اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا فَقَّہَہٗ فِی الدِّیْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ مین کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ



مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذئیل مسائل فتوی کے العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری [illegible]

مطبع فیض منبع منشی نولکشور مین صحبت طبع ہوا

اطلاع - اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مطول ہر ایک شائق کر چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جسکے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزاں ہے اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحے جو سادے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہے اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو

کتب فقہ اردو

غایۃ الاوطار - ترجمہ اردو درمختار مترجمہ مولوی خرم علی و مولوی محمد احسن کامل چار جلد میں -
راہ نجات - ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ -
مفتاح الجنۃ - از مولوی کرامت علی جونپوری -
حقیقۃ الصلوۃ - مع رسالۂ بے نمازان -
ترجمۂ فتاوی عالمگیری کامل ہر چہار جلد مع مقدمہ یعنی جلد اول مترجمۂ مولانا احتشام الدین و باقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمۂ مولانا امیر علی -
کشف الحاجات - ترجمۂ اردو مالا بدمنہ از مولوی محمد نور الدین -
نور الہدایہ ترجمۂ شرح وقایہ اردو ہر چہار جلد یکجائی مطبوعۂ نظامی -
ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثمانیہ (۳) صد و سی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری تعالے (۵) حلیۂ شریف (۶) نور نامہ (۷)
چہل مسائل - مولفۂ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام -
شرح محمدی منظوم - مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری -
تنبیہ الغافلین - مسائل دینیہ -
حیرت الفقہ - مسائل مشکلۂ فقہ از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری -
جواب السائلین - بطور استفتا -
کنز الدقائق - اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان -
چہل مسائل فقہ - از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری -
اشرف المسائل - از مولوی اشرف علی خان -
رسالۂ تجہیز و تکفین میت - از محمد عمر -

کتب فقہ فارسی

ہدایہ - پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علماے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو مجلد کامل -
شرح سفر السعادت - از مولانا عبد الحق دہلوی معروف -
حج الحج - مسمی بہ غایۃ الشعور از ملا محمد شاہ -
تذکرۃ الجمعہ - احکام جمعہ از مولوی عبد السلام -
تبیان - در حکم تمباکو و حقہ از ملا معین الدین -
بدائع منظوم - مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی -
تمام حق - مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری -
مائۃ مسائل - سو مسائل از مولانا احمد اللہ رحمہ اللہ -
شرح وقایہ فارسی - مع حاشیہ ملتقی الابحر از شاہ عبد الحق محدث دہلوی -
مسلک المتقین - مرغوب علماے ولایت از مولوی الہ یار خان -
فتاوی برہنہ - جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین -
قدوری - مترجمۂ مولانا ابو القاسم -
شرح فارسی مختصر وقایہ - از عبد الرحمن جامی
کنز فارسی - از مفتی نصیر الدین کرمانی محشے مع فرہنگ -
مالا بدمنہ - از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ
شرح مختصر وقایہ کورمیری - از مولانا جلال الدین سمرقندی -
رسالۂ تنبیہ الانسان - در حلت حرمت جانوران -
رسالۂ قاضی قطب - ذکر ایمان و ارکان -

مَن یُّرِدِ اللّٰہُ اَن یَّہدِیَہٗ یَشرَح صَدرَہٗ لِلاِسلَامِ

الحمد للہ کہ مقدمۂ جامع الدرر حسیین ترجمہ فقہ اکبر مع کتاب الوصیۃ امام ہمام ابوحنیفہ مع زوائد شرح آنکہ و فوائد نسفے متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتہاد و اعمال ارکان ہیں مسمیٰ



یعنے ترجمہ کتاب الہدایہ جو کہ مسائل اصل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع بکمال تحقیق آیات بتدقیق احادیث مطبع کے جانب سے عالم اجل مولینا امیر علیصاحب مترجم فتاوی عالمگیری نے تالیف و ترجمہ فرمایا ہے

در مطبع منشی نولکشور واقع لکھنؤ مزین بہ طبع گردید



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ حمداً یوافی نعمہ ویکافی مزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین اجمعین - امابعد - یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی شرح البدایہ اپنی نہایہ تنقیح مع توضیح سے معراج الدرایہ ہی اور کامل تحقیق مع تہذیب سے منجز کفایہ ہی مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق ہی بدائع معانی نوازل وواقعات صحیحہ کا جامع مجمع بحار بدر رنافع ہی لفظ مین مختصر کافی ومعانی مین بسوط وافی ہی تحقیق فقہ نہ یہ مین منتصر نافع کثیر گویا جامع کبیر بجسم صغیر ہی فللہ الحمد والمنۃ ومنہ الہدایہ فی البدایہ والنہایہ وصل اللہ تعالی جل شانہ نے اجتہادات افضل المجتہدین امام الائمہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کو ایسا قبول عام عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جہانتک روے زمین پر پہیلی ہی نصف سے زائد مومنون کو اسی فقہ پر اپنا عبادت کردالا رکھا اور ان مین بست سے اکابر اولیاء صاحب آیات وکرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل بدیہی حقیت اجتہاد اور برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل حرمہ اللہ ہی اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاءاللہ تعالی کتاب مین مذکور ہونگے - وصل فقہ کے تین جزو ہین اول فقہ اکبر یعنی اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد نہو بدنی اعمال رائگان ہین دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلاص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو ویسی عمل کا ثمرہ ہی - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع وسجود وغیرہ جب تک علم نہو یہ اعمال صحیح نہونگے - اور تنقیح وتوضیح مین تصریح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال وتہذیب اخلاق جنکو تصوف کہنے لگے ہین یہ امام رح کے عہد مین داخل فقہ تھے لہذا مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اسطرح کہ اول مقدمہ مین ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی وشرح ملا علی قاری رح شامل کیا اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ مین علیحدہ نشان سے شامل کیے - پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر الروایات

کے صحیح مسائل ہین جو امام رح سے مروی ہین اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابون کے بعضے زائد مسائل بھی مع حوالہ کے فائدہ مین ٹپر جائے وہ بھی اصول ہین - پھر بعد زمانہ امام و صاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جنمین مشائخ نے فتوے دیے یا اصول سے استنباط کیے اُنکی ضرورت بہت ظاہر ہی پس ذیل فائدہ مین ان مسائل کو بڑھا دیا تاکہ اس کتاب سے باہر تلاش کی حاجت نہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑکر جس قول پر فتوے تھا وہی لکھا تاکہ ہر مسئلہ مین مفتی بہ قول معلوم ہو وصل درعلم نعمت عظمیٰ ہی عظمت و جلال الٰہی کو وہی پہچانے جو عالم ہو قال تعالیٰ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء - اور جس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اُسکا اعلیٰ درجہ ہی قال تعالیٰ شہد اللہ انہ لا الٰہ الا ہو والملائکۃ واولوا العلم - پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے مین سعی کرے اُسکی فضیلت مین حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جسمین علم طلب کرتا ہی تو اللہ تعالیٰ اُسکو جنت کی راہون سے ایک راہ چلاتا ہی - اور علم طلب کرنیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھاتے ہین اور عالم کے لیے جو چیزین آسمانون و زمین مین ہین حتی کہ مچھلیان پانی کے اندر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی دعا مانگتی ہین - اور عالم کی فضیلت عابد پر ایسی جیسے چودھوین رات کے چاند کی فضیلت باقی ستارون پر ہی اور انبیاء کے وارث علماء ہین - اور انبیاء نے کچھ درم و دینار کی میراث نہین چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا ہی سو جس نے اس علم کو لیا اُسنے بھرپور حصہ پایا - رواہ الامام احمد و الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ والدارمی - واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا پھر اُسکو پا گیا تو اُسکے لیے دوگنا ثواب ہی اور اگر نہ پایا تو اُسکے لیے ایک ثواب ہی - رواہ الدارمی - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات مین ایک ساعت علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہی - رواہ الدارمی وغیرہ - حدیث مین فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدون کے شیطان پر سخت و دشوار ہو جاتا ہی - رواہ الترمذی و ابن ماجہ - یہ اُس فقیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہی جو شیطان و نفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الٰہیہ مین راسخ ہو سو یہ فضائل علم و فقہ مین آیات کریمہ و احادیث صحیحہ بہت کثیرہ ہین یہ صرف نمونہ ہی - پس جو وحدانیت الٰہی جل شانہ و صدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایمان و یقین سے مشرف و منور ہو ابرابر صدق دل سے فقہ کے اعلیٰ و اوسط و اصغر سب کے حاصل کرنے مین سعی بلیغ کرکے مرتبہ اعلیٰ پر پہونچیگا - وصل بیان فقہ اعلیٰ یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قدوۃ الانام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم قال الامام یجب ان یقول امام نے فرمایا کہ اسطرح کہنا واجب ہی کہ ف اسمین اشارہ ہی کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہی بطور شرط تاکہ مومن جان کر اُسکے ساتھ کافرون کا برتاو نہو یہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت اور یہی شیخ ماتریدی و شیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہی اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہی کقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم الایمان اور کقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہی یہی محققین فقہاء کا مذہب ہی پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہین بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمنت باللہ مین ایمان لایا اللہ تعالیٰ کا ف کہ وہ موجود برحق ذات مین اکیلا اور صفات مین نرالا ہی قال تعالیٰ قولوا آمنا باللہ وما انزل علینا وما انزل الخ وقولہ تعالیٰ آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ الآیۃ - م - وملائکتہ اور اللہ تعالیٰ کے ملائکہ کا ف کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندے ہین گناہ و نافرمانی نہین کرسکتے اور عقل کیطرح نر و مادہ نہین ہو سکتے قال تعالیٰ بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول الآیۃ وقال تعالیٰ لا یعصون

اللہ ما امرہم ویفعلون ما یومرون الآیۃ - وکتبہ اور اُسکی کتابون کا ف مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور جسقدر ہون
کوئی تعداد معین نہین ہی - ق - ورسلہ اور اُسکے سب رسولون کا ف یعنے اللہ تعالی کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت
محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک برحق ہین خواہ اُنپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہو -
والیوم الآخر اور روز قیامت کا ف کہ وہ ضرور آنے والا دن ہی والبعث بعد الموت اور اُٹھائے جانے کا بعد موت کے
ف اول تو قبر مین واسطے سوال منکر و نکیر کے اور دوم قیامت کبری مین ہر جاندار کا حشر ہوگا اگرچہ روح پھونکے جانیکے بعد
مردہ پیدا ہوا یا گر گیا ہو بقول صحیح - ق - لقولہ تعالی قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ الآیۃ والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالی
اور مین ایمان لایا اللہ تعالی کی طرف سے تقدیر پر ف کہ بھلائی و برائی سب اللہ تعالی کی طرف سے مقدر ہی کسی کی تدبیر سے
بدلتی نہین ہی - لیکن کسی معاملہ مین پہلے یہ نہین معلوم کہ اللہ تعالی کی کیا تقدیر ہی پھر جو واقع ہوا یہی مقدر ہونا معلوم ہو گیا لقولہ
تعالی قل کل من عند اللہ الآیۃ - والحساب والمیزان والجنۃ والنار حق کلہ اور مین ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور
تُلنا اعمال کا میزان مین اور جنت و دوزخ سب برحق ہین ف یونہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے
سب حق ہین - پھر امام رح نے جزو اعظم یعنی معرفت الٰہی کی توضیح شروع کی - واللہ تعالی واحد لا من طریق العدد ولکن
من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالی واحد ہی مگر گنتی کے طریقہ سے نہین بلکہ اس معنی مین واحد ہی کہ اُسکا کوئی شریک
نہین ف یعنی وحدانیت یہ نہین کہ وہ ایک دو تین گنتی مین ایک ہی بلکہ گنتی اُسکی پیدا کی ہوئی چیز ہی تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی
الوہیت کسی مین نہین سوائے اُسکے - لہذا سورۂ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ
اکیلا ہی ف یعنی ذات و صفات مین اُسکا شریک نہین ہی - اللہ الصمد اللہ تعالی ہی صمد ہی ف کسی کا محتاج نہین اور سب اُسی کے
محتاج ہین لم یلد - نہ وہ کسی کو جنا ف تو جسنے کہا کہ اُسکا بیٹا اُسنے اللہ تعالی کو نہ پہچانا وہ کافر ہی - ولم یولد اور نہ وہ کسی سے
پیدا ہوا - ولم یکن لہ کفوا احد - اور نہ اُسکا کوئی کفو ہی ف تو جورو بچہ محال ہی اور نہ کوئی اُسکے مثل نہ ہمجنس و نہ مشابہ اور نہ
مانند ہی - لا یشبہ شیأ من الاشیاء من خلقہ وہ پاک عز وجل مشابہ نہین اپنی مخلوق مین سے کسی چیز کے ساتھ ف یعنی جو کچھ
اُسکے سوائے ہی وہ قطعاً اُسی کی مخلوق ہی وہ اس مخلوق مین سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہین ہی - ولا یشبہہ شیئ من خلقہ
اور نہ کوئی چیز اُسکے خلق مین سے اُسکے ساتھ مشابہ ہی ف لقولہ تعالی لیس کمثلہ شیئ وہو السمیع البصیر یعنی نہین اسکی مثال کوئی
چیز اور وہی سمیع بصیر ہی - اس سے معلوم ہوا کہ سُننے والا و دیکھنے والا جسطرح اللہ تعالی کی صفت ہی اُسمین کسی مخلوق کی مشابہت
بالکل نہین ہی پس جسنے اللہ تعالی کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا لم یزل
ہمیشہ سے ہی ولا یزال اور ہمیشہ رہیگا ف یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے - باسمائہ اپنے نامون کے
ساتھ - وصفاتہ الذاتیۃ والفعلیۃ اور اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہین یا فعلی ہین ف یعنی اُسکی
سب صفات کمال ہین اور قدیم لم یزل ولا یزال ہین اور صفات کا ظہور دو طرح سے ہی ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ
اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہی جس سے اللہ تعالی نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہین
جیسے علم پس اللہ تعالی علیم ہی بصفت ذاتی کیونکہ اُسکا ضد تو جہل ہی جو اللہ تعالی کی شان مین محال ہی - اور صفت فعلی وہ کہ اُسکا

ضد بھی ہوسکے جیسے رحمت وغضب ہیں۔ اما الذاتیۃ فالحیوۃ پس صفات ذاتیہ یہ ہیں ایک حیات ف کقولہ تعالی الحی القیوم
والقدرۃ دوم قدرت۔ والعلم سوم علم۔ والکلام اور چہارم کلام ف کقولہ تعالی کلم اللہ موسی تکلیما۔ والسمع والبصر اور پنجم
سمع اور ششم بصر ف کقولہ تعالی وہو السمیع البصیر۔ والارادۃ ہفتم ارادہ ف کقولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر۔ واضح ہو کہ صفات
ذاتی ہیں سے احدیت ذات اور واحدیت۔ صفات اور صمدیت اور عظمت وکبریا بھی ہیں بیت۔ واما الفعلیۃ اور ہیں صفات فعلیہ
فالتخلیق تو پیدا کرنا ف اللہ خالق کل شیء۔ والترزیق اور رزق دینا ف یرزق من یشاء۔ والانشاء نوجود میں لانا ف
ہو الذی انشأ جنات۔ والابداع اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ف ہو یبدئ ویعید۔ والصنع اور صنعت کرنا ف صنع اللہ الذی
اتقن کل شیء۔ وغیر ذلک من صفات الفعل اور اسکے سوائے جو صفات فعل ہیں سے ہیں ف سب اسکے صفات فعلی
ہیں مثل رحمت وغضب ورضا ومحبت وغیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولایزال باسمائہ وصفاتہ لم یحدث لہ اسم ولا صفۃ
وہ اپنے اسماء وصفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اسکے لیے حادث نہیں ہوئی ہے
ف اسکی توضیح یہ ہے کہ لم یزل عالما بعلمہ والعلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہے اپنے علم کے ساتھ اور علم اسکی
صفت ازلی ہے۔ وقادرا بقدرتہ والقدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہے اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اسکی صفت ازلی ہے ف یعنی یوں ہی ہمیشہ سے ہے ہمیشہ اسکی صفت رہیگی۔ ومتکلما بکلامہ والکلام صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے متکلم ہے اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اسکی صفت ازلی ہے۔ وخالقا بتخلیقہ والتخلیق صفۃ فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہے اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اسکی صفت ازلی ہے۔ وفاعلا بفعلہ والفعل صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہے اور کرنا اسکی صفت ازلی ہے ف غرضکہ مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اسکی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہو اللہ تعالی والفعل صفۃ فی الازل والمفعول مخلوق
وفعل اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالی ہے اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہے اور اللہ تعالی کا فعل کچھ مخلوق نہیں ہے۔ وصفاتہ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ اور ازل میں صفات الہی
نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں ف یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُسنے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اسکی ذات پاک کے ساتھ ہی ہے فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ او وقف فیہا او شک فیہا فہو کافر باللہ تعالے
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہو گئی ہیں یا اِسکے بارہ میں توقف کرے یا انہیں شک لاوے
تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہے ف توقف کے معنی یہ ہیں کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یوں ہی ازلی قدیم ہیں اور
اسکے کہ سمجھ کر پہچانونگا تو وہ اسوقت کافر رہیگا یہاں تک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ والقرآن کلام اللہ فی المصاحف
مکتوب وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقرو وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالے کا
کلام ہے مصحفوں میں لکھا گیا اور قلوب میں حفظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اُتارا گیا
وتلفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا وقراءتنا لہ مخلوقۃ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا
مخلوق ہے اور ہمارا اسکو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے ولیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے ف یعنی کلام الہی اسکی

صفت ازلی ہے ولیکن عوام پر شبہہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اسکے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اپنی
زبان سے ہے انکی تعظیم کلام نہیں کرتی تو فرما دیا کہ تلفظ و قرارت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم غیر مخلوق
نہیں ہے ۔ (تنبیہ) قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسماء الحسنی میں ہے لہذا اللہ تعالے پر
قدیم کا اطلاق نہ چاہیے ۔ جو پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالی نے قرآن میں موسی و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ
یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کے کیا معنی ہیں امام رح نے فرمایا ۔ وما ذکرہ اللہ تعالی فی القرآن عن موسی
وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون و ابلیس فان ذلک کلہ کلام اللہ تعالی اخبارا عنہم وکلام
اللہ تعالی غیر مخلوق وکلام موسی وغیرہ من المخلوقین مخلوق والقرآن کلام اللہ تعالی لا کلامہم اور جو کچھ
اللہ تعالی نے قرآن میں موسی وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالی کا کلام
ہے جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہے اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہیں اور موسی وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن
اللہ تعالی کا کلام ہے کچھ انکا کلام نہیں ہے یعنی اللہ تعالی نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسی نے
یوں کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اسوقت موسی و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب
وہ پیدا ہو گیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسی علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے تو کلام
اللہ تعالی ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسی وغیرہ سے سرزد ہوا وہ انکا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے
انکا کلام بھی مخلوق ہے ۔ وسمع موسی کلام اللہ کما قال تعالی وکلم اللہ موسی تکلیما اور موسی نے کلام الٰہی کو سنا
چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا وکلم اللہ موسی تکلیما ۔ یعنی موسی علیہ السلام نے حقیقۃ کلام اللہ تعالی کو سنا اور وہ کلام ازلی ہے
اور موسی علیہ السلام حادث اور انکا سننا حادث ہے ۔ وقد کان اللہ تعالی متکلما ولم یکن کلم موسی وقد کان
اللہ تعالی خالقا فی الازل ولم یخلق الخلق لیس کمثلہ شیء وہو السمیع البصیر فلما کلم موسی کلمہ بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ
فی الازل اور بیشک اللہ تعالی متکلم تھا حالانکہ اسنے موسی سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالی خالق تھا ازل میں
حالانکہ اسنے خلق پیدا نہ کی تھی (اسکی شان میں قیاس و وہم عاجز ہیں کما قال تعالی) لیس کمثلہ شیء وہو السمیع البصیر یعنی
کوئی شیء اسکے مثل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے ۔ پس جب اسنے موسی علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اس سے اپنے اسی کلام سے
تکلم کیا جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے ۔ وصفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الٰہی سب برخلاف
مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے یعلم لا کعلمنا ویقدر لا کقدرتنا ویری لا کرؤیتنا ویسمع لا
کسمعنا وہ جانتا ہے بدون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ
دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں ۔ یعنی اللہ تعالے
و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں ۔ ویتکلم لا ککلامنا
نحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ تعالی یتکلم بلا آلۃ ولا حروف والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق یعنی
اللہ تعالی کلام فرماتا ہے نہ مانند ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و منہ و دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام

کرستے ہین اور اللہ تعالی بدون کسی آلہ اور حروف کے کلام فرماتا ہی اور حروف تو مخلوق ہین اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہین ہی۔ واللہ تعالی لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالی جسم نہین ہی اور نہ جوہر اور نہ عرض ہی۔ عرض اسکو کہتے ہین جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم نہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جسمین خوشبو قائم ہو اور جسم ان دونون سے مرکب ہوا کرتا ہی اور جوہر جزو لایتجزی کو بھی کہتے ہین۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اللہ تعالی جہم بن صفوان پر اپنی لعنت کرے کہ اسی نے لوگون مین جوہر وعرض واجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جسنے اللہ تعالی کی شان مین کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہ کی بلکہ اپنی تصویر کی عبادت کی جو اسکے وہم مین ہی۔ ولا حد لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ ولا مثل لہ اور اللہ تعالی کے واسطے حد ونہایت نہین ہی اور نہ اسکا کوئی ضد یعنے مخالف ومانع ہی اور نہ اسکا کوئی شبیہ وشریک ہی اور نہ اسکا ہمسر وہمجنس ہی قال تعالی لیس کمثلہ شیئ وہو السمیع البصیر اسکے مثل کوئی چیز نہین اور وہ سمیع بصیر ہی۔ ملا علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہی کہ اللہ تعالی نہ مخلوق کے مشابہ ہی اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عز وجل کے مشابہ ہی پس اللہ تعالی جل جلالہ نہ محدود ہی اور نہ گننے مین ہی اور نہ وہ تصور مین آسکتا ہی اور نہ اسکے بعض ہین اور نہ اسکے اجزا ہین اور نہ وہ مرکب ہی اور نہ اسکی انتہا ہی اور نہ اسکی ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ وخوشبو وسردی وگرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ مین ہوا کرتے ہین اور نہ وہ کسی جگہ مین متمکن ہی اور نہ اسپر زمانہ جاری ہوتا ہی۔ ولہ ید ووجہ ونفس اور اللہ تعالی کے واسطے ید ووجہ ونفس ہی فما ذکر اللہ فی القران من ذکر الوجہ پس جو ذکر کیا اللہ تعالی نے قرآن مین بیان وجہ سے جیسے کقولہ تعالی کل شیئ ہالک الا وجہہ۔ وقولہ تعالی فاینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ وقولہ تعالی ویبقی وجہ ربک۔ وقولہ تعالی الا ابتغاء وجہ ربہ الاعلی۔ ان آیات مین وجہ مذکور ہی۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان ید سے جیسے کقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم۔ وقولہ بل یداہ مبسوطتان۔ وقولہ خلقت بیدی۔ والنفس اور بیان نفس سے جیسے کقولہ تعالی لا اعلم ما فی نفسک۔ بالجملہ قرآن مین جو ذکر وجہ وید ونفس کا ہی فہو لہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالی کی صفات ہین بلا کیفیت یعنی یہ بات مجہول ہی کہ انکی کیفیت کیا ہی اور یہی ائمہ سلف اور فقہاء وعلماء راسخین کا قول ہی۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اسی پر گذرے ہین اور کچھ تاویل نہین کرتے تھے اور پچھلون مین بعض نے تاویل کی ہی اسکو امام رح نے منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفۃ۔ اور یون نہ کہا جاوے کہ ید اللہ سے مراد اللہ تعالی کی قدرت یا نعمت ہی کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہی۔ وہو قول اہل القدر والاعتزال اور یہ انکار کرنا فرقہ قدریہ ومعتزلہ کا قول ہی فرقہ قدریہ وہ بدتر گروہ ہی جو بندہ کو خود نیکی وبدی کا خالق کہتے ہین اور انہین مین سے معتزلہ وروافض بھی ہین جنھون نے سلف صالحین صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہین لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف ولیکن ید اللہ اسکی صفت ہی بلا کیف۔ وغضبہ ورضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الہی اور رضاے الہی یہ بھی دونون اللہ تعالی کی صفات مین سے ہین بلا کیف اور کسی مخلوق سے مشابہت نہین اور یہی اعتقاد حق ہی

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ آوجہ وآلید کا اثبات ہمارے اعتقاد مین حق ہو ولیکن ہمارا علم اسکو حاوی نہین ہو سکتا پس
ہمکو اصل تو آیات قطعیہ سے یقینی معلوم ہو یان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہین ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے
گمراہ ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوے تو انھون نے اصل صفات سے بھی انکار کر دیا - یون ہی شمس الائمہ
سرخسی رح نے بھی ذکر فرمایا - علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ مین جو عبارات تشابہات آئی ہین انمین بھی یہی حکم
و اعتقاد ہو کہ انپر ایمان لاوے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے منجملہ ان احادیث کے قولہ صلے اللہ
علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ قبضہا من جمیع الوان الارض وعجنت بالمیاہ المختلفۃ وسواہ ونفخ فیہ الروح فصار بشرا انما
حساسا بعد ان کان جمادا الحدیث - یعنی اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو ایک مٹھی خاک سے جسکو لیا تمام اقسام زمین سے اور
وہ گوندھی گئی مختلف پانیون سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اسمین روح پھونکی پس وہ جماد کی حالت سے
حیوان حس وحرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک - ازانجملہ قولہ علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلہا بین الاصبعین من اصابع
الرحمن کقلب واحد یصرفہا کیف یشاء - یعنی آدمیون کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے
بیچ مین مانند ایک دل کے ہین انکو جیسے چاہتا ہی پھیرتا ہی - رواہ مسلم - ازانجملہ قولہ علیہ السلام لا تزال جہنم تقول ہل من مزید
حتی یضع الجبار رب العزۃ فیہا قدمہ فینزوی بعضہا الی بعض فتقول قط قط الحدیث - پس اول حدیث مین بیان صفت اصابع
ہی اور اسمین بیان صفت قدم ہو - ازانجملہ قولہ علیہ السلام ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار ویبسط یدہ بالنہار
لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا - رواہ مسلم - اسمین بیان ید اللہ کی صفت کا ہو - ازانجملہ قولہ علیہ السلام الحجر
الاسود یمین اللہ فی ارضہ یصافح بہا عبادہ - یعنی حجر اسود زمین مین یمین اللہ ہو اسکے ساتھ بندون سے مصافحہ فرماتا ہی
اور حدیث ابو ہریرہ مین مرفوع آیا کہ جس نے مفاوضہ کیا حجر اسود سے تو بہی ہو کہ اسنے ید الرحمن سے مفاوضہ کیا - رواہ
ابن ماجہ - مترجم کہتا ہو کہ علامہ قاری رح نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہین اور یہ احادیث شمار سے باہر ہین پھر
جیسے حجر اسود کی حدیث ہو یہ بالکل صریح ہو کہ تاویل یہان باطل ہو اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہو
بلکہ معنی اس سے صفات الٰہی ہین اور عقول بیچارے اسکے ادنی مخلوق ہین یہ انپر ایمان لانے سے سرفراز ہین اور اگر
اسکی حقیقت وکیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کرین تو نامعقول ہین کیونکہ جیسی ذات باری عز شانہ ادراک سے
عالی متعالی ہو ویسے ہی اسکے تمام صفات وہم وادراک سے برتر ہین اور انپر ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہو اور عارفون کے
واسطے ایک منظر مشاہدۂ عالی وحسن الحال ہو جسکا قیاس مین لانا بالکل محال ہو - پھر قاری رح نے لکھا اور امام
ابو حنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حدیث مین وارد ہوا کہ اللہ تبارک وتعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہو تو جواب دیا کہ بلا
بلا کیف - یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون وچرا کے لائق نہین ہو اور نہ تم نزول کو مشابہ کسی مخلوق کے نزول
کے قیاس کرو کہ یہ تشبیہ کفر ہو - قاری رح نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو - علی صورۃ الرحمن
تو ایسی آیات واحادیث کو جسطرح وارد ہین اسی طرح ظاہر پر رکھنا چاہیے اور یہ قطعی ہو کہ حضرت باری تعالی جسم وجسمانیات
ومشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہو اسمین کوئی صفت حدوث کی نہین ہو اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہوا بدون اسکے کہ اللہ تعالی کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر
اسکا ٹھہراو اور قرار ہو بلکہ وہی عزوجل عرش کا اور عرش کے سواے سب کا حافظ قیوم ہی اُسی کی حفاظت و قیومیت سے
سب قائم ہین سو پناہ اللہ تعالی کی اگر اُسکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اسکی تدبیر کا قادر نہوتا اور عرش کو
تو اُسنے پیدا کیا ہی اور نہ وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہی انتہی مترجما - امام مالک رح سے
کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہی اور کیفیت مجہول ہی یعنے اسکے ادراک کی
طاقت نہین ہی اور اسپر ایمان لانا واجب ہی اور پوچھنا بدعت ہی - قاری رح نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہی
اور یہی بہت راست و سلامت ہی - بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام الحرمین استاذ امام غزالی کے ابتدا مین تاویل کرتے
پھر آخر عمر مین اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اجمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
اجماع کیا ہی پس تاویل کرنا حرام ہی - یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہی - ابن الہمام رح نے تاویل کا جواز
اس صورت مین رکھا ہی کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکین اور ضرورت پڑے تو جائز ہی کہ تاویل کر دی جاوے -
علی قاری رح نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الہی سے مراد ارادہ اکرام ہی
اور غضب الہی سے مراد ارادۂ انتقام ہی کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہی - اور قاری رح نے لکھا کہ
ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہی و اقول بلکہ تعمداً ایسین جماعت علماء کے نزدیک کفر ہی
اب حاصل کلام یہ ہی کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ مین ید و وجہ و عین و یمین و قدم و استوا و نزول وغیرہ کا وارد ہی
تو یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور ہمارے محاورہ مین ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی مین ہین اور ہمکو خوب معلوم ہی
کہ اللہ تعالے کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہین ہی تو قطعی معلوم ہی کہ یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
اور کس کیفیت سے ہین تو جیسے ذات الہی مین کیونکر اور کس کیفیت کو گنجایش نہین ہی ویسے ہی اسکے صفات بھی
وہم و خیال سے برتر ہین پس ہم جانتے ہین کہ ذات الہی و جملہ صفات الہی ازلی برحق ہین کوئی چیز اسمین حادث نہین
اور نہ کبھی اسکو تغیر ہی اور نہ وہان زمانہ و مکان کو دخل ہی بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اسکے مخلوقات ہین
اور ہم اسکی کسی صفت سے انکار نہین کرتے ہین یہی سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
و علماء ربانیین و اولیاے کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہین - پھر امام اعظم رح نے فرمایا - وخلق اللہ تعالی الاشیاء
لا من شیء اور اللہ تعالی نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے ف یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا
بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہی - وکان اللہ عالما فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالی
ازل مین اشیاء کا عالم تھا قبل اُنکے وجود کے ف یعنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہی اسکا علم اول و آخر یکسان ہی
کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہی اور اُسنے تو زمانہ پیدا کیا ہی - وہو الذی قدر الاشیاء و قضاہا اور اُسی نے
اشیاء کو مقدر کیا اور قضا کر کیا - ولا یکون فی الدنیا ولا فی الآخرۃ شیء الا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و قدرہ و کتبہ
اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا مین اور نہ آخرت مین مگر اسی کی مشیت - یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے - ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم - ولیکن اسکا لکھنا بوصف ہی نہ بحکم ف مثلاً یہ چیز فلان وقت یون ہوگی اور لکھنا
بحکم نہین ہی مثلاً یون ہوجا - امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہین کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب
اللہ تعالی ہی کی طرف سے ہی لقولہ تعالی قل کل من عند اللہ - یعنے کہدے اے محمد کہ اللہ تعالی ہی کیطرف سے کل ہی
اور جسنے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہی تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی
بشرطیکہ اسکی توحید ہو - انتہی مترجما - اور امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ آیت
کو لکھا قال تعالی وکل شئی فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر - وقاری رح نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی و گوارا
و ناگوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہی وہ اللہ تعالی ہی سے ہوتی ہی جو اللہ تعالی کی مشیت مین ہی وہ ہوا اور
جو نہین وہ نہوا - اگر وہم ہو کہ قضاے الہی پر راضی ہونا ضرور ہی اور کفر جب قضاے الہی ہوا تو اسپر راضی ہونا چاہیے لیکن
کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہی تو یہ مغالطہ ہی اور جواب یہ ہی کہ کفر قضاے الہی نہین ہی کیونکہ قضاے الہی تو اللہ تعالی کی صفت ہی
اور کفر بندہ کا فعل ہی یہ دونون مباین ہین پس کفر مقضی ہی نہ قضا اور اللہ تعالی نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پیدا
کردیا اور اسمین کوئی اعتراض نہین ہی اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہی اور
خالق عز وجل کیطرف کچھ وہم نہین ہو سکتا ہی - مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بالاتفاق کافر ہی اور جو کوئی غیر کے
کفر پر راضی ہو دو صورتین ہین اگر کفر کو پسند کرتا ہی تو بھی کافر ہی اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جاوے
تو اصح یہ ہی کہ کافر نہوگا کذا فی التاتارخانیہ اور موید اسکا قولہ تعالی ربنا اطمس علی اموالہم واشدد علی قلوبہم فلا یومنوا حتی یروا
العذاب الالیم - موسی علیہ السلام نے فرعونیون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالی نے کلام ازلی مین حکایت فرمایا ہی - والقضاء
والقدر والمشیۃ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور قضا و قدر و مشیت یہ اللہ تعالی کی صفات ہین ازل مین بلاکیف
ف یعنی مانند دیگر صفات و آیات متشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہی - ویعلم اللہ تعالی المعدوم فی حال عدمہ معدوما
ویعلم انہ کیف یکون اذا اوجدہ ویعلم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجودا ویعلم انہ کیف یکون فناؤہ ویعلم اللہ القائم
فی حال قیامہ فاذا قعد علمہ قاعدا فی حال قعودہ من غیر ان تتغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر واختلاف الاحوال
یحدث فی المخلوقین - اور اللہ عز وجل معدوم کو اسکے حالت عدم مین معدوم جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ جب اسکو ایجاد
فرماویگا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عز وجل موجود کو اسکی حالت وجود مین موجود جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ اسکا فنا کس کیفیت سے
ہوگا - اور اللہ تعالی مثلاً کھڑے ہوے کو اسکے کھڑے ہونیکی حالت مین جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ کس کیفیت سے بیٹھیگا (یعنی کیونکر بیٹھنا ہوگا) اور جب بیٹھا تو
اسکو بیٹھے ہونیکی حالت مین جانتا ہی ان سب متغیر مختلف حالتون مین اسکو جانتا ہی بدون اسکے کہ اللہ تعالی کے علم مین کچھ تغیر ہو یا اسکے
علم مین کوئی جدیدبات پیدا ہو ولیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات مین ہی - خلق اللہ الخلق سلیما من الکفر والایمان ثم
خاطبہم وامرہم ونہاہم فکفر من کفر بفعلہ وانکارہ وجحودہ بخذلان اللہ تعالی ایاہ وآمن من آمن بفعلہ واقرارہ وتصدیقہ
بتوفیق اللہ تعالی ایاہ ونصرتہ لہ - اللہ تعالی نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونون سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم امر
کیا اور نہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار و اپنے نہ ماننے سے بانیکہ اللہ تعالی نے اسکو اپنی

اور اسکی نصرت متروک فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے باینکہ اسکو
اللہ تعالی نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی ف امام رح نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ الصحیحین - اور بعض
آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
علم الٰہی میں ہے یعنے پیدا کیا تو سالم پیدا کیا و لیکن وہ اپنے علم ازل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہاں بیان فطرت
پیدایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم الٰہی کا ہے یہ اور ہے اور وہ اور ہے منجملہ آیات کے قولہ تعالی و لقد ذرانا لجہنم
کثیرا من الجن والانس لہم قلوب لا یفقہون بہا الآیۃ - یعنی ہمنے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بہتوں کو جن و
انس سے جنکے دل ایسے ہیں کہ انسے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک - اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اللہ تعالی کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہؤلاء للجنۃ ولا ابالی و خلقت ہؤلاء للنار ولا ابالی - یعنی میں نے اس گروہ کو
جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے - وقولہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ و فریق فی السعیر - تمھارا رب بندوں سے فارغ ہوا ایک فریق جنت
میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے - اور حدیث جامع مانع یہ ہے اعملوا فکل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا - امام اعظم رح نے فرمایا - اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
من صلبہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا ف یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مرد و
و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے و لیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
کے تمام ذریات کو عہد لینے کے لیے ایکبارگی طبقہ طبقہ نکالا - علی صور الذر بیض و سود بصورت چھوٹے چیونٹیوں کے
سپید و سیاہ - فجعلہم عقلاء فخاطبہم الست بربکم قالوا بلی - سو انکو عاقل کر کے خطاب فرمایا - الست بربکم یعنے کیا میں تمہارا
رب نہیں ہوں - قالوا بلی - بولے کہ کیوں نہیں یعنے بیشک تو ہمارا رب ہے - وامرہم ونہاہم فاقروا لہ بالربوبیۃ فکان
ذلک منہم ایمانا فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنے ایمان وغیرہ کا اور انکو منع کیا یعنے شرک و شر سے سو ان
سبھوں نے اللہ تعالی کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگوں سے ایمان تھا بس ویسے ہی حالت
پیدا ہوتے ہیں ف یہی فطرت اسلامی ہے - ومن کفر بعد ذلک فقد بدل و غیر و من آمن و صدق فقد ثبت
علیہ و داوم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا اور مداومت کی ف اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یاد نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ تعالی
کی طرف سے امتحان ہے اور اگر یاد ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یاد دلانے والے بھیجنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان لانا
بالغیب فرض ہے اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو الزام
شدید ہے ہمنے بہت سے اعمال برے کیے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا - احصاہ اللہ و نسوہ - یعنی
اللہ تعالی نے انکا شمار کر دیا ہے اور وے خود بھول گئے ہیں - یعنے اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا - واضح ہو کہ روح ہے

نسیان نہین ہی بلکہ یہ نسیان اِس جسم وحواس کے مکدر کرنے سے ہوجاتا ہی حتی کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کرجاتا ہی اور آخرت مین اِن اعمال کو جنھین یہان بھولا ہی صاف یاد کریگا اور اسپر لازم ہونگے - ولم یجبر احدا من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقھم مومنا ولا کافرا - اور اللہ تعالی نے قہر کے ساتھ مجبور نہین کیا کسی کو اپنی خلق مین سے کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا - ولکن خلقھم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہی (یعنی بحالت فطرت) اور اِس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو متبدل و متغیر کرکے انکار و کفر کرنا یہ خود بندون کا فعل ہی ف یعنی بندون کے اختیار سے ہی قہری مجبوری سے نہین ہی یعلم اللہ تعالی من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان تغیر علمہ وصفتہ - جو شخص کفر کرتا ہی اللہ تعالی اُسکو اُسکے حال کفر مین کافر جانتا ہی پھر جب اِسکے بعد ایمان لایا تو اسکے حال ایمان مین مومن جانتا ہی بغیر اِسکے کہ اللہ تعالی کا علم و صفت متغیر ہو ف یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہین ہی اُسکا علم ہر حال مین اپنی شان پر بدون تغیر کے ہی اور تغیرات حوادث و مخلوقات مین ہی وجمیع افعال العباد من الحرکۃ والسکون کسبھم علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندون کے از قسم حرکت ہون یا از قسم سکون ہون یہ افعال انھین بندون کی کمائی در حقیقت ہین ف اور اِنکی پیدا کی ہوئی چیزین نہین ہین واللہ تعالی خالقھا - اور خالق ان افعال کا اللہ تعالی ہی ف وقد قال تعالی واللہ خلقکم وما تعملون - اللہ تعالی نے پیدا کیا تمکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنے تمھارے کام و فعل کو - اور آیات ایسی بہت ہین کہ خالق کسی چیز کا سواے اللہ تعالی کے کوئی نہین ہی - امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہی سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اِسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہین انتہی مترجما پس اللہ تعالی بندون کے افعال کا پیدا کرنے والا ہی - والمعاصی کلھا بعلمہ وقضائہ وتقدیرہ ومشیتہ لا بمحبتہ ولا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون اللہ تعالی کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہین کچھ اسکی محبت سے نہین اور نہ اسکی رضامندی سے - ولا بامرہ اور نہ اِسکے حکم سے ہین - وہی اور یہ افعال بندون کے خواہ بھلے ہون یا بُرے ہون - کلھا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ سب کے سب اللہ تعالے کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہین ف یعنی اگرچہ بندون کی کمائیان ہین - والطاعات کلھا ایا ما کانت واجبۃ بامر اللہ تعالی وبمحبتہ وبرضائہ اور طاعات کوئی ہون سب کے سب ثابت ہین اللہ تعالی کے حکم کے ساتھ اور اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ - ف حاصل یہ کہ کل افعال بندون کے اللہ تعالی کے مخلوق ہین ان مین سے جو معاصی ہین وہ اللہ تعالی کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہین ہین اور جو طاعات ہین وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہین پھر یہ معاصی و طاعات دونون اللہ تعالی کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہین - والانبیاء علیھم السلام کلھم منزھون عن الصغائر والکبائر والکفر والقبائح اور انبیاء علیھم السلام سب کے سب بالکل پاک ہین صغیرہ و کبیرہ گناہون اور کفر و ہر طرح کے قبائح سے ف انبیاء مین سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور درمیان بہت مشہور و غیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالی کو معلوم ہی اور جو آدم علیہ السلام کی مبعوث سے

انکار کرے تو کفر ہے۔ اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے نکلکر جو ایمان میں جو داخل ہوا اُس آدمی کی ابتدائی حالت ہے اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں۔ اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہے کہ اپنے سوا سے عام مومنون کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی اِنکی منزلت بڑھی ہوئی ہے تو وہ اس حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ بمعنی معروف ایسے صادر ہوں۔ اُنکے مرتبہ کے مناسب جو امور ہیں کبھی انہیں لغزش ہو سکتی ہے ولیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ اُنکی حد ہی نہیں ہے لہٰذا امام رح نے فرمایا وقد کانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ لغزش ہو گئی ہے ف۔ ملا علی قاری رح نے ابن الہمام رح سے نقل کیا کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہے اور بعض اہل السنتہ نے سہو کو ممنوع کہا ہے ولیکن اصح یہ ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ تجویز نہیں کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ غور کے بعد ظاہر ہوگا کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہے اُنکی مراد یہ ہے کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو اُنکی شان نہیں ہے اور کلام اسی میں ہے تو یہ سہو نہیں ہے ولیکن اُنکے مرتبہ میں ایک سہو کی شان ہے کہ اسکا نام سہو ہے تو وہ سہو جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام لغزش و زلت ہے جیسا کہ امام رح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت میں نہیں ہے والحمد للہ علی ذلک۔ ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ وعبدہ ورسولہ وصفیہ لم یعبد الصنم ولم یشرک باللہ طرفۃ عین قط ولم یرتکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے و اسکے رسول و برگزیدہ ہیں کبھی آپ نے نہ بُت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے ف۔ یہ قطعی یقینی ہے اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہہ کرے تو یہ اُسکی غلط فہمی ہے اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان یہانتک نسب معروف ہے اور آگے تاریخ میں اختلاف ہے۔ وافضل الناس بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ابوبکر الصدیق۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہیں ف۔ ابوبکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی۔ آپ سب اولیاء اولین و آخرین سے افضل ہیں باجماع امت و احادیث صحیحہ۔ ثم عمر بن الخطاب پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں ف۔ عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب القرشی العدوی۔ ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہیں ف۔ عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی۔ آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں ملیں سواے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے۔ ثم علی

بن ابیطالب - پھر علی بن ابی طالب ہین کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الہاشمی بفضائل جلیلہ ومناقب کبیرہ آپکے بیشمار ہین - عقائد نسفی مین زیادہ کیا کہ ان چارون خلفاے راشدین کے بعد باقی عشرہ مبشرہ ہین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور مستفیض ہی ان دس مین چارون خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و سعد بن ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہین - پھر فضیلت مین اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہین - اور مترجم کہتا ہی کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ وحسن وحسین وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہی اور احاد احادیث صحیحہ مین جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہی لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہین ہین اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب تحقیق الاشارہ فی تعمیم البشارہ مین اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہی - واضح ہو کہ عقائد نسفی مین بیان چند عقائد زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولون مین سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہین - دوم آپ کی امت سب امتون سے بہتر ہی - سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اکمل اور سب دینون کی ناسخ ہی - چہارم آپ کی تمام امت مین آپکے اصحاب سب سے بہتر ہین پنجم خلفاے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہی ششم خلافت تیس سال ہی پھر اسکے بعد بادشاہت و امارت ہی - ہفتم مسلمانون کے لیے دنیاوی انتظام مین ایک امام ضرور ہی جو احکام نافذ کرے و حدود قائم کرے اور لشکرون کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوۃ وصول کرے اور تغلب کرنے والون و رہزنون کو مغلوب کرے اور جمعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگون کی منازعات فیصل کرے اور بغیر وارث بچون کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد کو تقسیم کرے - ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضرور ہی یعنی اسطرح نہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خوف سے بالکل غائب کہتے ہین اسکے منتظر ہین کیونکہ ایسے امام کا ہونا و نہونا برابر ہی - نہم یہ امام قریش سے بناوین غیر سے نہ بناوین ف یعنی جب جماعت مسلمانون کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرکے خلافت حاصل کرے تو وہ امام ہی اسکی طاعت واجب ہی یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کرکے اسلام کا ماتحت کرے تو اپنے غلبہ پر وہ امام ہی اس سے مخالفت روا نہین ہی - دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہین کہ وہ بندہ معصوم ہو اور نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضرور ہی کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ کرسکے و حدود اسلام کی حفاظت کرسکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط پوری ہون یعنی جو فقہ کے قاضی و گواہ مین مذکور ہین - یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی کے ساتھ یاد کرے - دوازدہم ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہی اور جس نے آپکے ساتھ لڑائی کی اُسنے خطا کی صحیح یہ ہی کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہی بدلیل حدیث یا عمار تقتلک الفئۃ الباغیۃ - یعنی اے عمار تجھکو گروہ باغی قتل کریگا - مترجم کہتا ہی کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جس وقت تجھے قتل کرینگے وہ بغاوت کی حالت مین ہونگے - پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب وہی لفظ کہ وہ کہنا جائز ہی یا نہین تو ظاہر یہ ہی کہ اگر چہ جائز ہو

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضہ کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
پوچھا جاوے کہ اب باغی کہین تو جواب یہ کہ نہین بقولہ تعالی ولا تنابزوا بالالقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری
نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہو اور صحیح روایت ہو کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوگئے
تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ مین باغیون سے فتنہ پھیلا اور باغیون نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہوجاوین اور لوگون کو قتل
کرین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک امر عظیم قرار دیا اور لوگون کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
گھر بیٹھ رہے پھر لوگون نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
انھون نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کرو اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہین آپ نے بھی
انکار کیا اور یون ہی حضرت عثمان رضہ کی اسطرح شہادت کو امر عظیم قرار دیا اسمین تین روز گذر گئے پھر سب روز مہاجرین و انصار
نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر ہجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالی کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
کرین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار الہجرۃ کی حفاظت کرین پس آپ نے بعد غدت کے اسکو قبول کیا اور
یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی مین ہو کہ مین قبول کرون کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی ہین پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بعضے جھوٹے لوگ
کہتے ہین کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہو - اور مترجم کہتا ہو کہ
اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت مین کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہوگئے تو ایک
جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیون کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمان رضہ مین شریک
تھے اور شام مین معاویہ رضہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا مین سے امیر معاویہ رضہ زیادہ قریب
تھے اور خون ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہی اور ان باغیون کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا شہید کرنا روا نہ تھا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون کو قتل نہین کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرتے ہین
کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یون نقل کیا ہو کہ باغیون نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
باغیون کا حکم یہ ہو کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہوجاوین تو جو کچھ انھون نے حالت بغاوت مین اہل عدل
کے مال و جان مین تلف کیں یا زخم پہونچائے ہین انسے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی مین جو مال باغیون کا لوٹ
مین آیا ہو وہ ان باغیون کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہو اور جو باغی گرفتار ہون وہ رہا کر دیے جاوین پس جب
وے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منعت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیون نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہوگئے تو آپ پر انکو قصاص مین
قتل کرنا یا پکڑ کر اولیاء مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیون سے مواخذہ و قصاص لازم ہو
لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہو کہ جب باغیون کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز رہے اور اسوقت مین جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت
طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وے بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہمکو دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد
حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسرون سے اجتہاد مین خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما
آخر مین نادم ہوے اور یون ہی حضرت ام المومنین عائشہ نادم ہوئین اور بعض اوقات اسقدر روتین کہ اوڑھنی تر ہو جاتی
تھی اور یون ہی امیر معاویہ رض تھے جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا فسق انپر لازم نہین آتا ہی اگرچہ اس اجتہاد مین خطا ہوئی
مترجم کہتا ہی کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف تھے لیکن انھون نے قرآن سے
استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہونگے تو انسے پوچھا گیا کہ آپ کہان سے کہتے ہین کہا کہ
اللہ تعالی فرماتا ہی ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا
تو ہمنے اسکے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہی تو کوئی قتل مین اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہی - شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ
نے تفسیر مین لکھا کہ یہ استنباط جید ہی اور یہی واقع ہوا - مترجم کہتا ہی کہ معاویہ رض کو خلافت علی رضی اللہ عنہ مین مناقشہ
نہ تھا و لیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ پہونچی تھی کہ درمیان مین جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل ایمان
کے اطمینان کے واسطے مفصل حال ذکر کر دیا اور امر الہی مقدر تھا اور حق صریح یہی ہی جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہی کہ
اللہ تعالی نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امۃ قرار دیا پس وے سب اللہ تعالی
کے نزدیک چاند کے تارے ہین اور انکی فضیلت مین قرآن کلام الہی ناطق حق ہی اور اللہ تعالی کی شہادت کے بعد پھر
کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہین ہی اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے
عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کہو میرے اصحاب کو یعنے سابقین کو سو اگر تم مین کوئی کوہ احد
کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہونچیگا انکی ایک مد کو اور نہ اسکے آدھے کو - رواہ البخاری فی صحیحہ و مسلم فی صحیحہ اور احادیث
ان صحابہ کے فضائل مین بکثرت و معنی مین متواتر ہین اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے تم اصحاب محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہین سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمہاری عمر بھر کی
عبادت (شب و روز سے) بہتر ہی - رواہ ابن بطہ باسناد صحیح - اور صحیح بخاری مین روایت ہی کہ جسکا حاصل یہ ہی
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب مین کہا کہ فتنہ کے باب مین تم مین سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنا ہی پھر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہی آپ کے اور فتنہ کے درمیان
تو ایک بند دروازہ ہی - حضرت عمر رض نے کہا کہ وہ دروازہ کھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو حذیفہ نے کہا کہ نہین بلکہ توڑا جائیگا
راوی کہتا ہی کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رض تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا
جانتا ہی - والحدیث فی البخاری - اور حضرت عثمان رض جس رات شہید ہونگے اسکے اول مین کوٹھے پر آئے اور
باغیون کو جو گھیرے ہوے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیے اور
اونسے قسم لی تو انھون نے کہا کہ ہان سچ ہی پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابوبکر و عمر دین تھا تو کوہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ ٹھہر تجھپر فقط نبی و صدیق و شہید ہین باغیون نے کہا کہ ہان سچ ہی پس حضرت عثمان رض نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہی رب کعبہ کی کہ مجھپر گواہی دیتے ہین کہ مین شہید ہون پھر کوہ سے نیچے اُتر گئے ۔ صحیح روایت ہی کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہان کے بڑے عالم نے آپ کو پہچانکر حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہی جو اِن ملکون کو فتح کریگا دروازہ کھول دو اور اِس سے اپنے حق مین امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رض نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُس نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اُسنے کہا کہ ہمارے یہان تمہارے سب حلیہ موجود ہین اور مین آپ کے بعد والون کو بھی جانتا ہون حضرت عمر رض نے اِس سے پوچھا تو اُسنے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپکے پیغمبر کے قرابت والون سے ہوگا وہ مرد صالح ہی ولیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کریگا حضرت عمر رض نے فرمایا اللہ تعالے عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اُسنے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون مین پھرتا ہوا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اِسکے سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنے او گندے او گندے تو اِسنے کہا کہ اے مومنون کے سردار مین اِسکی مذمت نہین کرتا وہ تو مرد صالح ہی میرا یہ مطلب ہی کہ وہ ایسے وقت مین خلیفہ ہوگا کہ تلوارین کھنچی ہوئی اور خون جاری ہوگا پس حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی علی رض پر رحم فرماوے ۔ بالجملہ یہ حضرات اِن واقعات سے آگاہ تھے اور امر الٰہی قدر مقدور ہی پھر خوارج و روافض بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوے کہ اُنھون نے افضل الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان مین زبان درازی کی اور کلام الٰہی عزوجل سے معارضہ کیا اور حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس ولحاظ نہ رکھا ۔ خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق مین بدگمان ہوکر گمراہ نہو ۔ امام رح نے فرمایا ۔ ولا نذکر الصحابۃ الا بخیر ۔ اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہین کرتے سوا اُنکے بھلائی وخوبی کے کیونکہ ہر مومن اُنسے محبت کریگا اور ہر منافق اُنسے بغض رکھیگا ابوحنیفۃ و لا نکفر مسلما بذنب من الذنوب وان کانت کبیرۃ اذا لم یستحلہا اور ہم کافر نہین کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ ہو بشرطیکہ اُسنے اِس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا تو قطعی ظاہر و ثابت ہی پھر اُسنے اُسکو حلال اعتقاد کر لیا جیسے زناکاری کو حلال کہے تو کافر ہی ۔ قاری رح نے لکھا کہ سب الشیخین کبیرہ گناہ ہی مگر کفر نہین ہی یہی کو صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر مین مقہور اور ایمان سے بالکل دور ہی دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہون سے بدکار خوار ہی تفتازانی رح نے شرح عقائد مین کہا کہ سلف صالحین و علماے مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و اُسکے احزاب پر لعن منقول نہین ہی کیونکہ غایت الامر اُنکے بارہ مین یہ ہی کہ اُنھون نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہین ہوسکتا ہان اختلاف دربارہ یزید کے ہی ۔ خلاصہ وغیرہ مین مذکور ہی کہ لعنت نہ کرنا چاہیے نہ یزید پر اور نہ حجاج پر ۔ مترجم کہتا ہی کہ یہی امام غزالی رح نے اختیار کیا ہی ۔ اور یہی احوط ہی اور اُسکا نام زبان پر لانے اور اِسکے ساتھ مشغول ہونے سے سوا اُسکی برائی کے کچھو حاصل نہین ولیکن ہم اُسکو اور اِسکے مددگارون سے بالکل لگاو نہین رکھتے ۔ شیخ ابن الہمام رح نے یزید کے کافر جاننے مین اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہی اور بعض نے کہا کہ

ہین بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالی کے تفویض رکھا جاوے - پھر امام رح نے مرتکب کبیرہ کے حق مین للمصا-
نسمیہ مومنا حقیقۃ - اور ہم مرتکب کبیرہ کو حقیقت مین مومن کہتے ہین ف معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہین کہتے لہذا
امام رح نے فرمایا - ویجوز ان یکون الرجل مومنا فاسقا غیر کافر - اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
سے مومن ہو بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر نہو - والمسح علی الخفین سنۃ - اور دونون موزون پر مسح کرنا
سنت ہے ف یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے - والتراویح فی شہر رمضان سنۃ اور تراویح ماہ رمضان مین سنت
ہے ف یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات مین کمی بیشی ہے - والصلوۃ خلف کل بر وفاجر
من المومنین جائزۃ - اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکوکار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے ف قاری رح نے کہا کہ
جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ وجماعات ترک کرے وہ خود مبتدع ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہین - ولا
نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار - اور ہم یہ نہین کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہین کرتے اور وہ دوزخ
مین داخل نہوگا ف یہ فرقہ مرجیہ واباحیہ کا رد ہے پھر معتزلہ کا رد کیا بقولہ - ولا انہ یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یخرج
من الدنیا مومنا - اور نہ ہم یہ کہتے ہین کہ مومن جو دوزخ مین داخل کیا گیا وہ اسمین ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
بغیر توبہ مرا ہو بعد ازانکہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے - ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ وسیأتنا مغفورۃ کقول المرجیۃ
اور ہم یہ نہین کہتے کہ ہماری نیکیان مقبول ہین اور ہماری برائیان بخشی ہوئی ہین جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہین - ولکن
نقول بینیۃ مفصلۃ ولیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی مین بیان تفصیلی رکھتے ہین وہ بیان یہ ہے کہ - من عمل حسنۃ بشرائطہا
خالیۃ عن العیوب المفسدۃ والمعانی المبطلۃ ولم یبطلہا حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالی لا یضیعہا بل یقبلہا
منہ ویثیبہ علیہا - جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی درحالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبون ظاہری سے اور
باطل کرنیوالی عیبون باطنی سے پاک ہو اور اپنے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہوگیا یہانتک کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
اللہ تعالی اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیگا بلکہ اس بندے سے قبول فرماکر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کریگا - یہ تو تفصیل نیکی کی ہے
اور رہا بیان بدی کا تو فرمایا - وما کان من السیات دون الشرک والکفر ولم یتب عنہا حتی مات مومنا فانہ
فی مشیۃ اللہ تعالی ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یعذبہ بالنار ابدا - اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ
ہو سوائے شرک وکفر کے اور اس بدی سے اپنے توبہ نہ کی یہانتک کہ وہ مومن مرگیا تو وہ اللہ تعالی کی مشیت کے تحت
مین ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولیکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیگا فیہ دلیل
قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء - یعنی اللہ تعالی شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشیگا اور سوائے
شرک کے بخشیگا جسکے لیے چاہے - بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیأتکم الآیۃ - ولیکن کبائر متعین
نہین ہین - والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال فانہ یبطل اجرہ وکذا العجب - اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت
جب کسی عمل مین پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو (فرض یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
ف قال القاری رح اسمین اشارہ ہے کہ ماسوائے ریاء وعجب کے دیگر رذیل اخلاق سے فعل باطل نہین ہوتا ہے -

والآيات للانبياء والكرامات للاولياء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق
ہین ف معتزلہ و روافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیون نہین کہ ان لوگون نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی
نہین مترجم - پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت سے
اس مرتبہ ولایت پر پہونچا ہے - واما التی تکون لاعدائہ مثل ابلیس وفرعون وما تکون للدجال مما روی فی
الاخبار فلا نسمیہا آیات ولا کرامات ولکن نسمیہا قضاء حاجات لہم - اور وہ صورتین خرق عادت کی جو دشمنان
حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہین جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث مین مروی
ہین تو ہم ان صورتون کو آیات نہین کہتے اور نہ کرامات کہتے ہین ولیکن ہم کہتے ہین کہ یہ ان لوگون کی حاجتین پوری کرنی ہین
وذلك لان الله تعالى يقضي حاجات اعدائه استدراجا لهم فيغترون ويزدادون عصيانا وكفرا وذلك
كله جائز ممكن - اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالی اپنے اعداء کی حاجتین پوری کر دیتا ہے انکے استدراج کے لیے یعنی
آہستہ درجہ بدرجہ انکو عذاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس وے اسطرح حاجتون کے پورے ہونے سے مغرور
ہوکر اور زیادہ عصیان و کفر مین بڑھ چلتے ہین اور یہ سب جائز ممکن ہے ف شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا
پھر اسنے تاقیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی - حدیث مین ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالی کسی بندہ کو جو نعمت
وہ پسند کرتا ہے وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہے تو یہ فقط استدراج ہے پھر پڑھی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا
بہ فتحنا علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناہم بغتۃ فاذا ہم مبلسون - یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح
انھون نے اپنے رب عزوجل کو یاد نکیا اور بھولے تو ہمنے ان لوگون پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہانتک
کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہمنے انکو گرفتار کر لیا اچانک سو ناگاہ وے ہر نیکی سے مایوس ہو گئے
وكان الله خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق - اور اللہ تعالی بلاشبہہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ
مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے ف یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے مکرر بیان فرمایا
جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالی کی کیفیت و حقیقت بندہ کے ادراک سے باہر ہے اور اسکی ذات و
صفات مین تغیر نہین ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت الوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے
پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے - والله تعالى يرى في الآخرة - اور اللہ تعالی اپنا دیدار دکھلاویگا
آخرت مین ف یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہین اور سلف و خلف
رضی اللہ عنہم کا اسپر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روافض نے پیدا ہوکر خلاف کی ابتدا کی اور
اہل السنۃ والجماعۃ اپنی اصل پر ثابت رہے وللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے
ساتھ بیان کر دیا جس سے بحمد اللہ تعالی سب منکرون کے اوہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہین اور یہان اسقدر
تطویل کی گنجایش نہین ہے - ویراہ المؤمنون وہم فی الجنۃ باعین رؤسہم - اور مومنین درحالیکہ جنت مین ہونگے
اللہ تعالی کو اپنے سر کی آنکھون سے دیکھینگے ف اللہ تعالی جب جس بندے کے واسطے کرامت فرماویگا اسکی

نظر سے رداء کبریائی کا حجاب اُٹھا دیگا پس وہ اس بے مثال فضل و کرم سے سرفراز ہوگا - ولیکن یہ دیدار آلہی
جیسا امام رح نے فرمایا - بلاتشبیہ ولاکیفیۃ ولاکمیۃ ولایکون بینہ وبین خلقہ مسافۃ - یعنی ہم یقین جانتے ہین کہ
یہ دیدار بلاتشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کمیت اور اللہ تعالی و مخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہوگی ف
یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ و پاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہین ہوگا - والایمان ہو الاقرار
والتصدیق - اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو ف یہی امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا ہو اور تصریح
کردی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شارح ملا علی قاری رح نے توضیح کی کہ ان دونوں مین تصدیق
تو ایسا رکن ہو کہ کسی حال مین ساقط نہین ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت مین ساقط ہو جاتا ہو - پھر
ملی قاری رح نے شرح عقائد تفتازانی کی تبعیت مین کہا کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہو
اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور محققین اسطرف ہین کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہو
اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایمانی احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ برتاو کیے جاوین پس جس نے دل سے تصدیق
کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی مین مومن نہو اور جس نے
زبان سے اقرار کیا اور دل مین تصدیق نہوئی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر مین احکام دنیاوی مین مومن کا برتاو کیا جاوے
اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہین کقولہ تعالی اولئک کتب فی قلوبہم الایمان
وقولہ تعالی وقلبہ مطمئن بالایمان - وقولہ تعالی ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے لڑائی
مین ایک مقابل کو مار ڈالا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعوی کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کہدیا تھا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلا شققت قلبہ - کیون تو نے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹھ کہا
جیسا کہ حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و نسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی مین ہو
کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہین ہو - یعنی مجمل یقین و اقرار کیا کہ اللہ تعالی جن صفات و شان کے ساتھ ہو
مین نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالی کی طرف سے لائے اسکے رسول ہین مین نے مانا - واضح ہو کہ حدیث
من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ - کے یہی معنی ہین پھر واضح ہو کہ جو بات دین مین عموماً بالضرور معلوم ہو اور مجمل ایمان لیوے
پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال القاری
وغیرہ - وایمان اہل السماء والارض لایزید ولاینقص - اور ایمان اہل آسمان و زمین کا نہ بڑھتا ہو نہ گھٹتا ہو ف
کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہین زیادہ ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر مین کمی ہو اور متصور نہین کم ہونا ایمان کا
مگر جبکہ کفر مین زیادت ہو تو کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت مین مومن و کافر دونون ہو - قاری نے کہا کہ خلاصہ
مین امام محمد رح سے نقل کیا کہ مین یہ کہنا مکروہ رکھتا ہون کہ میرا ایمان مثل ایمان جبرئیل کے ہو ولیکن یون کہتا ہون
کہ جنکے ساتھ جبرئیل ایمان لائے اُسی کے ساتھ مین بھی ایمان لایا - خلاصہ جو قاری رح نے کہا کہ اصل ایمان مین مساوات
ہو اور تفاوت یقین و خوبی اخلاص و نور اعمال و جلاء معرفت مین اپنی اپنی حالت ہو اقول امام غزالی شافعی رح نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہے اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق میں کمی یہ کہ گمان یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہیں جسکی تصدیق پوری نہو یعنی اللہ تعالی کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے پھر اگر اسمیں کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا ہاں بعد تصدیق کے جسقدر دل میں اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا ہے چنانچہ علم الیقین سے عین الیقین بڑھکر ہے اسی معنی میں وارد ہے کہ لیس الخبر کالمعائنۃ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کرنے سے عین الیقین اطمینان بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اولم تؤمن یعنی کیا تو ایمان نہیں لایا۔ ابراہیم نے کہا بلے۔ میں ایمان کیون نہیں لایا یعنی تصدیق کرتا ہون کہ اللہ تعالی جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لیطمئن قلبی۔ دیکھنے کی درخواست اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان میں معتبر یہی اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے حالانکہ لوگون میں تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی میں ہوتا ہے چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین تمام سب سے بڑھکر ہے اسی کو امام رح نے فرمایا بقولہ۔ والمومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید مین برابر ہیں اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے ف۔ یعنی مومنین اصل ایمان و توحید مین برابر ہیں کیونکہ اسی میں کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل میں اس توحید کا یقین جمانا اور وساوس و معاصی بچانا اور اوامر و طاعات پر عمل کرنا لوگون میں متفاوت ہے اسی سے نور میں فرق ہے کیونکہ نور کلمہ توحید بعض میں مثل آفتاب کے بعض میں چاند اور بعض میں تارون و بعض میں چراغون کی طرح متفاوت ہے اور اسی طرح آخرت میں ظاہر ہوگا اور جسقدر یہ نور قوی ہو اسی قدر شبہات و گناہ کی تاریکی نیست ہوتی ہے اور کلام امامؒ مفید ہے کہ اعمال مغائر ایمان ہیں یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہے حق۔ والاسلام ہو التسلیم والانقیاد لاوامر اللہ تعالی ففی طریق اللغۃ فرق بین الایمان والاسلام ولکن لایکون ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن۔ اور اسلام گردن جھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الٰہی کے ہے سو لغت کی راہ سے ایمان و اسلام مین فرق ہے ولیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا سو یہ دونون جیسے آدمی کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہے۔ والدین اسم واقع علی الایمان والاسلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہے جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہے۔ ونعرف اللہ تعالی حق معرفتہ کما وصف نفسہ فی کتابہ بجمیع صفاتہ۔ اور ہم اللہ تعالی کو پہچانتے ہیں حق پہچاننے کا جیسے اسنے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ ف۔ یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبدیہ ہم موافق وصف قرآن مجید کے درحقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہین جیسے اسنے فرمایا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو تیرے دل میں خطرہ کرے یا تو وہم کرے یا خیال میں لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال میں ہو تو اللہ تعالی اس سے برتر ہے ذکرہ القاری رح ولیس یقدر احد ان یعبد اللہ تعالی حق عبادتہ کما ہو اہل لہ ولکنہ یعبدہ بامرہ کما امر اور کوئی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالی کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہے جیسے اسکی شان اعلی کے لائق ہے ولیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اسنے حکم کر دیا ہے بجا لاتا ہے ف۔ اسمین امام رح نے تین باتون کا

اشارہ کیا اوّل یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہی دوم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہے اُسکی شان کے لائق نہین ہوتی سوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہی اِس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہی - بیان اول یہ کہ مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا بموازنہ اُسکی نعمتون کے ہو اور نعمتہاے الٰہی شمار سے باہر ہین کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوہا یعنی اگر تم اللہ تعالیٰ کی نعمتون کو شمار کرو تو کبھی نہین گھیر سکتے ہو - مثلاً جسم کے اعضاء و اُنکے منافع خود بشر کو معلوم نہین تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہانتک جانے بلکہ ہر سانس مین دو فائدہ تفریح ہوا و حیات کی بقاء کے ظاہر ہین ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسون کا شکر اسپر عائد ہوا اور شکر کی توفیق و استطاعت جو صحت و عافیت پر ہی اور اداے نماز وغیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہی ہر طاعت اسی صحت و استطاعت و طاقت کا شکر نہین ہو سکتی تو ان بیشمار نعمتون کا شکر کہان رہا پھر جب شکر ہی ہنوز ادا نہوا تو اُسکی عبادت کا کیا ذکر ہی پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہی اور بارگاہ خالق جل شانہ اِس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہی تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہی وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہی یہ بیان امر دوم ہی - پھر یہ اس کا محض فضل و انعام ہی کہ اُسنے بندہ کو طریقہ تبلا دیا اور اِسکے بجالانے کا حکم کیا اور اِسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار دیا پس بندگی یہ ہی کہ اِسکے حکم سے اُسکے تبلائے طریقہ کو ادا کرے اور اِسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار کرے جہانتک ممکن ہی اور یہ نہین سمجھے کہ مین نے اُسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیگا کہ اِسکی شان کے لائق عبادت کی یہ مقام بہت قابل اہتمام ہی اور غور کرو کہ جو اُسنے عبادت بندہ کے لائق مقرر کر دی ہی وہی ادا نہین ہوتی ہی اور سرور عالم حبیب مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کی اِس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل مین افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بعد نماز کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہی اور فرماتے لااحصی ثناء علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسک یعنی مین نہین احصاء کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان مین تو ویسا ہی حمید مجید ہی جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہی اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر و للہ الحمد - قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوئی تو اسکا حکم تو یکسان مستمر ہی اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لحظہ بلحظہ دم بدم واجب ہی اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے اِسکے ادا سے عاجز ہی - بالجملہ ایمان و یقین کے لیے بندہ مستحکم ملتجی ہو کہ وہ معرفت ہی - ویستوی المومنون کلہم فی المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان - اور یکسان برابر ہین مومنین سب کے سب نفس معرفت مین اور نفس یقین مین اور اللہ تعالیٰ پر توکل مین اور محبت مین اور اِسکے قضاء و قدر پر راضی ہونے مین اور اِسکے عذاب سے خوف کرنے اور اِسکی رحمت کی امید رکھنے مین اور اِسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے مین - ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ اور تفاوت رکھتے ہین مومنین باہم ماسواے نفس ایمان مین اور ان سب امور مین - قاری رح نے کہا یعنی ماسواے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان مین اور نیز مقامات و درجات توکل و محبت و رضاء و خوف و خشیۃ وغیرہ مین متفاوت ہین - امام طحاوی رح نے عقیدہ مین لکھا کہ ایمان تو ایک ہی ہی اور اصل ایمان مین جو ایمان والے ہین برابر ہین ولیکن اُنمین از راہ خوف و خشیۃ و تقویٰ و مخالفت نفس و

ملازمت تقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے - مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالی وہم من خشیتہ ربہم مشفقون الآیہ - اور قولہ تعالی انما یخشی
اللہ من عبادہ العلماء الآیہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں ولیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اُسی پر ایمان لایا جس پر
مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومن میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہے ولیکن
اسکو یقین نہو یا شکوک ہو تو وہ مومن ہی نہوگا - واللہ تعالی متفضل علی عبادہ وعادل - اور اللہ تعالی متفضل ہے بندوں
پر اور عادل ہے ف یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل - قد یعطی من الثواب اضعاف ما یستوجبہ العبد
تفضلا منہ - کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ
ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو سات سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
عطا فرماتا ہے - وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یعفو فضلا منہ - اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے - وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمومنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق - اور برحق ہے شفاعت
کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہوں - ف حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے - اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان و حاکم نے
انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس
رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور
احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات اسکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا ملائکہ کا ثابت
ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا جنکی وفات پر والدین
نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو - انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہے یعنی
از انجملہ ایک شفاعت تو اگلی و پچھلی تمام امتوں کے لیے عام ہے ہذا تلخیص ما قال القاری رح - ووزن الاعمال
بالمیزان یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے ف مومنوں کے اعمال
واسطے درجات جنت کے خواہ ابرار ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدری کا واسطے درکات جہنم
کے ہوگا لقولہ تعالی ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون - والقصاص فیما بین الخصوم
یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز باہم خصوم میں قصاص ہونا برحق ہے ف یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہے یا
کسی مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلا لیا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوینگی جسقدر اسکا حق ہے فان لم یکن لہم حسنات طرح السیات علیہم
وهو جائز حق - پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہوں تو اسکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوینگے اور

یہ سب جائز حق ہی- وحوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق- اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہی ف ترمذی رح نے
باسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہی انمین باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ واردین اور
مجھے امید ہی کہ سب سے زیادہ واردین میرے حوض پر ہونگے- یہ احادیث احاد ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے واسطے قطعاً حوض ہی بدلیل قولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر- اور یہ افضل ہی اور قرطبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگون نے
جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ وے حوض کوثر سے مطرود کیے جاوینگے
ایسے ہی جن ظالمون نے فسق کا اعلان کیا ہی حوض سے مطرود کر دیے جائینگے- اور حدیث حوض کو کچھ اوپر تیس
صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت شہرت سے قریب بمتواتر ہی- والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم اور جنت و
دوزخ اب مخلوق موجود ہین- لا تفنیان ابدا ولا یفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا- یہ دونون کبھی فنا نہونگے اور
اللہ تعالی کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہوگا ف امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہین
اور وہ دونون مخلوق موجود ہین اور دونون کے لیے فنا نہین اور ان دونون کے لوگون کے لیے بھی کبھی فناء
نہین ہو اسی یعنے جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہین- واللہ تعالی یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالی اپنے
فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہی ہدایت دیتا ہی ف یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو مظہر جمال و رحمت کر دیتا ہی
ویضل من یشاء عدلا منہ- اور گمراہ کرتا ہی جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے ف پس اسکو مظہر جلال و غضب کرتا ہی
پھر ہدایت کرنا اللہ تعالی کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہی- واضلالہ خذلانہ- اور اللہ تعالی کا گمراہ کرنا یہ کہ
اسکو خوار چھوڑتا ہی- وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ- اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہین کہ
توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے- وہو عدل منہ- اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
سے عدل ہی ف کیونکہ اللہ تعالی پر کسی کی کوئی چیز واجب نہین ہی اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہی
وکذا عقوبتہ المخذول علی المعصیۃ- اور یون ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہی اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہی
ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قہرا وجبرا- ہم نہین کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہی
ایمان کو اللہ تعالی کے مومن بندے سے از راہ قہر و جبر کے ف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہین ہی وقد قال
تعالی ان عبادی لیس لک علیہم سلطان- یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہین انپر تجھے قہری سلطنت نہین ہی و سوسے
و اغوائے شیطان انپر یہانتک اثر نہین کرتا کہ ایمان چھوڑ دین- جنکو اللہ تعالی پر جزم و یقین نہین وے ایمان کا جزم چھوڑ کے
اور مذبذب ہو جاتے ہین- ولکن نقول العبد یدع الایمان- ولیکن ہم کہتے ہین کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
ہی یعنی یقین چھوڑ دیتا ہی- فاذا ترکہ فحینئذ یسلب منہ الشیطان- پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
اس سے شیطان چھین لیتا ہی ف اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہی اور شیطان اپنی مصلحت کے موافق
اسکو دنیاوی مطالب دکھا [illegible] ہین کہ وے ضلالت ہین سکھلاتا ہی انجام اسکا موت پر خذلان و دائمی بربادی ہی وسوال
منکر و نکیر فی القبر حق- اور سوال کرنا منکر و نکیر کا یعنے تیرا کون رب ہی کیا دین ہی کون تیرا نبی ہی- قبر مین یعنی

یعنی بعد مرگ جہان پڑے وہان برحق ہی ف انبیاء علیہم السلام وشہید و اطفال اس سوال سے مستثنی ہین۔ بعض نے
کہا کہ مسلمانون کے اطفال بیشک مغفور ہین اور اس سوال مین حکمت ہی کہ اُسپر عموم اطلاع نہین ہی۔ امام اعظم رح نے کافرون
کے اطفال کے سوال اور انکے جنت مین جانے مین توقف کیا واللہ تعالی اعلم۔ دوسرون نے کہا کہ اہل جنت کے خادم
ہونگے۔ مترجم کہتا ہی کہ حیات دنیا مین جو اعتقاد حق اسنے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئینہ قلب پر چھپا ہی جسپر مرا ہی
اُٹھیگا اور کچھ تبدل ممکن نہین ہی لہذا جو دنیا سے صدق یقین پر اٹھا صحیح جواب دیگا اور جو کفر پر اٹھا نعوذ باللہ من ذلک
تو وہ اپنا باطل ہونا جان لیگا ولیکن اسکے آئینہ مین سوا باطل کے اب تبدل نہین ہوسکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہی

و اعادة الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر مین یعنی جہان مرکر پڑے برحق ہی
وضغطة القبر حق۔ اور قبر کا بھینچنا برحق ہی ف اہل ایمان کے لیے جیسے ماں مہربان لپٹاتی ہی اور کافر کے لیے جیسے کہ مین
جان کہ ادھر کی پسلیان ادھر نکل آتی ہین اور یہ امر عجیب وحکمت لطیف ہی اور اہل ہواس جاہل وسواس مین ہین۔
اعوذ باللہ من الکفر۔ وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین۔ اور عذاب قبر کا برحق ہونے والا ہی کافرون سب کے لیے
ف کوئی نہین بچتا ہی اللہ تعالی نے فرمایا النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
یعنی آگ ہی کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہین صبح وشام اور جس دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون
کو سخت تر عذاب مین۔ ولبعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانون کے لیے بھی برحق ہی ف امید یہ کہ
مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب مین سے نہین جو کافرون کے لیے ہی واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ آرام وراحت
قبر بھی برحق ہی۔ قال تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین۔ جو لوگ
اللہ تعالی کی راہ مین شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو وے زندہ ہین اپنے رب کے یہان رزق پاتے ہین
بہت فرحت مین ہین آخر تک آیت۔ قال القاری رح یہ عذاب وثواب روح کے ساتھ ہی یا بدن کے ساتھ ہی یا دونون
کے ساتھ ہی صحیح یہی ہی کہ دونون کے ساتھ اور ہم مانتے ہین اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہین پڑتے
اقول یعنی کیفیت آخرت کی نہین دریافت ہوتی ورنہ حکمت مین فرق آوے اور کیونکر کہ دنیا مین کوئی جنت کی راہ طی کرتا ہی
اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہین ہی اور اللہ تعالی کے بندے ہین کہ انکو علم وفہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہین پس
تمہارا وہ ہوا کہ ایمان نہین لایا۔ پھر شیخ قاری رح نے لکھا جسکا خلاصہ یہ کہ لوگون نے روح کی حقیقت مین گفتگو کی بعض
نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہی کہ جسد مین اسطرح مختلط ہوگیا ہی جیسے سبز لکڑی کی رگ وریشہ مین پانی ساری ہوتا ہی اللہ تعالی
نے جاری فرمایا ہی کہ جب تک یہ روح جسم مین رہے جسم مین حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت ہووے
حیات جاتی رہے اور انھون نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعاع آفتاب کے ہی اللہ تعالی نے جاری عادت کیا
کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی طرح جب تک روح بدن مین رہے بدن کے واسطے حیات
پیدا فرماتا ہی۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہی۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر
لطیف ہی جو جسم مین اسطرح ساری ہی جیسے گلاب کے پھول مین گلاب ہوتا ہی۔ قاری رح نے کہا کہ یہ قول اولی ہی

دونون سب باتون مین برابر ہین صرف اسقدر فرق ہو کہ روح جسم لطیف ہو یا جوہر ہو پس اول قول مین جسم لطیف کہا
اور دوسرے قول مین جوہر کہا ہو اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہو کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم
ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہو اور کافرون کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو
روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہین - پھر کہا کہ ایسا کلام دربارہ روح کے منافی قول اللہ تعالی ہو کہ فرمایا
قل الروح من امر ربی یعنی کہدے کہ روح از امر رب ہو اور اللہ تعالی نے فرمایا ان الامر کلہ للہ - امر سب اللہ تعالی ہی
کے واسطے ہو - اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہو کہ روح کا علم اللہ تعالے کو ہو اور یہی جمہور اہل سنت والجماعۃ
کا قول ہو - مترجم کہتا ہو کہ شیخ روزبہان شیرازی رح جو ایک ائمہ اولیاء مین سے ہین انھون نے روح کے بارہ مین جسم
لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہین کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ مابین تجلی صفات وذات کے امر الہی سے
اسکا ظہور ہو اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہین ہو اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ ہو
اور اسمین ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع مین ائمہ علماء سے منقول ہو واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ہمکو روح مین یہ اعتقاد ہو
کہ جو اللہ تعالی نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ مین وارد ہو حق ہو اور حقیقت کی گفتگو ہم نہین کرتے ہین مگر فہم کی
زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی زندہ
کریگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو اُٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہو واسطے بدلا دینے
اور ثواب دینے اور باہم اداے حقوق کے لیے اور اللہ تعالی نے فرمایا وان اللہ یبعث من فی القبور - یعنی اور اللہ تعالی
مبعوث فرمائیگا جو خاک مین ہو - قاری رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص مین ذکر کین اور
کہا کہ اسمین فلاسفہ پر رد ہو جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہین اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے
آخر انکو فہمایش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق
رذیلہ و بدکاریون کو چھوڑا تو ہم کہتے ہین کہ ہمارے وتمہارے درمیان اختلاف ہو تمنے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ
اگر وہ حق ہو جیسا ہم کہتے ہین تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کہنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہین ہو
تو ہمارا کچھ نقصان نہوا - انتہاے درجہ وہ منکر یہ کہیگا کہ دنیاوی شراب وسور کا گوشت وغیرہ ہمنے دنیا مین نہین پایا تو
ہر عاقل سمجھ سکتا ہو کہ ان چیزون کے کھانے مین کوے وکتے وکیڑے شریک ہین تو اگر ایسی چیز جاتی رہے جسمین یہ لوگ
ہمارے شریک ہمسر ہین تو التفات کے قابل نہین ہو - امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات
اللہ تعالی عزت اسماؤہ وتعالت صفاتہ جاز القول بہ سوی الید بالفارسیۃ ویجوز ان یقال بروے
خدا ای بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی مین جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالی نے فارسی مین یعنی سواے عربی کے
دوسری زبان مین تعبیر کیا ہو تو اسی طرح کہنا جائز ہو سواے صفت ید کے کہ اسکو فارسی مین تعبیر نہ کیا جاوے اور
جائز ہو کہ کہے بروی خدا اے یعنی اللہ تعالی کے روبرو مگر تشبیہ وکیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت
اسکی تصور مین نہو بلکہ اللہ تعالی کو تشبیہ وکیفیت سے منزہ وپاک جانے - ولیس قرب اللہ تعالی ولا بعدہ من طریق

طول المسافة وقصرها ولا علی معنی الکرامة والهوان اور قرب اللہ تعالی بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان
عاصی سے از راہ درازی مسافت وکمی مسافت کے نہین ہے اور نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہے
یعنی جیسے تاویل والے کرتے ہین - ولکن المطیع قریب منہ بلا کیف والعاصی بعید عنہ بلا کیف - ولیکن یہ اعتقاد
حق ہے کہ بندہ مطیع اپنے رب عزوجل سے قریب ہے جسکی کیفیت غیر معلوم ہے اور بندہ عاصی اپنے رب عزوجل سے دور ہے
بلا کیف ف خلاصہ یہ کہ قرب وبعد معلوم اور کیفیت مجہول ہے اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہین ہے - والقرب والبعد والاقبال
یقع علی المناجی - اور جو بندہ اپنے رب عزوجل سے مناجات کرتا ہے مثلاً نماز پڑھتا ہے تو اسکے حق مین قرب اور متوجہ
ہونا واقع ہے اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق مین بعد اور اعراض صادق ہے ولیکن بے کیفیت ہے - وکذلک الجوار
فی الجنة والوقوف بین یدیہ بلا کیف اور اسی طرح جنت مین جوار رب العالمین ہونا اور قیامت مین اسکے روبرو
حضور ہونا حق ہے مگر بلا تشبیہ وکیفیت ہے ف قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالی کا قرب
خلق سے یا خلق کا قرب حق عزوجل سے ایک وصف تحقیقی ہے ولیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت وتشبیہ بمخلوقات
خیال کرے باطل ہے اسکی کیفیت کیونکر وکس طرح فہم وعقل سے باہر ہے اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ مبتدعہ کے اس
وصف مین تاویل کرتے ہین اور قرب کے معنی رحمت الٰہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت
کے قرار دیتے ہین - اور ارباب اشارہ کہتے ہین کہ قرب رب عزوجل کی شان سے ہے کہ تو اپنے تمام حالات مین اللہ تعالی
کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اُسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت وفرمانبرداری کو نگاہ مین نہ دیکھے بعض علماء
نے کہا کہ اللہ تعالی کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہین دیکھتا اور تو اس سے انتہا سے دور ہو کر اسکے سوائے غیر کو
دیکھتا ہے - والقرآن منزل علی رسول اللہ صلعم وہو فی المصاحف مکتوب اور قرآن منزل ہے ۲۳ برس مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف مین مکتوب ہے - وآیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویة فی الفضیلة والعظمة
اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی مین کہ کلام الٰہی ہین فضیلت وعظمت مین برابر ہین - الا ان لبعضہا فضیلة
الذکر وفضیلة المذکور - بات اتنی ہے کہ بعض آیات کیو اسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہے - مثل آیة الکرسی
لان المذکور فیہا جلال اللہ وعظمتہ وصفتہ فاجتمعت فیہا فضیلة الذکر وفضیلة المذکور - جیسے آیة الکرسی کہ اسمین
سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہے اور ذکر جسکا ہے اس مذکور کی فضیلت زائد ہے کیونکہ مذکور اس آیت
کرسی مین اللہ تعالی کا جلال وعظمت وصفت ہے تو اسمین فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہے دونون
جمع ہو گئین ف اسی کے مثل سورہ اخلاص مین بیان ہے یا زائد ہے - ومافی قصة الکفار فیہا فضیلة الذکر فحسب
اذ لیس المذکور فیہا وہم الکفار فضیلة - اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ مین ہین یعنے جیسے تبت یدا ابی لہب الخ تو ان
آیات مین فقط فضیلت ذکر کی ہے کیونکہ جو ان آیات مین مذکور ہے اور وے کفار ہین انکے لیے کچھ فضیلت نہین ہے
ف واضح ہو کہ کفار پر جو غضب قہر الٰہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار مین ضمناً مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت
بھی ذکر کے ساتھ ہے ولیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہین ہے جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم -

وکذلک الاسماء والصفات کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ لاتفاوت بینہا - اور یون ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء
وصفات سب کے سب فضیلت وعظمت مین برابر ہین اوران اسماء وصفات مین کچھ تفاوت نہین ہو ف کیونکہ سب
حضرت باری تعالیٰ جل شانہ کے اسماء وصفات ہین وہ سب یکسان ہین آور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء وصفات
بعض وجوہ مین خاص ہوتے ہین مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہین کہ یون التجا کرے
کہ ای قہار ای شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ ای غفار ای ارحم الراحمین مجھے بخشدے - ووالدا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونون کفر پر مرے ف یعنی زمانہ رسالت
واسلام سے پہلے زمانہ کفر مین مرے اور رافضی کہتے ہین کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح
نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہین ہو - قاری رح نے کہا اس کلام مین رد اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہو کہ والدین آپکے
ایمان پر مرے یا کفر پر مرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے انکو زندہ کیا پھر بمقام ایمان پر موت دی - اور مین نے اس مسئلہ کو
ایک مستقل رسالہ مین تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینون رسائل مین لکھا تھا یعنے خلاف قول امام اعظم رح
کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب وسنت وقیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور عجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہو کہ حنفیہ مین
سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو یہان امام اعظم نے کہا ہو انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے
لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہو جیسے گمراہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہی
کہ مصحف مین سے قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی - چھیل ڈالون ؛ اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے
مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجاے لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر کے لیس کمثلہ شئی وہو العزیز الحکیم لکھے اور
جیسے تبرے رافضی کا قول کہ مین اس مصحف سے بیزار ہون جسمین ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو - قاری رح نے لکھا کہ انبیاء
علیہم السلام تو ابتداء وانتہاء مین معصوم ہین اور سواے انبیاء علیہم السلام کے (وماسوائے ان امت کے جنکے لیے قطعی
جنتی ہونے کی بشارت ہی) باقی اولیاء وعلماء واصفیاء کی نسبت خاص کرکے ہم یہ قطعی علم نہین کہہ سکتے کہ وے
ایمان پر مرے ہین اگرچہ انسے کمال حالات وخوارق عادات ظاہر ہوئے ہون کیونکہ یہ تو مشاہدہ غیبی پر حکم ہو سکتا ہی
اور وہان مشاہدہ غیبی مستور رکھا گیا ہو - پھر ایک کلام طویل مین بہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان وارد
ہوئے ہین آنکے موافق ظنی گواہی دے کما فی الحدیث ہذا اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ وہذا اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار
انتم شہداء اللہ فی الارض - یعنی اس مردے پر تمنے بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ
مردہ تمنے اسپر برائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین مین اللہ تعالیٰ کے گواہ ہو - وابو طالب
عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافرا - اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مرا ف ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات
کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہان ابو جہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ای چچا کلمہ توحید کہدے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالیٰ کے یہان میرے پاس حجت ہو اور
اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ ای ابو طالب کیا تم ملت عبد المطلب سے پھر وگے اور یہ کلام وہان مکرر ہوا - ابو طالب

کہا کہ اے بھتیجے اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو مین یہ کلمہ کہکر تیری آنکھین ٹھنڈی کرتا ولیکن ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ
مین عبد المطلب کی ملت پر ہون اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واللہ لاستغفرن لک مالم انہ عنک
مین واللہ تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤن پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا ماکان للنبی والذین
آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم - اور بھی ابو طالب کے معاملہ مین
نازل ہوا قولہ انک لا تہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الآیہ - کما رواہ البخاری ومسلم - وقاسم وطاہر و
ابراہیم کانوا بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور قاسم وطاہر وابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ف قاسم اول پسر جن سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہے اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والدارقطنی نے بیان کیا کہ
ایک پسر عبد اللہ جنکو طیب وطاہر دونون کہتے تھے مکہ مین انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قبطیہ سے اور مدینہ
مین مدفون ہین - وفاطمۃ وزینب ورقیۃ وام کلثوم کن جمیعا بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور فاطمہ
وزینب ورقیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیان تھین ف سب بیٹیان واُنکی اولاد نے وفات پائی
سواے فاطمہ رض کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھین اور آپ کی نسل انھین سے رہی بوسطہ دونون
نواسے حضرت حسن وحسین کے اور آپ نے بحکم الہی عزوجل حضرت فاطمہ رض کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کی اُنسے اولاد حسن وحسین سردار شباب اہل جنت کے اور محسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزینب
ہوئی - اور امام ابو حنیفہ رح نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب مین نہین ذکر کیا اور مین مجمل لکھتا ہون کہ
مومنون کی مائین خدیجہ وسودہ وعائشہ وحفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزینب بنت جحش وزینب بنت خزیمہ اور میمونہ و
جویریہ وصفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تو وہ ہین کہ جنکے بارہ مین اختلاف نہین کہ نکاح مین اور بستر مین آئین اور نہ گذرین
کہ اُنکے سواے بھی ہین جنمین اختلاف ہین - ہذا تلخیص ما قال القاری - واذا اشکل علی الانسان شیء من دقائق
علم التوحید فینبغی لہ ان یعتقد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالی الی ان یجد عالما فیسألہ اور جب
کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیون مین سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یون اعتقاد کرے کہ جو اللہ
کے نزدیک صواب ہے مین نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرے - ولا یسعہ
تاخیر الطلب ولا یعذر بالوقف فیہ ویکفر ان وقف - اور اس شخص کو یہ گنجایش نہین ہے کہ عالم ربانی کے طلب
کرنے مین ڈھیل و دیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ مین توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کریگا
ف معنی توقف کے یہ ہین کہ اس مسئلہ مین بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ مین توقف کرتا ہون جب حل ہوگا
ویسا اعتقاد کرونگا - امام رح نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یون اعتقاد کرے کہ اس مسئلہ مین جو اللہ تعالی
کے نزدیک حق ہے مین نے اسکو مانا - واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہین
اور اعمالی مسائل مین توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے اور عقائد کی کتابون
مین جو باتین اکثر امامت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات واولاد طاہرات کا بیان ہے

انمین توقف مضر نہین ہی مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی مین منصوص ہی اگر
اسمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نعوذ باللہ من ذلک - پھر عقائد مین جو امور مذکور ہین اگر انسے مخالفت کی تو
گمراہ بدعتی ہی اور احکام شرعی مین اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہی اور امت کے لیے رحمت ہی - وخبر المعراج
حق فمن ردہ فھو ضال مبتدع - اور خبر معراج کی برحق ہی سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہی - ف یعنی حدیث
مین آیا کہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے مین معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانتک
اللہ تعالی نے چاہا مقامات اعلی مین عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہی ضرور ثابت ہی - ظاہر کلام دلیل ہی کہ امام رح کے نزدیک
جسطرح حدیث مین عروج آسمانون تک ثابت ہی وہ برحق ہی اس سے انکار گمراہی ہی - اور خلاصہ مین لکھا کہ جس شخص نے
معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اسنے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہی اور اگر
بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر نہوگا وجہ یہ ہی کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
قرآنی سے ثابت ہی اور وہ قطعی ہی اور معراج بیت المقدس سے آسمانون و آگے تک سنت سے ثابت ہی اور اسکی
روایت مین ظن ہی - اقول شیخ نسفی رح نے عقائد مین بھی معراج کو مفصل لکھا ہی ولیکن ظاہر کلام امام رح کا اشارہ کرتا ہی
کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جسطرح مشہور حدیث مین آیا ہی ولیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہی
قاری رح نے کہا کہ علماء نے انتہاے معراج مین اختلاف کیا ہی بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی ہی - وخروج الدجال ویاجوج وماجوج
وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسی علیہ السلام من السماء وانہ لعلم للساعۃ وسائر علامات یوم القیامۃ
علی ما وردت الاخبار الصحیحۃ حق کائن - اور دجال کا نکلنا - اور یاجوج وماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
غروب سے طلوع ہونا اور عیسی علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور یہ کہ عیسی علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہین اور
دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ مین وارد ہین سب برحق ہونے والے ہین - ف - قاری رح نے
شرح مین کہا کہ امام رح نے اس کلام مین علامات قیامت جمع کردیے ہین ترتیب سے بیان مقصود نہین ہی اور ترتیب
واقعات علامات کی اسطرح ہی کہ مہدی خلیفہ برحق پہلے تو حرمین شریفین مین ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس مین آوینگے
پھر وہان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کریگا پس عیسی علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر اترینگے اور دجال
کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰؑ کے وقت گلنے لگیگا جیسے پانی مین نمک گل جاتا ہی
پس عیسی علیہ السلام ومہدی رحمہ اللہ تعالی جمع ہونگے اور نماز قائم ہوگی پس مہدی رح عیسیٰؑ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہون
پس عیسی علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ عذر کرینگے کہ یہ نماز آپ کے لیے قائم کی گئی ہی پس آپ ہی امامت کیواسطے
اولی ہو اور عیسی علیہ السلام مہدی رحمہ اللہ کی اقتداء کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسی علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہین چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہی بقولہ علیہ السلام ولو کان موسی
حیا لما وسعہ الا اتباعی - یعنے اور اگر موسی زندہ ہوتے تو انکو سواے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجایش نہوتی -

اور لکہا کہ شرح عقائد مین ہی کہ اصح یہ ہی کہ عیسی علیہ السلام لوگون کو نماز پڑہاوین اور امامت کرینگے اور مہدی رح انکی اقتدا
کرینگے کیونکہ عیسی افضل وانکی امامت اولی ہی انتہی - قاری رح نے کہا کہ جو ہمنے اوپر بیان کیا اُس سے یہ خلاف نہین ہی
کما لا یخفی - مترجم کہتا ہی کہ مراد قاری رح کی یہ ہی کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اِس نماز مین عیسیٰ
اقتدا کرینگے اور باقی نمازون مین جیسا شرح عقائد مین ہی ہو سکتا ہی - مترجم کہتا ہی کہ علامات قیامت جو امام رح نے
بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت بڑی علامات ہین اور مین انشاء اللہ تعالی علامات صغری وکبری کے بارہ مین
مختصر لکہونگا - پہر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسی علیہ السلام چالیس سال زمین
مین ٹہہرینگے پہر مرینگے اور مسلمان لوگ انپر نماز جنازہ پڑہینگے اور دفن کرینگے - اور روایت ہی کہ عیسی علیہ السلام
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہی کہ صدیق اکبر وعمر فاروق
رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق وفاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے
درمیان ہونگے - اور لکہا کہ ایک روایت یہ کہ عیسی علیہ السلام زمین پر سات برس ٹہہرینگے - بعض نے کہا کہ یہی
اصح ہی اور پہلی روایت مین چالیس کے یہ معنی ہین کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اُترنے کے بعد سب مدت
چالیس ہی کیونکہ جب اُٹہائے گئے تو سات کم چالیس کے تہے - مترجم کہتا ہی کہ حاکم کی روایت مستدرک مین مروی
ہوا کہ وقت اُٹہائے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تہی اور مترجم نے اردو تفسیر مین قولہ تعالی اذ قال اللہ
یا عیسی انی متوفیک ورافعک الی الآیہ کی تفسیر مین اِس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہی - قاری رح نے کہا کہ بعد نزول
عیسی علیہ السلام کے اور قتل دجال کے پہر یاجوج وماجوج ظاہر ہونگے اور آخر ببرکت دعاے عیسی علیہ السلام کے
اللہ تعالی سب یاجوج وماجوج کو ہلاک فرما دیگا پہر بعد وفات عیسی علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب
مرجاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اُٹہا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث
حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہین کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا
روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالی کی کتاب قرآن پر ایک رات مین اسرا واقع ہوگا تو روے زمین پر
اُس سے کوئی آیت نہ رہیگی - بیہقی نے شعب الایمان مین ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑہو قرآن کو قبل
اسکے کہ اُٹہا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہین قائم ہوگی یہانتک کہ یہ قرآن اُٹہا لیا جاوے کہنے والون نے کہا کہ
یہ مصاحف اُٹہا لیے جاوینگے تو جو سینون مین ہی وہ کیونکر اُٹہایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انپر ایک رات مین پس
اِنکے سینون سے اُٹہا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اِس حال مین کہ کہینگے کہ ہم تو کچہ جانتے تہے پہر اشعار مین پڑ جاوینگے
قرطبی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہوگا کہ عیسی علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دین - مترجم
کہتا ہی کہ عیسی علیہ السلام ویاجوج وماجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج وعمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پہر حبشہ کے
ہدم کے قریب مومنین سب مرجاوینگے پہر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے واللہ تعالی اعلم واللہ یہدی من یشاء
الی صراط مستقیم - اور اللہ تعالی جسکو چاہتا ہی راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہی - چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واللہ یدعوا الی

دار السلام ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم یہان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد مین علامہ نسفی رح وغیرہ نے بعضے مسائل زیادہ کیے ہین لہذا بطریق ملحقات کے مترجم انکا ترجمہ کرتا ہو۔ اور عقائد نسفی وملحقات شیخ علی قاری وتکمیل الایمان محدث عبد الحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی سے نکالتا ہی اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول ودوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہی

ملحقات عقائد والفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری رح نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہی بدلیل قولہ تعالی ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآیۃ۔ یعنی علم نبوت مین نہ مال وفانیات مین۔ اور تفصیلی تفضیل مین کہا کہ یہ امر ظنی ہی اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے حبیب ہین۔ بعض علماء نے اسپر اجماع کا دعوی کیا ہی پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالی نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم وترمذی مین انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر۔ مین سردار اولاد آدم ہون قیامت کے روز اور فخر سے نہین کہتا۔ امام احمد وترمذی وابن ماجہ نے ابی سعیدؓ کی روایت سے زیادہ کہا کہ وبیدی لواء الحمد ولا فخر۔ اور میرے ہی ہاتھ مین لواء حمد ہوگا اور فخر نہین کرتا۔ وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ الا تحت لوائی وانا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر۔ اور نہین کوئی نبی اسروز خواہ آدم ہو یا اسکے سوا ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور مین اول وہ شخص ہون کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہین کرتا اور مین پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہون اور فخر نہین کرتا واضح ہو کہ جن احادیث مین انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے ممانعت ہی تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طور پر نہو کہ جس سے شان مین نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ تفضیل ایسے طور پر مت دو کہ باہمی جنبہ داری سے اور اپنی رائے سے ہو اور بیان جو کلام تفضیل مین ہو وہ نصوص سے ہی۔ دوم مسئلہ علو الٰہی از راہ مرتبہ کے ہی نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالی آسمان پر یا عرش پر ہی اور اسکے لیے علو مکان ہی وہ گمراہ ہوا اور قاری رح نے لکھا کہ ابو مطیع بلخی کی روایت امام ابو حنیفہ رح سے باطل ہی اور ابو مطیع مرد وضاع ہی اور شیخ امام ابن عبد السلام نے کتاب حل الرموز مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ اللہ تعالی آسمان مین ہی یا زمین مین ہی تو وہ کافر ہوا کیونکہ یہ قول موہم ہی کہ حق عز وجل کے لیے مکان ہی اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالے کے لیے مکان ہی وہ مشبہہ ہی انتہی قاری رح نے کہا کہ عز الدین ابن عبد السلام اجل علماء مین سے ہی اسکی نقل پر اعتماد ہی۔ اور شیخ ابو معین نسفی رح نے تمہید مین کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا مین آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تعبدی ہی۔ شارح علامہ سغناقی رح نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہی جو کہتا ہی کہ اللہ تعالی عرش پہ ہی سوم مسئلہ محبت وخلت اللہ تعالی کی اس شان سے ہی جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہی جیسے دیگر صفات ہین

بعض نے اسپر اجماع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الٰہی سے انکار کیا وہ جعد بن درہم ہی جسکو خالد بن عبد اللہ قسری امیر عراق و مشرق نے فتوی علماء وقت سے واسط مین بقرعید کے روز ذبح کر دیا۔ مسئلہ چہارم بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ ہین پھر نوحؑ و موسیٰؑ و عیسیٰؑ افضل ہین باقی انبیاء سے اور یہ پانچون اولو العزم رسل ہین۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ نووی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہی تمام اولیاء سے اور بہت سی قومین ولی کو نبی پر تفضیل دیتے ہین گمراہ ہوئین بگمان اسکے کہ موسی علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ ان لوگون کی گمراہی اظہر ہی ولیکن یہان ایک مسئلہ یہ ہی کہ نبی مین اسکی جہت نبوت افضل ہی یا جہت ولایت افضل ہی اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہی۔ اس سے دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہی اور یہ جہل عظیم ہی اور پیغمبر مین دو جہت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہی پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہین اسمین شک نہین ہی کہ اُس ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہین ہو سکتا ہی اور فیصلہ یہ ہی کہ نبوت ازلی فضل الٰہی ہی اور اللہ تعالے اپنی رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہین ہی۔ مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالی کے بندے معصوم ہین جو حکم اللہ تعالی کا ہوتا ہی جسطرح ہوتا ہی اُسکو اسی طرح کرتے ہین کھانے پینے جماع وغیرہ حوائج سے پاک ہین انکو نہ مذکر کہ سکتے ہین نہ مونث کہ سکتے ہین یعنی انکی شان سے نری و مادگی کی صفت نہین ہی۔ کما فی عقائد النسفی۔ مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبرئیل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء و علماء سے افضل ہین اور خواص ملائکہ مین سے جبرئیل افضل ہین اور عامہ ملائکہ عام مومنون سے افضل ہین کذا ذکر القاری۔ مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے مین کفر نہین بلکہ اسپر اثر مترتب ہونے کے اعتقاد مین یعنی اثر کو سحر کیطرف مستند کرنے اور اسپر عمل کرنے مین کفر ہی کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہی اور اسکے سیکھنے و سکھلانے مین تین قول ہین۔ جمہور کے نزدیک دونون فعل حرام ہین اور یہی صحیح ہی۔ دوم یہ کہ دونون مکروہ ہین و سوم یہ کہ دونون مباح ہین۔ مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ مین سے ہی بیان فرمایا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اجماع کیا ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر فاروق پھر عثمان رض پھر علی رض ہین پھر باقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان جو حدیبیہ مین واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انتہی کلامہ۔ اور یہی عبارت عقائد نسفی مین ہی اور حدیث ابو داؤد و ترمذی مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد ممن بایع تحت الشجرۃ۔ یعنی دوزخ مین نہین داخل ہوگا کوئی ان لوگون مین سے جنھون نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہی۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہی تو ظاہر ہی کہ جو انسے افضل ہین وہ بدرجہ اولی دوزخ مین نہ داخل ہونگے اور یہی اللہ تعالی ارحم الراحمین سے قوی امید ہی۔ مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین ہین جنھون نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہین دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہی

شیخ الاسلام محمد بن خفیف شیرازی رح نے کہا کہ تابعین مین کون افضل ہی۔ لوگون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے
ہین کہ سعید بن المسیب افضل ہین اور اہل البصرہ کہتے ہین کہ حسن بصری افضل ہین اور اہل کوفہ کہتے ہین کہ اویس قرنی سب سے
افضل ہین بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب یہی اہل کوفہ کا مذہب ہی کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ
سے روایت ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر التابعین رجل یقال لہ اویس
الحدیث یعنی تابعین مین سب سے بہتر ایک مرد ہی جسکو اویس کہتے ہین آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ
بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت مین افضل ہین علامہ قاری رح نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہین کہ امام ہمام
ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین مین افضل اور ائمہ فقہاء مین اکمل ہین انکے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن
حنبل ہین۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہی
پس اولاد فاطمہ رض وہی ذریہ طیبہ وعترت طاہرہ ہین کما فی الکفایہ۔ مسئلہ یازدہم۔ ولی کسی حال مین کبھی نبی کے درجہ تک
نہین پہونچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہین اور خوف خاتمہ سے مامون ہین اور وحی الٰہی عزوجل سے مکرم ومشاہدہ
ملائکہ سے مانوس ہین اور احکام پہونچانے اور لوگون کو ہدایت کرنے پر مامور ہین اور ولی مین چاہے کسی درجہ پر ہو ایسا
کوئی کمال نہین ہوتا جو انبیاء علیہم السلام مین نہو پس جو بعض کرامیہ سے منقول ہی کہ جائز ہی کہ ولی افضل از نبی ہو یہ قول
کفر والحاد وضلالت وجہالت ہی۔ ہان کبھی اس بات مین البتہ تردد ہوتا ہی کہ مرتبہ نبوت افضل ہی یا مرتبہ ولایت افضل ہی
بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونون مرتبہ سے متصف اور وہ ولی سے جو نبی نہین ہی افضل ہی۔ پس بعض نے کہا کہ
نبوت افضل ہی کیونکہ نبی مین مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہی اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہی اور موید اس قول کی
حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہی۔ اس سے
تعلیم وتکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہی لقولہ انما بعثت معلما۔ مین تو تعلیم ہی کرنیوالا
بھیجا گیا ہون وقد قال تعالی ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم۔ اس سے بھی
ظاہر ہی بعثت تعلیم کتاب وحکمت ہی اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی مین اسکی نبوت سے افضل ہی باین خیال یہ بات
کہی کہ ولایت عبارت معرفت الٰہی سے ہی اور اللہ تعالی کے نزدیک قرب وکرامت ہی اور نبوت کا مرتبہ انکے نزدیک اللہ تعالی
واسکے بندون کے درمیان سفارت ہی کہ احکام الٰہی انکو پہونچا دیے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگون نے
غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ ولی کو ہمنشین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پورے
کرتا ہی اور ان لوگون نے یہ نجانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مقام جمع الجمع حاصل ہی بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصفیاء
کو حاصل ہوتا ہی اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہی کہ کثرت انکے واسطے وحدت سے پردہ نہو سکے اور وحدت مین بھی کثرت
دیکھتے ہین اور یہ مقام بہ نسبت صرف توحید کے بہت اعلی ہی اور عوام کو صرف توحید حاصل ہی اور یہ جو بعض صوفیہ نے
کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہی معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہی۔ مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک
کہ عاقل بالغ ہی کبھی ایسے مقام پر نہین پہونچتا کہ اس سے امر ونہی یعنی اللہ تعالی کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے بقولہ تعالی واعبد ربک حتی یاتیک الیقین مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعضے اباحیہ فرقہ کے اسطرف گئے ہین کہ بندہ جب انتہاے محبت کو پہونچ گیا اور غفلت سے اسکا قلب صاف ہوگیا اور اسنے ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالی اسکو دوزخ مین داخل نہین کریگا - اور بعضے اباحیہ اسطرف گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہین اور اسکی عبادت یہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے - قال القاری رح یہ سب کفر و زندقہ و الحاد و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجۃ الاسلام رح نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافرون کے قتل سے بہتر ہے اور یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت مین پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے بعض محققین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ تکلیف ماخوذ از کلفت بمعنی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت مین لذت ہوتی ہے اور اسکا قلب طاعت مین کھل جاتا ہے اور اسکا شوق و نشاط بڑھتا ہے - اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات مین افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولی ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد و جنت مین اختیار دیا جاتا تو مین مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالی ہے اور جنت حظ نفس ہے اسی واسطے بعض اولیاء نے دنیا مین دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت مین حاضر رہین باوجودیکہ عقبی مین حصول مشاہدہ ہے - مسئلہ سیزدہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہینگے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہو یعنے متشابہات مین بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے - پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جنکو کچھ تعلق نہین ہے صرف باطنیہ و ملاحدہ اسکے مدعی ہین تو یہ الحاد و زندقہ کفر ہے - اگر کہا جاوے کہ تمھارے یہان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہین تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہین کہ نصوص اپنی ظاہر عبارات پر ہین اور ان ائمہ نے اسمین بہت تاکید و تشدید فرمائی ہے ہان یہ کہتے ہین کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سواے انمین بعض اشارات ہین تو یہ کمال ایمان اور جمال عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجۃ الاسلام سے منقول ہے کہ قولہ علیہ السلام لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب - مین اشارہ ہے کہ اللہ تعالی کی رحمت ایسے دل مین نہین سماتی جسمین درندگی کی صفت راسخ ہو - مسئلہ چہاردہم دیدار حق سبحانہ تعالی دنیا مین چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہین ہے - علامہ علی قاری رح نے کہا کہ ائمہ اہل سنت والجماعت نے اجماع کیا ہے کہ دیدار الہی جل شانہ دنیا و آخرت مین از راہ عقل جائز ہے یعنے عقل کے نزدیک کوئی دلیل محال ہونیکی قائم نہین - اور آخرت مین مومنون کے واسطے بدلیل سمعی و نقلی واقع ہے - رہا دنیا مین اسکا جواز شرعی تو اکثرون نے ثابت کیا دیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج مین اور شرح عقائد مین ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بفواد دیکھا ہے - صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت مین جو کوئی دعوی کرے کہ مین نے اللہ تعالی کو دنیا مین بچشم بصر دیکھا تو گمراہ جھوٹا ہے اور شیخ ابو سعید خزار و سید الطائفہ جنید رح نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اوسنے اللہ تعالی کو نہین پہچانا اور قونوی رح نے اسکو اپنی شرح مین مقرر رکھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی وعقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ دیدار عیان اس دنیا مین ممتنع ہی کیونکہ یہ دار فنا ہی اور آخرت دار بقا ہی لیکن دنیا مین علماء کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہی اور دوسری قوم کو اس سے اعلی عین الیقین ہی چنانچہ انمین سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی - بالجملہ امت متفق ہی کہ دنیا مین دیدار بعین نہین ہی سواے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ مین اختلاف شب معراج مین ہی اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ اولیاء کو دنیا مین دیدار الٰہی نہین حاصل ہوتا ہی شیخ ابن الصلاح شافعی و ابو شامہ نے کہا کہ بیداری مین دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیجاوے کیونکہ اس سے تو موسی کلیم اللہ علیہ السلام روک دیے گئے - اور ایسا ہی کواشی رح نے کہا ہی اور علامہ اردبیلی رح نے انوار فقہ شافعی مین لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ مین دنیا مین اللہ تعالی کو عیانا دیکھتا ہون یا بلا حجاب مجھسے کلام فرماتا ہی تو یہ کفر ہی انتہی - قاری رح نے اس طرف میل کیا کہ ضلالت و گمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکفیر سے پرہیز کیا جاوے - مسئلہ پانزدہم خواب مین دیدار الٰہی عزوجل اکثرون کے نزدیک بدون کیفیت وجہت و ہیئات کے جائز ہی - امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات ہین اور حدیث مین دیدار الٰہی سبحانہ تعالی کا خواب وارد ہی - مترجم کہتا ہی کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور بعض نسخہ کتاب مین حسن صحیح ہی اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہی اور شیخ ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین بعضے ائمہ حفاظ سے تضعیف و اسانید کی تجریح کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کر کے تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہی قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشاہدہ قلبی ہی جو کسی کے اختیار مین نہین سواے انکار کی کوئی وجہ نہین ہی - امام رازی رح نے تاسیس التقدیس مین کہا کہ جائز ہی کہ پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب مین دیکھے کسی مخصوص صورت مین انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالی سبحانہ کے واسطے عقبی مین تجلیات صوری ہین لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالی نے فتاوی مین اس سے منع کیا اور بعضے علماء فخام سے تائید نقل کر کے منع کو قوی کیا - مین نے مرقاۃ شرح مشکوۃ مین اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا - مسئلہ شانزدہم عقائد نسفی وغیرہ مین ہی کہ مقتول اپنی اجل مقدر پر مرتا ہی - معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہی بلکہ علم الٰہی مین بندہ کی ایک اجل معلوم و مقدر رہی و لقد قال تعالی فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون - اور قاتل نے ایسے فعل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالی موت پیدا کرتا ہی لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھا لے تو قاتل النفس ہی - پس واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالی نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر و اجل مقدر کر دی ہی بقولہ تعالی خلق کل شیء فقدرہ تقدیرا - وقولہ

انا کل شیء خلقناہ بقدر - وقولہ تعالی ولن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا - وقولہ تعالی ما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ کتابا موجلا - اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مقادیر خلق کو آسمانون و زمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہی اور اسکا عرش پانی پر تھا - رواہ مسلم فی صحیحہ - اور ابن مسعود رضی کی حدیث مین ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا پر فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی سے سوال کیا دربارہ آجال مضروبہ و ایام معدودہ و ارزاق مقسومہ کے کہ نہین تعجیل فرماویگا قبل اسکے وقت کے اور نہین تاخیر کریگا

میعادین مقررہ ۱۲ — دن گنے ہوئے ۱۲ — رزق بٹے ہوئے ۱۲

کسی کو اُسکے وقت حلول سے اور اگر تونے اللہ تعالی سے دعا کی ہوتی کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر سے بچادے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا - والحدیث فی صحیح مسلم - بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے اور اللہ تعالی کے علم مین مقدر ہے اور اسنے پورا کردیا ہے کہ یہ مثلاً بسبب مرض مریگا اور وہ بسبب قتل اور یہ بہدم دیوار اور وہ بغرق مثلاً اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزہر یا اسہال مریگا - پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مربوب داخل تحت تدبیر الٰہی ہے اور دین اسلام مین بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات مین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی کے ساتھ ہین اور اہل سنت والجماعۃ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اِس اجماع کو نقل کیا ہے - پھر روح مرتی ہے یا نہین - دونون قول دو گروہ کے ہین اور صحیح قول اِس گروہ کا کہ نہین مرتی ہے وہ بعقار کے لیے مخلوق ہے اور ابدان مرتے ہین اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہین جنمین بعث حشر سے عذاب و ثواب کا بیان ہے - اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہین اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے - اول تعلق روح کا بدن سے مان کے پیٹ مین جس حال مین جنین تھا - دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے نکلتا ہے - سوم تعلق اِسکا بدن سے نیند کی حالت مین کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے - چہارم اِسکا تعلق عالم برزخ مین کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہوگئی اور علیحدہ مجرد ہوگئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہین چھوڑا ہے کہ کچھ بھی بدن کی طرف التفات نہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اِسکو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہین تو وہ لوگون کی جوتیون کی آواز سنتا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے یہ نہین سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہوجاتی ہے - پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہوگا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اِسکے ساتھ مین دائم ہے موت و فنا کے قابل نہین ہے - اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا ورود بدنون پر ہے اور ارواح تابع ہین اور احکام برزخ کا ورود ارواح پر ہے اور بدن تابع ہین اور احکام حشر و نشر کا ورود ارواح و اجسام دونون پر ہے - مسئلہ یازدہم کافرون پر بھی دنیا مین اللہ تعالی کی نعمتین ہین مانند حواس و صحت وغیرہ کے ولیکن جب اِن نعمتون سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت مین اسپر عذاب ہین پس دنیا کی راہ سے نعمت ہین اور آخرت کی راہ سے نقمت ہین - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نعمتین اپنی ذات سے نعمت ہین اگرچہ کافر کے حق مین سبب عذاب و نقمت ہین - مسئلہ دوازدہم - اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہین یعنی جیسے ہم لوگون پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالی جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے - معتزلہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق مین بہتر ہو وہ اللہ تعالی پر واجب ہے اِسکے خلاف نہین کرسکتا - یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالی کی شان والی ہے کہ مخلوق حقیر اِسکی جناب عز و جل مین ایسا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت مین خرابی مین ہے پیدا نہ کرسکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے - علاوہ برین جب اصلح واجب ہوا تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالی پر واجب تھی تو اللہ تعالی کا اِسپر کچھ احسان و منت نہین ہے حالانکہ اللہ تعالی نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

ف روح مخلوق ہے

ف روح باقی ہے

يمن عليكم ان هداكم الآیہ یعنے بلکہ اللہ تعالی تم پر منت و احسان کرتا ہے کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ - علاوہ برین دعا کرنا
اللہ تعالی سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و مفلسی دور کرنے اور آسایش و راحت دینے وغیرہ
کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق مین کیا وہ سب بہتر تھا تو اللہ تعالی پر اسکا ترک کرنا واجب
ہے - غزالی رح نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت مین پیدا کرے اور اس دار محنت مین کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری
وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہین کہ کچھ بھی پوشیدہ نہین ہین بلکہ بہت سے
اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر البطلان ہین اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھون نے راہ رسالت و
منہاج نبوت مین قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبیعت ان معارف الٰہیہ متعلقہ ذات و صفات الٰہی سے بوجہ قیاس
مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی مین پڑگئی - اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالی جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
والا اسپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہین تعالی اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد
نسفی وغیرہ مین ہے کہ اللہ تعالی جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالی ضلالت
کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سواے اسکے درحقیقت خالق کوئی نہین ہے - مسئلہ بستم
جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالے
حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے
وہ اللہ تعالی ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونون رزق ہوئے بقولہ تعالی ما من دابۃ فی الارض
الا علی اللہ رزقہا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالی نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پاویگا اور ممتنع ہے کہ اسکا رزق دوسرا
کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے - مسئلہ بست و یکم - تمام امت کا اجماع ہے
کہ وعدہ و وعید دو قسم ہین وعدہ یعنے ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالی نے فرمایا اسمین خلاف نہین ہے رہا وعید
یعنے عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اسمین درگذر کرنا کرم ہے اور محققین نے کہا کہ وعید مین بھی خلاف نہوگا کیونکہ
قول تبدیل ہوجائیگا وقال تعالی ما یبدل القول لدی الآیہ یعنی کسی قول مین خلاف و تبدیل نہین ہے خواہ وعدہ ہو یا
وعید ہو - مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کیا ہو جائز ہے مولانا عصام الدین
رح نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کی صورت مین صغیرہ مغفور رہین بدلیل قولہ تعالی ان تجتنبوا
کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاٰتکم الآیہ - یعنی اگر تم کبائر منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیات کو بخشدینگے
اور قاری رح نے اس قول کو منظور نہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت مین یہ ہین کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم طاعات
سے تمھاری سیات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیات - اور بدلیل احادیث جو گناہون کے
کفارہ ہونے مین وارد ہین - اقول اسکا مآل آخر وہی ہے جو شیخ عصام رح نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رح نے
عقائد مین اس امر کیطرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی مین اسکی تصریح کردی اور شاید
نفعہ اس باب مین یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا تیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت ناہموار ہے لہذا صغیرہ

خوف عقاب ہی واللہ اعلم بالصواب یہ مسئلہ بست وسوم - زندون کی دعا سے جو مردون کے حق مین ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردون کو واسطے مردون کے نافع ہی - اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہی ولیکن معتزلہ نے خلاف کیا اور اہل گمراہون کا اعتبار نہین ہی اور احادیث صحیحہ بہت ہین کہ جنمین اموات کے لیے دعا آئی ہی اور احادیث زیارت واستغفار معروف ہین خصوصاً نماز جنازہ مین دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے متوارث متواتر ہی اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہی سو اگر اموات کے لیے اسمین نفع نہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہین جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہین کقولہ تعالی رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا - وکقولہ تعالے

رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات الآیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالی ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان الآیہ - اور سعد بن عبادہ رض سے مروی ہی کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی مان مرگئی تو کون صدقہ افضل ہی آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رض نے کنوان کھودایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہی رواہ ابو داؤد والنسائی - بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ اموات کو ثواب پہونچتا ہی اب یہان تین چیزین ہین ایک دعا واستغفار دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونون مین کچھ خلاف نہین کہ اموات کو نافع ہین - سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسمین خلاف ہی - تو نووی رح نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہی کہ آدمی مختار ہی کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اسطرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو احیاء کے ثواب دینے سے ثواب پہونچ جاتا ہی پھر امام ابو حنیفہ رح وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رح کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ مین اور حج مین پہونچتا ہی - اور جب قبر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہی اقول کیونکہ میت انکے نزدیک سنتے ہین - اور شافعی رح نے کہا کہ قرارت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہین ہین انکا ثواب نہین پہونچتا ہی اور امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہونچتا ہی - اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو احیاء کی سعی سے دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی اقول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی ایک یہ کہ میت اپنی زندگی مین اسکا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنوان ضرورت کے مقام پر کھدوا گیا یا مسافر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقت یا مدرسہ و مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین مین تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صالح اپنے حق مین دعا کرنیوالا چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہی - پھر شارح نے کہا اور دوم مسلمانون کی دعا و استغفار اسکے حق مین ہو اور صدقہ دین اور اسکی طرف سے حج ولیکن محمد بن حسن رح سے مروی ہی کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہی اور حج اسی کا ہوتا ہی جس نے حج کیا اور عامہ علماء کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہی اور عبادات بدنیہ مین مانند روزہ و نماز و قرات قرآن و ذکر کے اختلاف ہی پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و جمہور سلف کا یہ ہی کہ میت کو اسکا ثواب پہونچتا ہی اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہی کہ نہین پہونچتا ہی - اور بعضے مبتدعین متکلمین مین سے اسطرف

گئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہین پہونچتا اور یہ قول بدلیل کتاب وسنت باطل ہی اور اس بدعتی نے استدلال
کیا بقولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی یعنی اور نہین انسان کے لیے مگر وہی جو اسنے سعی کی - تو یہ استدلال
صحیح نہین کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہی جو اسنے سعی کی اور یہ نہین ہی کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے
نفع نہیں ہی اور ان دونون باتون مین کھلا ہوا فرق ہی پس اللہ تعالی نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہین مگر اپنی سعی کا
اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہی تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالی نے
یہ نہین فرمایا کہ نہین نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے - اول دنیا مین خود ظاہر ہی کہ ہدیہ سے آدمی کو نفع ہوتا ہی حالانکہ
وہ دوسرے کی ملک وسعی تھی جو اسنے ہدیہ کردی وحاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہی کہ دو آدمیون نے مثلاً اپنے
اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہی اور یہ نہین ہوسکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہوجاوے پھر
ظاہر ہی کہ جو ہر ایک نے ملک واجرت حاصل کی ہی چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کردے - اور لکھا کہ ثواب عبادت
مالی پہونچنے کے دلائل مین سے حدیث جابر رض ہی کہ مین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز
پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوے تو ایک کبش آپ کے حضور مین لایا گیا پس آپ نے اسکو ذبح کیا پس کہا کہ
بسم اللہ واللہ اکبر اللہم ہذا عنی وعمن لم یضح من امتی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی اور حدیث دو کبش ؑ الی حسین
ایک کو فرمایا کہ اللہم ہذا من امتی جمیعا اور دوسرے مین فرمایا کہ اللہم ہذا عن محمد وآل محمد - اس حدیث کو امام احمد نے
روایت کیا اور قربانی مین قربت تو اراقۃ الدم ہی اور اسی کو آپ نے غیرون کے واسطے کردیا اور کہا کہ یون عبادت
بدنی کا حکم ہی کہ عبادت حج بدنی ہی اور اسمین مال کچھ رکن نہین ہی بلکہ وسیلہ ہی تم نہین دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہی
جبکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہی یعنی حج مرکب از مالی وبدنی
نہین بلکہ محض بدنی ہی جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رح مین سے ایک جماعت نے تنصیص کردی ہی - قاری رح
نے کہا کہ یہ صحیح نہین ہی اسواسطے کہ صحت بدن کے وجوب ادار کے واسطے شرط ہی اور اسی سے مریض پر غیر سے
حج کرا دینا یا وصیت کرنا شرط ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ اعتراض مین خوب نہین سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی مین صحت بدن شرط ہی
جیسے نماز جمعہ وغیرہ پھر وجوب ادا مین صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہین ہی فافہم - پھر قاری رح
نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا میت وغیرہ کو بدون اجرت کے میت وغیرہ کو پہونچتا ہی ولیکن اگر میت نے وصیت
کی ہو کہ اسکے مال مین سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہی کیونکہ یہ اجرت
کے معنی مین ہی کذا فی الاختیار شرح المختار - قاری رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہی کہ طاعات پر اجرت مقرر کرنا نہین جائز ہی
ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرتا ہی یا تعلیم کرتا یا سکھاتا ہی کچھ مال بغرض اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے
کی طرف سے از جنس صدقہ ہی پس جائز ہی - پھر قبرون کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ ومالک واحمد کے نزدیک
مکروہ ہی کیونکہ یہ بدعت ہی کہ سنت وارد نہین ہوئی ہی اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن رح کا ہی
کہ مکروہ نہین ہی بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ انھون نے وصیت کی تھی کہ میری قبر پر وقت دفن

کے شروع وخاتمہ سورۂ بقر پڑھا جاوے واللہ تعالی اعلم - مترجم کہتا ہو کہ مضمرات مین لکھا کہ محمد بن الحسن رح کا قول اصح ہو لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہین ہوگا تاوقتیکہ کسی معتمد مین نہو - اور ذخیرہ کے فصل قرأۃ القرآن مین ہو کہ امام ابو بکر محمد بن الفضل سے روایت ہو کہ فرمایا کہ مقبرہ مین قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہو کہ جب جہر سے ہو اور اخفار کے ساتھ پڑھنا روا ہو اگرچہ ختم کردے اور شیخ ابو اسحق حافظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا پڑھنا مقابر مین روا ہو خواہ جہر سے ہو یا اخفار سے ہو اور سواے سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے - اور قاضیخان مین لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہوگا تو پڑھے اور اگر یہ نیت نہین تو اللہ تعالی قرأت قرآن کو سنتا ہو جہان کہین ہو - انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہو اور اوجہ قول امام محمد بن ابراہیم رح ہو واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن وکلمہ وغیرہ پڑھتے ہین اور اسمین یہ امر زیادہ مکروہ ہو کہ کچھ لوگ مجتمع ہوکر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہو اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہین اور بنا بر اصل حنفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہو بقولہ تعالی اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - اور جس نے کہا کہ سب اگر قرارت مین مشغول ہون تو مضائقہ نہین ہو تو وارد ہوگا کہ بنا بر قول شافعی رح کے امام قرارت فاتحہ مین مشغول ہو اور مقتدی قرارت فاتحہ مین مشغول ہون کچھ مضائقہ نہین ہو بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہین کہا ہو کیونکہ یہ مناقض اصل ہو اور مخالف آیت - وتمام البحث فی الجنائز - مسئلہ بست وچہارم قاری رح نے لکھا کہ جائز نہین کہ کہا جاوے کہ کافر کی دعار قبول ہوتی ہو یہ مذہب جمہور کا ہو بقولہ تعالی وما دعاء الکافرین الا فی ضلال - یعنی کافرون کی دعار ضائع وخاسر ہو کچھ نافع نہین ہو اور قاری رح نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص عقبی کے ساتھ ہو تو امر دنیا مین کافر کی دعار قبول ہونے کو منافی نہین ہو چنانچہ ابلیس کی دعا قبول ہوئی اور مہلت دی گئی اور حدیث مین ہو کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہو اگرچہ وہ کافر ہو اور الشیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اسطرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا جائز ہو اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے پھر قاری رح نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ وصاحبین نے کہا کہ مکروہ ہو کہ آدمی یون کہے کہ مین تجھسے دعا کرتا ہون بحق فلان یا بحق انبیا ورسل یا بحق بیت الحرام وماننداسکے اسواسطے کہ کسی کا اللہ تعالی پر کچھ حق نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ اسکو عقائد مین بھی لیا ہو اور بحرمت فلان وغیرہ دیگر الفاظ مرحم سے کہنا چاہیے - مسئلہ بست وپنجم جن مین سے جو کافر ہو بالاجماع وہ عذاب جہنم سے سزا پاویگا لقولہ تعالی لاملئن جہنم من الجنۃ والناس الآیہ اور قولہ تعالی لقد ذرأنا لجہنم کثیرا من الجن والانس الآیہ - اور جن مین سے مسلمان کو ثواب جنت ہو یہ امام ابو یوسف وامام محمد رح کا قول ہو اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی یہی قول ہو ولیکن امام ابو حنیفہ رح نے انکی کیفیت ثواب مین توقف کیا ہو - اور ملائکہ کو عقاب نہین ہو اسپر اجماع ہو - مسئلہ بست وششم شیاطین کا تعرض بشر کو دینی امور مین ہوتا ہو اور اسمین معتزلہ وغیرہ جاہلون کا خلاف گمراہی ہو - قاری رح نے لکھا کہ وے ہمکو دیکھتے ہین اور ہم انکو نہین دیکھتے ہین اسمین یہ حکمت ہو کہ وے جس صورت آتشی قبیح پر مخلوق ہین اگر ہم دیکھین تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کردیے گئے اقول بلکہ حکمت الٰہیہ اس حسن نظام پر ہو

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محول کر دینا بہتر ہے اور لکھا کہ ملائکہ ایسے نورانی حسین صورت پر ہین کہ انکے دیکھنے سے ہماری ارواح کو انھین کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ بست و ہفتم اللہ تعالی نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے حور و قصور و انہرین و درخت وغیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و حمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہین اور ظواہر نصوص کو پھیر کر فرقہ باطنیہ جن باتون کا دعوی کرتے ہین وہ الحاد و گمراہی ہے کمافی النسفیہ وغیرہ۔ مسئلہ بست و ہشتم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسفیہ مین مذکور ہے اور اسکی دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہین مانتے ہین خواہ ہماری عقل مین نہین آتی یا ہماری خواہش نہین ہے تو اسمین کچھ شک نہین کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو مانے ولیکن اسکے معنی مین تاویل کرے کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہین تو ایسی صورت مین تکفیر مین اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات محکمات ہین اور انمین تاویل کو گنجایش نہین ہے جیسے فرضیت نماز و زکوۃ مثلا تو انکے انکار سے کفر ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس طریقہ سے نہو بلکہ صرف اپنی راے و قیاس اور دعوی عقل سے ہو جیسے سابق مین باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ مین نیچری فرقہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے باوجود انکی نسبت رفض بد کیا تو یہ کفر ہے۔ مسئلہ بست و نہم عقائد نسفیہ مین ہے کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ معنی یہ ہین کہ کسی معصیت کو معصیت جانکر پھر اسکو حلال کہنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ بہت سے معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہین کہ یہ اسلام مین معصیت ہین ولیکن کسی نے غلبہ شہوت مین یا کسی طور پر انکا ارتکاب کیا اور وہ جانتا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہین ہے اور اگر اسنے ان معاصی مین بدون شرعی دلیل اور بدون قوت اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی راے سے بخواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہین اور وہ بھی معصیت کا حلال کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ مین مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل مین کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہین ہے اور اگر مدعی ہوا تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون۔ اور بہت سے معاصی اجتہادی ہین یعنی اللہ تعالی نے جن بندون کو علماے ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوگئے ہین تو اللہ تعالی نے ان عملی باتون مین اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماے قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندون کو جو عالم ہین ثواب جمیل عطا فرمایا کہ انھون نے کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالی و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوے اور دعا کرتے ہوتے کہ الہی مجھ بندے کو خطا سے بچائیو اور عذاب فرمائیو کہ شاید مین پوری کوشش نہ کر سکا ہون یا مجھسے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالی اسکو ثواب جمیل عطا فرماتا ہے اور دوم یہ کہ عام لوگون کو اسمین آسانی ہے اور اختلاف ان احکام مین جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہے عین رحمت ہے کیونکہ تمام واقعات کا حکم قرآن مجید مین بداہۃً نہین مذکور ہے اور کوئی فعل ہو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہی تو استنباط مین اجازت صاف ہی اور اختلاف رحمت باری تعالی بہت عظیم ظاہر ہی پس ان معاصی
اجتہادی مین اگر اسنے عالم کا حکم حاصل کرکے معلوم کرلیا کہ یہ فعل معصیت ہی پھر اسکو حلال کیا تو اسنے کفر کیا اور اگر
ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالی کے دین مین اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے
نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اُسنے حکم نکالا کہ مباح ہی تو دونون اپنے اعتقاد پر ٹھیک ہین ہان اگر پہلا شخص باوجود
اس یقین کے کہ شرع مین مکروہ تحریمی ہی اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مباح ہی اسکو
مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے
چوک ہوگئی ہی اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر
نہوگا - قاری رح نے اس مسئلہ مین بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہی کیونکہ جب
کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہی لہذا مترجم اس مسئلہ خاص کو قاری رح وغیرہ کی توضیحات سے خاتمہ
عقائد مین لکھیگا انشاء اللہ تعالی - مسئلہ سی ام در معرفت فعل الٰہی سبحانہ تعالی - عقائد نسفیہ مین ہی کہ اللہ تعالی کے
فعل کے واسطے غرض نہین ہی - معنی یہ ہین کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہی تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہی جس حاجت
کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہی تو اللہ تعالی جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہی اور قطعی دلیل اسپر عقلاً یہ کہ حاجت
نقص ہی کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رفع ہو اور احتیاج غیر کی جانب منافی کمال ہی اور اللہ تعالی کامل الصفات
بے احتیاج بدون تغیر ہی پس اسکے افعال بغرض نہین ہوسکتے ہین لہذا قال تعالی ان اللہ لغنی حمید - اللہ تعالی
بالکل غنی بے احتیاج محمود ہی - یہ وہم نہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بیفائدہ ہونگے - ہرگز نہین بلکہ ہر فعل اسکا سراسر
حکمت کاملہ اور کامل النفع ہی اور یہ سب خلق کیطرف راجع ہین اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت
کرکے یکسان ہی لہذا خلق کا کوئی حق اسپر نہین ہی بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہی اور اسکے سوائے کوئی حاکم
نہین ہی - مسئلہ سی ویکم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ مین مومن ہون کیونکہ معنی
ایمان کے یہی ہین اور بندے مامور ہین کہ مومن ظاہر ہوکر مومنون کی جماعت مین شامل ہون تاکہ انکے ساتھ
محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتتے جاوین اور یون نہ کہے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون
کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سکتا ہی مومنون کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کس حال مین ہی - ہان اگر
اس سے کوئی کافر پوچھے کہ اب تم اللہ تعالی کے فلاح پانے والے بندون مین سے ہوگئے اور اللہ تعالی کے
مقبول ہونے یا خاتمہ تمہارا گروہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ہی تو یہ امور غیب ہین انہین انشاء اللہ تعالی کہنا
جائز ہی - مسئلہ سی و دوم - از نسفیہ آنکہ ایمان یاس مقبول نہین ہی - یعنی سکرات موت و معائنہ احوال آخرت
کے وقت ایمان لانا قبول نہین ہی کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہین ہی اور اسوقت تو خواہمخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن
اسکو کچھ نفع نہین ہی اور اسپر تمام امت متفق ہی کہ ایمان الباس مقبول نہین ہی - بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت الباس
کے مقبول ہی اور یہ غلط وہم ہی توبہ بھی مقبول نہین ہی بدلیل قولہ تعالی ولیست التوبۃ للذین یعملون السیات

حتی اذا حضر احدہم الموت قال انی تبت الآن الآیہ پس ایمان وتوبہ کوئی وقت الباس مقبول نہین ہی - اور واضح ہو یہ ہی
کہ وقت یاس وہ ہی کہ غرغرہ لگ جاوے اور زیست سے یاس ہوجاوے کہ وہی مردہ پر وقت ظہور آخرت ہوجاتا ہی جسکو
لوگ گھبرا لگنے کا وقت دیکھتے ہین - قال المترجم گویا کہ روح کے جزم علوم وعقائد وکمالات کے لیے یہ جسم ہی اور حلق پر
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی ونظری مشاہدہ ہی نہ اثر ونقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
خالی ہی اور جاننا بیفائدہ ہی فافہم واللہ تعالے اعلم - مسئلہ سی وسوم - از عقائد نسفیہ - واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر
اور شریعت الٰہی تعالی سے ٹھٹھول کرنا کفر ہی اور کلمہ کفر کے ساتھ ہزل ودل لگی کرنا کفر ہی اور جو نشہ مین مست ہو
اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا - مسئلہ سی وچہارم - از نسفیہ اللہ تعالی سے نڈر ہونا کفر ہی اور اللہ تعالی سے
مایوس ہوجانا بھی کفر ہی - اول بدلیل قولہ تعالی ولا یامن مکر اللہ الا القوم الخاسرون - یعنی اللہ تعالی کے برتاؤ سے
جسکا انجام وحکمت پوشیدہ ہی اترا کر نڈر ہوجانا اور یہ سمجھ لینا کہ ہم بیخوف ہون یہ کافرون ہی کا کام ہی اور دلیل دوم
قولہ تعالی ولا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون - یعنی اللہ تعالی کی رحمت سے مایوس نہین ہوتے مگر وہی جو
کافر ہین - مومن ہرچند گناہگار ہو اسکو رحمت الٰہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہی کہ توبہ سے بخشدے اور اگر
توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہی کہ جیسا ایمان لایا ہی وہ قادر مختار اسکو فضل وکرم سے بخشدے اور آخر اسکو اپنی رحمت
مین داخل فرمادیگا لہذا عقائد نسفیہ مین لکھا کہ خوف وامید کے درمیان ایمان ہی - قال تعالی اعلموا ان اللہ شدید العقاب
وان اللہ غفور رحیم - خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالی سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالی بڑا بخشنے والا رحمت کرنیوالا ہی -
خوف اسقدر رہنا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ مین ہی ہون
اور اگر حدیث کا بیان سنے کہ اللہ تعالی نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
بخشدیا تو امید کرے کہ شاید وہ مین ہی ہون - مسئلہ سی وپنجم - از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہی اور کبھی ٹھیک
حکم پا جاتا ہی - قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اسمین چار احتمال ہین اول یہ کہ اس مسئلہ مین اللہ تعالی
کی طرف سے کوئی حکم معین نہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہون اور
مسئلہ مین ہر ایک کے اجتہاد مین دوسرے مجتہد سے مغائر حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ مین
چار حکم ہوے اور چارون حق ہوے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہوئی - اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی
تو علیم ہی اور اسکا علم صفت ازلی ہی اسکے علم مین تو ضرور معلوم ہی پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہین ہوسکتے
ہین جواب یہ کہ عبارت مین سہولت کردے ورنہ مراد یہ ہی کہ اللہ تعالی کو معلوم ہی کہ اسکے بندون مین کسقدر بندے
آخر زمانہ تک اس واقعہ مین اجتہاد کرینگے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلینگے لیکن واضح رہے کہ یہ احتمال اسوجہ سے
ضعیف ہی کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونون ایک ہی
چیز کی شان سے غیر معقول ہین - پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہی کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہی ولیکن
اللہ تعالی کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہین ہی بلکہ ایسی یہ حالت ہی جیسے کوئی اچانک کہین سے دفینہ پا گیا

مترجم کہتا ہی کہ یہ قریب باطل ہی بدلیل قولہ تعالی وَالذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا - کیونکہ جہاد فی اللہ عام ہی کہ قتال کفار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہین اور کمتر اس سے نہین کہ ہمارے دعوی کے لیے دلالت یا اشارت نص ہی - احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہی اور دلیل قطعی ہی - اقول دریافت ہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہی اگر یہ مراد ہی کہ اصول احکام شرعیہ مین اسکی دلیل قطعی موجود ہی اگرچہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اسمین شک نہین ہی ولیکن کلام مجتہد کے معلوم ہونے مین ہی اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو وعلی ہذا یہ احتمال اور چہارم احتمال درحقیقت واحد ہین چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہی کہ حکم معین ہی اور اسپر دلیل ظنی ہی - اقول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار فہم مجتہد کے ہی ورنہ اللہ تعالی کے نزدیک قطعی معلوم ہی پھر قاری رح نے کہا کہ ان احتمالات مین سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہین اور مختار یہ ہی کہ حکم معین ہی اور اسپر دلیل ظنی ہی اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا ولیکن مجتہد کو اللہ تعالی نے فضل عمیم سے اس امر کا مکلف نہین کیا ہی کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہی اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے معذور ہوتا ہی - اقول بعض نے کہا کہ معذور اسوقت ہی کہ اپنی کوشش پوری کردی ہو مین کہتا ہون کہ یہ قید مکرر ہی اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کہا تو یہی معنی ہین کہ اسنے جہد بلیغ کیا جیسے مجتہد کے نام مین یہ شرائط معتبر ہین کہ زبان عربی وبلاغت ضروری ولغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم آیات احکام واحادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ وطریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ وبیدار ہو قاری رح نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہی قولہ تعالی ففہمناہا سلیمان الآیہ - یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا او ر داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونون کے حق مین بہتر جانتا ہون اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا - یہ دلیل ہی کہ دونون حکم باجتہاد تھے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی نہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی - قال المترجم اسمین تنبیہ ہی کہ کبھی متقدم سے متاخر کو بعض صورت مین فوقیت ہو جاتی ہی اور تفہیم اللہ تعالی کی طرف سے ہی - قاری رح نے کہا کہ یہ بیان اس اعتقاد پر ہی کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہین اور کبھی انسے چوک ہو جاتی ہی ولیکن متنبہ کردیے جاتے ہین اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یہان ظاہر نہین بدلیل قولہ تعالی وکلا آتینا حکما وعلما - یعنی ہمنے دونون مین سے ہر ایک کو حکم وعلم دیا تھا اس سے مفہوم ہی کہ ہر ایک حکومت مین صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ مین اس سے بہتر جانتا ہون تو حکم داؤد بھی حق تھا ولیکن حکم سلیمان اس سے بہتر واولی تھا - مترجم کہتا ہی کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم مین حدیث ابن عمر رض مین ہی کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہین اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہی بالجملہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہی کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب ومخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالی کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا - بہرحال اس امر پر اجماع ہے کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہے - پھر واضح ہو کہ
انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہے پس قاری رح نے لکھا کہ اکثر کے
نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہے اور علمائے حنفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہے اسی کو
شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہے - اور مسایرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا ہی میں
ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہے - مترجم کہتا ہے یہ سوال کہ اجتہاد باقی ہے یا منقطع ہوا - اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہے علماء حنبلیہ کے
نزدیک یہ ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن دقیق العید رح
سے منقول ہے کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے - اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہے
کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور انکے بعد اجتہاد مقید ناقص تھا یہاں
حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علمائے حنفیہ میں سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس
بحث کو انشاء اللہ تعالی آخر میں لکھونگا - اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع عملی میں جاری ہے ویسے ہی بعض مسائل
اصول اعتقادی میں بھی جاری ہے اور اس حصہ ملحقات میں اکثر مسائل اسی قسم کے ہیں جنمیں اجتہاد کو دخل ہے جیسے اصل
کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکمات قطعیہ ہیں اور انمیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال بایں معنی کہ استدلال
شرعی سے معنی قطعی سمجھ لیے گئے ولہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہے پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابوحنیفہ رح یہ ہے
کہ اللہ تعالی کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہے مگر از انکہ بعض میں ادراک عاجز ہے قولہ ہذا - ایمان باللہ عزوجل
یہی اعتقاد ہے جو اسکی شان عالی متعالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہے تمام دوسری چیزوں کی نسبت اعتقاد کے
پس یہود و نصاری کا ایمان اللہ تعالی پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رح نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی
اللہ تعالی کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہے ایسے ہی یہود و نصاری مجسمہ لوگ ہیں بلکہ
مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوے ہیں کیونکہ نصاری مثلاً جسمانیت کے احکام بیٹا و جورو کے
مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہے اللہ تعالی ان گمراہوں کے بہتان سے ولہذا اللہ تعالی نے کتاب پاک میں یہود و نصاری
اہل کتاب کے اللہ تعالی پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالی قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ الآیہ - یعنی جہاد کرو ان لوگوں
پر جو اللہ تعالی پر ایمان نہیں لاتے ہیں - پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالی کو مانتے ہیں دروغ ہے انھوں نے اپنی خیالی
صورت کا نام خدا رکھا ہے اور تجھے معلوم ہے کہ اصل معرفت الہی عزشانہ ہے ولہذا امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ ہم اللہ تعالی کو
جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہے تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے
نہیں کر سکتا ہے ولہذا ایمان لایا میں اللہ تعالی پر جس شان پر حقیقت میں ہے اور ادراک تمام وہاں محال ہے لہذا قاری رح
نے کہا کہ شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فریق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالی میں غور کرتا ہے بوجہ
اسکے کہ اسمیں ایک جہالت سمائی ہوئی ہے اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہے تو حقیقت کو جا کر حد
میں توقف کرتا ہے اور اسکی خوبی ظاہر ہے کہ حقیقت کو اعتقاد کے عوض سے جو اسکی ہستی سے لائق ہے خود بیان کرتا ہے کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہین ہوسکتی ہین جہان عقل کو مجال نہین وہان حقیقت کا اعتقاد لازم ہے پس اسکو معرفت ہے کہ امر و حکم
اللہ تعالی ہی کے واسطے ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے - قاری رح وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ مین بقدر اپنے علم کے منبر پر ہون اور اگر بقدر جہل ہوتا تو آسمان کو پہونچتا - جیسے قاضی ابو یوسف رح نے
کہا کہ بقدر علم کے مین بیت المال سے وظیفہ لیتا ہون اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا
اور مجھے کافی نہوتے - مسئلہ سی و ششم - عقل آلہ معرفت ہے اور موجب درحقیقت اللہ تعالی ہے اور عقل سے ایمان
واجب ہونا امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہے چنانچہ حاکم شہید رح نے منتقی مین ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اپنے خالق
کے نہ پہچاننے مین کسی کو عذر نہین بوجہ اسکے کہ وہ آسمانون و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہے - حاکم شہید رح
نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہین حتی کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالی
کی معرفت واجب ہے اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہے اور بہت سے مشائخ نے اسمین خلاف کیا ہے بدلیل عموم
قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلث الصبی حتی یبلغ الحدیث - یعنی تین سے قلم مرفوع ہے طفل سے یہانتک کہ بالغ ہو آخر
حدیث تک اور شیخ ابو منصور رح نے کہا کہ اسپر تو اتفاق ہے کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہے پھر یہ حدیث سوائے ایمان
کے شرائع پر محمول ہے اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے - شیخ ابن الہمام رح نے
کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہے ذکرہ الدہلوی - اور شیخ امام اشعری رح نے کہا کہ نہین واجب
ہے بدلیل قولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا - پس رسالت پہونچنے سے پہلے عذاب نہوگا - قاری رح نے
کہا کہ اظہر یہ ہے کہ رسالت پہونچنے پر عذاب و ثواب کا ترتب ہے اور ایمان عقلی وہ ہے کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
عذاب نہین مترتب ہے اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے یا وہ حضرت
عیسی و حضرت مصطفے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ فترت مین مرگیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا
اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا - مترجم کہتا ہے کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہے بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
و ترک پر ثواب و عقاب مترتب نہین ہے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ سی و ہفتم - واضح ہو کہ معتبر وہ سعادت و شقاوت ہے
جسپر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے ہے پھر شقی کبھی سعید ہوجاتا ہے اور سعید کبھی شقی ہوجاتا ہے
یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہے وہ کبھی متغیر ہوکر باین طور کہ مرتد ہوکر شقی ہوجاتا ہے
اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہے وہ کبھی سعید ہوجاتا ہے باین طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
آراستہ ہوکر اسی پر خاتمہ ہوا - پس تغیر تو شقاوت و سعادت مین ہوتا ہے اور اشقاء و اسعاد جو صفات الہی عز و جل
ہین انمین تغیر نہین ہے - شیخ ابو الحسن الکرخی رح نے کہا کہ ایمان جب قلب مین داخل ہوجاتا ہے تو پھر سلب نہین ہوتا
اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہوجانا علامت اسکی ہے کہ وہ سعید نہین کیا گیا - شارح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
تصدیق و اقرار ہے تو یہ معنی بالفعل حاصل ہین وہ بالفعل مومن ہے اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ مین انشاء اللہ تعالی
مومن ہون اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جسپر فلاح و نجات مترتب ہے تو بالفعل اسکا یقین نہین ہوسکتا بلکہ وہ

اللہ تعالی کی مشیت پر ہر تو اس معنی مین وہ کہہ سکتا ہر کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون لہذا شیخ اشعری رح کے نزدیک
جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہین جیسے کہ جس سے فی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہین بلکہ خاتمہ
کا اعتبار ہر۔ قال القاری۔ پھر تحقیق یہ ہر کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہین ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ
وہ مکاشفہ مین شروع ہو پس مقام اول مین تو مطلوب یہ کہ شستی نہ کرے اور مقام دوم مین وہ عرض کرتا ہر کہ اے میرے
رب مجھسے ایسی حمد مطلوب نہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہر اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہر اور نہ معرفت کہ لائق
حضرت عظمت ہر کیونکہ یہ میری قدرت وطاقت نہین ہر۔ مسئلہ سی وہشتم۔ دیدار باری تعالی جنت مین ملائکہ وجن
وعورتون کو ہر یا نہین ہر۔ شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہر کہ مشہور یہ ہر کہ ملائکہ کو دیدار نہین اور نہ جن کو
اور شیخ سیوطی رح نے رسائل مین تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ شیخ ابو الحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہر اور
بیہقی رح نے بھی تنصیص کی اور احادیث نقل کین اور بعضے ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنون مین اختلاف کو گنجایش ہر
کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از عذاب ذکر کیا اور شاید فضل الہی سے کسی وقت فائز ہون اور عورتون
مین بھی اختلاف ہر اور حق یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے بار عام وتجلی تام کا وقت ہر دیدار ہوگا
نہ ایسے کہ خواص مومنون کو صبح وشام یا عوام کو جمعہ دایام مین ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہر اور دہلوی رح نے فرمایا کہ
مین کہتا ہون کہ عورتین بھی مومنون مین داخل ہین اور انکا خارج کرنا جائز نہین ہر کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہر کہ فاطمہ زہرا
وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ ودیگر ازواج طاہرہ واہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومریم وآسیہ کہ کامل اور
عارف ہونے مین بہت سے مردون سے بڑھکر ہین دیدار باری تعالی جل شانہ سے محجوب وممنوع رہینگی یا عوام مردون
سے اس نعمت مین کمتر رہینگی بلکہ عوام عورتون سے ان عورتون کو مستثنی رکھنا چاہیے اور جن احادیث مین عورتون
کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہر اسکو عام عورتون کے حق مین رکھا جاوے اقول وفی الحدیث
کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران وآسیہ امراۃ فرعون وفضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید
علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردون مین سے تو بہتیرے کامل ہوئے اور نہین کامل ہوئین عورتون مین سے
مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ رض کی عورتون پر ایسی ہر جیسے ثرید کی بزرگی
باقی کھانون پر ہر۔ اور اللہ تعالی نے ازواج مطہرات کے حق مین فرمایا یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الآیہ یعنی
کلام قدیم مین قبل وجود مخلوقات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتون کے مثل نہین ہو اور
احادیث وشواہد بہت ہین واللہ تعالی اعلم۔ اور بھی سیوطی رح نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار مین ہر جو جنت مین داخل
ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اسمین دیدار حق عز وجل کسی کے ساتھ مخصوص نہین ہر حتی کہ کافرون و
منافقون کو بھی ہوگا ولیکن کفار کی جماعت کو بصفت قہر وجلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محجوب دائمی ہو جاوینگے
مترجم کہتا ہر کہ اصح یہ ہر کہ موقف حشر مین کافرون کے لیے دیدار نہین ہر مگر ظہور تجلیات ہر جسکو دیدار کہا ہر اور یہ
ظہور عام بصفت قہری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت مین انبیاء علیہم السلام کا عذر یہی ہر کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

ہے کہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا - ولیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف وادب ہے اگرچہ انبیاء علیہم السلام
و اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ وآیات دلیل ہین - مگر کافرون پر بصفت قہری ہوگا اور روسے دیدار سے
محجوب ہونگے بدلیل قولہ تعالی - کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون - یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محجوب ہونگے - اور امام مالک رح نے
اس سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محجوب نہونگے - اور کافرون کے حق مین لا یکلمہم اللہ اور لا ینظر الیہم اور مانند اسکے
نصوص ہین کہ کفار دیدار صفات وتجلیات رحمت سے اور دیدار ذات عزوجل سے محروم ہونگے اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم
پھر شیخ رح نے دیدار خواب کا جواز ووقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل
نہین بلکہ مثال دیکھیگا اور اللہ تعالی کے واسطے مثل نہین مگر مثال اللہ تعالی نے بیان فرمائی ہے مثل قولہ تعالی مثل نورہ کمشکوۃ
فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الآیۃ - اقول یہ کلام تجلیات صفاتی مین ہے - پھر دنیا مین بیداری مین آنکھون سے دیکھنے کا
مسئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سواے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہین
اور اسپر محدثین وفقہاء ومتکلمین ومشائخ طریقت سب کا اجماع واتفاق ہے اور کتاب تعرف مین فرماتا ہے کہ مین نے اولیاء اللہ
مین سے کسی کو نہین جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعوی کیا ہو اور کسی ولی وشیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہین پہونچی ہان
ایسے مجہول لوگون کی حکایتین بیان کیجاتی ہین اور یہ لوگ ایسے مجہول وبے نشان ہین کہ انکو کوئی پہچانتا نہین کہ کون
سب تھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ ملخص تقریر شیخ رحمہ اللہ ہے - شیخ رح نے
حوض کوثر کے بیان مین لکھا کہ خبر مین آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج
انکی محبت کا پیاسا نہین ہے مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات مین وارد ہے کہ حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے
فرمایا کہ جسکے دل مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دونگا - مسئلہ حضرت خضر
کی نبوت مین کلام ہے - شیخ ابن حجر عسقلانی رح کی نسبت مین شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ خضر نبی ہین - پھر اسمین کلام ہے
کہ وہ زندہ ہین یا نہین - تو باتباع قسطلانی وغیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ وجمہور علماء وہ زندہ ہین اور امام بخاری
وابن المبارک وابن جوزی وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا - مترجم کہتا ہے کہ تفسیر مواہب مین مین نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے
بیان کر دیا ہے - مسئلہ جلیلہ - شیخ رح نے لکھا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تمامہ اجزاے
عالم کیطرف ہے خواہ انس ہون یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہون اور درخت وپتھر وحیوانات آپ کی شہادت دیتے
اور سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لاتے اور قولہ تعالی ما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین - ملائکہ کو بھی شامل ہے اقول
واضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس طور پر ہے کہ وے ایمان لاوین اور نافرمانی نہ کرین بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت
کی بات ہے باعتبار انکے وجود کی تکمیل ہے مثلا ملائکہ کو استعداد حصول نعمت ودیدار کے سایہ رحمت مین ہو اور باعتبار نافرمانی
وفرمانبرداری کے نہین مقصود ہے کیونکہ عقائد نسفیہ وغیرہ مین ہے کہ ملائکہ اللہ تعالی کے بندے معصوم ہین انکی شان سے
نافرمانی کا مادہ ہونا کچھ نہین ہے واللہ جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجا لاتے ہین یعنی احتمال چوک کا وہان متصور نہین ہے
اور خلقت انکی نور سے ہے جیسے جن کی پیدائش زبانہ آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ جلیل ونکم - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج مین جناب باری تعالی جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول ہین کہ بچشم دل دیکھا یا بچشم سر دیکھا اور شرح عقائد تفتازانی مین ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بچشم دل دیکھا اور قاری رح نے اسکو نقل کرکے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رح نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہین ہوتا ہے حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچشم سر دیکھا اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہین اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدۂ دل سے دیکھنا تمام احوال مین حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال المترجم یہی صواب ہے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ جلیل دوم - ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے - قاری رح نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے حتی کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالی کے مخلوق ہونے کا قائل ہے - واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب مین سے ہے اور مین قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تلخیص کے ساتھ لکھتا ہون کہ قبل استدلال ہین غرض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونون فریق مشائخ کے اس مسئلہ مین متفق ہین کہ بندون کے کل افعال مخلوق الہی ہین اور اس مسئلہ مین متفق ہین کہ ذات وصفات الہی ازلی قدیم ہین - پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن مین ہے اور محمد رسول اللہ قرآن مین ہے تو دونون کلام اللہ مین سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونون غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونون ایمان ہین تو ایمان غیر مخلوق ہوا - قاری رح نے کہا کہ یہی انکی انتہا دلیل ہے مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی واقرار لسانی ہے اور ان دونون مین سے ہر ایک بندون کے افعال مین سے ہے اور بندون کے افعال بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مخلوق باری تعالی ہین - مترجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونون کلام الہی ہین ولیکن ایمان یہ دونون نہین بلکہ ان دونون کی تصدیق واقرار ہو پس ان دونون کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق واقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہین آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت وقرأت کا اور تعلیم وتعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہین ہے علاوہ اسکے حق یہ ہے کہ ایمان نفس بہ کلام نہین ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی مین نہین سواے اللہ تعالی کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے رسول ہین حتی کہ اگر فارسی یا اردو مین کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ تحقیق ہے خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رح نے مسایرہ مین لکھا کہ کتاب الوصیۃ مین نص کلام امام ابی حنیفہ رح صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہان امام رح نے کہا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال واقرار ومعرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہین انتہی مترجما - قاری رح نے کہا کہ شیخ اشعری رح نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انہین سے حارث محاسبی وجعفر بن حرب وعبد اللہ بن کلاب وعبد العزیز مکی وغیرہم ہین جو علماے نظر مین سے ہین پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل وایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھون نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسایرہ مین کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رح نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان درحقیقت صفت الہی مین سے ہے بدلیل قولہ المومن المہیمن - المومن جبکہ اسماء حسنی سے ہے تو ایمان حادث نہین ہے - مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صدر مین کچھ خلاف نہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہے گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالی کے اسم پاک المؤمن مین صفت ایمان قدیم ہے اور مشائخ سمرقند کے نزدیک بندۂ مومن کی صفت ایمان حادث ہے اور ان دونون مین ظاہر فرق ہے۔ مسئلہ چہل وسوم۔ خواب وغفلت و بیہوشی وموت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے باوجودیکہ ان چیزون مین سے ہر ایک چیز ضد ہے تصدیق ومعرفت کی ولیکن شرع نے تصدیق ومعرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہانتک کہ خود آدمی ان دونون کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق ومعرفت ہونے کا حکم دیا ہے تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہوجائیگا اور اسپر اجماع ہے اور واضح ہو کہ حدیث مین ہے کہ لایزنی الزانی حین یزنی وہو مومن الخ یعنی زانی زنا نہین کرتا جب کرتا ہے اس حالت مین کہ وہ مومن ہے اور تمثیل فرمائی کہ جیسے دونون ہاتھون کی گتھی ہوئی انگلیان علحدہ ہوجاتی ہین پھر بعد کو داخل ہوجاتا ہے اور یہ زجر اسکے زوال نور ہے

مسئلہ چہل وچہارم۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہین ہے اسکا ایمان صحیح ہے امام ابو حنیفہ وسفیان ثوری ومالک اوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین رحمہم اللہ تعالی نے کہا کہ عقائد مین مقلد کا ایمان صحیح ہے ولیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہے بلکہ بعض نے اسپر اجماع نقل کیا ہے۔ پھر اظہر وہ ہے جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی وابو عبد اللہ الحلیمی نے کہا کہ شرط یہ نہین ہے کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلالت معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہین پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اسقدر صحت ایمان کے لیے کافی ہے اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور سے کہ یہ بھی متروک کرے۔ قاری رح نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہے کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہونچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہوگیا اب اگر ذریعہ ووسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہین ہے اور تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالی کے یہان سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی مین آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے مین مشغول نہین ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زطیون وقبطیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ وے موٹی عقل کے بھدے ذہن کے تھے اور اگر یہ ایمان نہوتا تو ضرور ہے کہ دو باتون مین سے ایک مین مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور انپر ایسے لوگون کو متعین کرتے جو بحث کرنے مین ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرتے جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے وہر شک وشبہہ کا جواب دے سکے تب مومن ہے پس یا تو وے اس طرح انکو استدلال تعلیم کرکے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر معلوم ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہین کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجتک کسی نے یہ نہین کیا تو صاف ظاہر ہے کہ معتزلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان مین شرط کرتے ہین باطل ہے کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفعل صحابہ کرام وتابعین عظام وائمہ انام ہے علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہے کیونکہ جبتک اسکے نزدیک یہ امر متحقق نہین ہوا کہ خبر صادق ہے تبتک اسکی خبر مین اسنے تصدیق نہین کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بمنزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ براہ خبر کے محتمل ہے ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہے اور واقع مین

ہی صادق ہی تو اِس تصدیق سے وہ بمنزلہ عالم کے ہوگیا اور اِسکا اعتقاد بدلیل صحیح مبنی ہوگیا۔ اور جس شخص کو دعوت
اسلام نہین پہونچی اور کسی مسلمان نے اِسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول برحق مبعوث
فرمایا جس نے ہمکو اسلام پہونچایا اور معجزات اِسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہین اور اِس بے خبر نے اِسکی
تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اِسکی بات مان لی تو ایسے مقلد مین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہی
اور جو کوئی شخص کہ مسلمانون کے درمیان مین پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہی اِسکا ایمان مثل
بے خبر از دعوت کے نہین ہی اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کرنیوالون کے نہ کرسکتا ہو تو اِسمین ہمارے و
معتزلہ کے درمیان خلاف ہی۔ اور صواب صحیح وہ قول ہی جسپر عامہ اہل علم ہین کہ ایمان فقط تصدیق ہی سو جس نے
ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہرون کے عوام کا ایمان قبول
کرتے تھے جنکو عجم مین بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلاف تو اِسمین گنجایش رکھتا ہی کہ جو پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور
بڑھا اور اِسنے عالم و اسکے پیدا کرنے والے مین کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانون کے شہرون مین پیدا ہوا اور
اِسنے اہل علم و نظر کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہی چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو نے
اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اِسنے کہا کہ مینگنی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان
بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیون نہین اپنے خالق علیم خبیر پر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہان اگر ایک
شخص ایسا ہی کہ اِسنے اسطرح تقلید کا پٹہ اپنے گلے مین ڈالا کہ مین نے اِس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہی تو برحق
ہی اور اگر جھوٹ ہی تو باطل ہی اِسکا وبال کہنے والے پر ہوگا تو ایسا مقلد بلاخلاف مومن نہین ہی کیونکہ اِسکو اپنے ایمان
مین شک ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ توضیح اِسکی یہ ہی کہ ایمان تو اعتقاد ہی خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کہنے سے
معلوم ہوکر جم جاوے پس جب اِسکے دل مین جم گیا کہ بات یون ہی ہی تو اعتقاد ہوگیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب
خود جم جاوے حتی کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اِسکو مانیگا بخلاف اِسکے ایک شخص کے دل مین وہ بات خود سچ
ہوکر نہین جمی ہی بلکہ اسوجہ سے جمی ہی کہ فلان شخص اِسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہین تو اِسکے دل سے نکل جاوے
تو اِس صورت مین یہ تصدیق اِس شخص کی ہی کچھ حق اعتقاد نہین ہی پس ایمان بھی نہین ہی فافہم۔ قاری رح نے
لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہی مثلاً عالم حادث ہی
اور باری تعالیٰ اِسکا خالق عزوجل ہی تو نظر کرنا واجب ہی اور تقلید نہین جائز ہی اور اِسی کو امام رازی و آمدی نے
ترجیح دی اور مراد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اِسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے
شبہات و الزام کو دفع کرسکے تو یہ فرض کفایہ ہی۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ خوض استدلالی سے اِسکے دل مین شبہہ
پیدا ہونگے تو اوجہ یہ کہ اِسکو استدلال مین نظر ممنوع ہی چنانچہ بیہقی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے
منع کرنا کمزور لوگون پر شفقت کی جہت سے ہی کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید اِنکی مراد کو نہ پہونچین تو گمراہ
ہوجاوین اور تاتارخانیہ مین ہی کہ ایک جماعت نے علم کلام مین اشتغال مکروہ جانا ہی اور ہمارے نزدیک بھی

حاصل یہ ہے کہ وہ مناظرہ ومجادلہ کے ساتھ مکروہ ہے کیونکہ اس سے فتنہ وبدعت اُبھرتی ہے اور جمے ہوئے عقائد مین
پراگندگی پیدا ہوتی ہے یا اسوقت مکروہ ہے کہ مناظر کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہو بلکہ غلبہ کا خواہان ہو اور رہی
اللہ تعالی کی معرفت وتوحید اور معرفت نبوت واسکے متعلقات تو یہ فرض کفایہ ہین - شیخ ابن الہمام کی شرح ہدایہ مین ہے
کہ قول ابو یوسف رح کا کہ متکلم کے پیچھے نماز نہین جائز ہے تو ہوسکتا ہے کہ مراد امام ابو یوسف رح کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رح
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رح نے عرض کیا کہ مین نے آپ کو
کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہین تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے
سرون پر چڑیان ہین اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھاوے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمھارا
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا
پس یہ غرض تو ممنوع ہے - قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہین یہ ہین ایک مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل
اعتقادیہ مین سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم ومنکرین کے ساتھ مباحثہ وحجت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہہ کسی
قسم کا اسپر وارد کرین اُسکو حل کردے حتی کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل نہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا - دوم مذہب
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہے کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقادین سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط
ہے اور یہ شرط نہین کہ زبان سے تقریر ومناظرہ مین کامل ہو - پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رح کے نزدیک
کافر نہین ہے بوجہ اسکے کہ تصدیق موجود ہے ولیکن عاصی ہے اور اللہ تعالی کی مشیت کے تحت مین ہے جیسے اور گنہگار ہین چاہے
عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہے - قاری رح نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال
ہوا تو پھر تارک اسکا مومن کیونکر ہوگا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہین ہے تو اس
صورت مین اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہے - سوم مذہب جمہور کہ ایمان مقلد بدون استدلال کے صحیح ہے اگرچہ ترک
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ وثوری ومالک واوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین کا ہے - قال
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال
ہو مجمل یا مفصل اُسپر گناہ ہے اور تقلید صحیح ہے پس مومن کا ثواب حاصل ہوگا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک
استدلال عقلی واجمالی پر گناہ ہے اور تقلید صحیح نہین ہے اور اسی کو امام رازی وآمدی نے مرجح قرار دیا ہے واللہ اعلم - مذہب
چہارم جو کہ قاری رح نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور
جو کچھ آپ اللہ تعالی سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہے تو وہ مومن ہے خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال سے
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح وانکے ساتھ والے ائمہ فقہاء
ومحدثین سب اسی پر متفق ہین کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی مین ایمان ہے اور اسمین کلام نہین ہے ولیکن سوال یہ ہے کہ جسطرح
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہے اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہے دونون مین فرق ہے اور یہ تو صریح
آیات مین واحادیث مین بیان ہے پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہے یا نہین کیونکہ ہر شخص کو لیاقت

نظر استدلالی کی تحصیل حاصل نہین ہی تو امام اعظم رح و اُنکے ساتھ کے اماموں و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہی اسکو دین کیواسطے
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور وے معذور نہ رکھے جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل عقلیہ ہین
یا بیان رسالت و وحی حق ہی تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہی اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو
قرآن سے اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا دوران ہوگا لہذا اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا بدلیل
عقلی ہی مترجم کہتا ہی کہ حق ترتیب تو یہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگون کو اپنی رسالت برحق سے
آگاہ کیا اور معجزات ظاہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان ذات و صفات مین اعتقاد حق
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام سنایا جسمین معارف و حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہین پس زعم
کرنیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہی دور تو جب ہو کہ دونون مین سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی جہت سے
ہو اور یہان ایسا نہین ہی پس صواب وہ ہی جو امام رستغفنی و حلیمی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہین کہ معارف الٰہیہ مین
عقلی استدلال بالکل لنگ و عقل عاجز ہی اور اس سے یہ وہم نہو کہ عقل تو آلۂ معرفت ہی کیونکہ عقل آلۂ معرفت اور بڑی نعمت
الٰہی ہی ولیکن آلہ ہی کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بیان ہین اُنکو عقل کے ذریعہ سے
سمجھا و یقین کیا جاتا ہی اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہین اور حواس مین چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صناع ہون
وہ بدبخت ہین کہ وہ معارف الٰہیہ و توحید کے دقائق مین سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر حواس کے بڑے تیز و قوی ہون
تو صناعی مین بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر مین بڑے لائق فائق ہونگے ہزارون طرح کی کلین و صنعتین اُنکے
ذریعہ سے ظاہر ہونگی ولیکن انجام کی راہ سے یہ سب بربادی و خواری لازم ہی کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہی اور
زیست دنیاوی فنا ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالیٰ کے کلام
قدیم سے ماخوذ ہین پس وہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے استدلال کرکے حاصل کرے اور یہ علم سے ہی ع کہ بے علم نتوان خدا را
شناخت ٭ ذرا غور کرو کہ کلام الٰہی قدیم و حق ہی اور جو کوئی عقلی تقریر بتا وے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و ہیچ ہی تو بڑا
جاہل ہوگا جو اسپر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس اماموں و فقہاء و علماء و شیخ ابو الحسن اشعری
وغیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہی کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہی جو مذکور ہوا امر خلاف
اسی قدر ہی کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہی صحیح ہی اگرچہ اسنے علم استدلالی کی لیاقت چھوڑدی
تو اس سے گنہگار ہی کہ اسنے اوقات دنیا مین رائگان کی اور شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک اسکا ایمان بروجہ
کمال نہین اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہی ولیکن وہ مومن ہی ہان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہی کہ اسنے
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل مین اسطرح نہین جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہی تو اسکا
وبال کہنے والے پر ہی تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہین ہی۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہی
واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ جہل و تجسم۔ جادو اور چشم بد یعنی نظر یہ ہمارے نزدیک حق ہی اور اسمین معتزلہ نے خلاف کیا
اور یہ خلاف ان لوگون کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی تحقیق مین قرآن و احادیث کی تاویل بیجا طور پر کی

اور حدیث مین ہو کہ العین حق چشم بد ٹھیک ہو۔ رواہ الامام احمد والبخاری ومسلم وابن ماجہ وابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
اور ایک روایت مین اسقدر زیادہ ہو کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والجمل القدر۔ یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر مین
اور اونٹ کو ہانڈی مین۔ یعنی اثر بد اسکا یہانتک ہو کہ مانند سم قاتل و زہر ہلاہل کے اللہ تعالی اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
اور روایات اس باب مین بہت ہین اور ایک حدیث مین ہو کہ السحر حق۔ جادو ٹھیک ہو اور اسی پر دلالت کرتا ہو قولہ
وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت۔ اور قولہ تعالی من شر النفاثات فی العقد۔ اور مترجم کہتا ہو کہ قاطع دلیل
یہ ہو کہ قرآن مین اللہ تعالے نے یہودیون کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہو کہ ان لوگون نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیون مین سے کسی نے اس سے انکار نہین کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کہتا ہو کہ وہ خیال ہو جو جادو
سے متخیل ہوتا ہو بدلیل قولہ تعالی یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی۔ یعنی موسی علیہ السلام کو تخیل ہوتا تھا جادوگرون کے جادو
کے سبب سے کہ وہ لکڑیون و رسیون کے اژدہے چلتے ہین۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہین سمجھے کیونکہ
جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہو پھر اسکا اثر موسی علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال مین یہی معلوم ہوتا تھا کہ
اژدہے چلے آتے ہین اور خود دوسری آیت مین مذکور ہو کہ واسترہبوہم وجاؤا بسحر عظیم۔ یعنی جادوگرون نے اپنے جادو
سے لوگون کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہو کہ صناعی سے جسطرح معتزلہ کہتے ہین کہ
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی حرارت سے دست بل کھاتے تھے یہ ایسی چیز نہین کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
ہون یا سحر عظیم کہا جاوے یا موسی علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصاے موسی کے مثل اژدہا دیکھا اور خود ہاتھ سے
تجربہ کیا تھا وہ ڈر جاوے حالانکہ خیفۃ موسی مصرح ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ بنارس مین مجوس کا ایک خندق مستطیل ودرتک بناۓ
اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اسپین کودکر برابر اسپر دوڑنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
مسلمان ہون یا ہندو ہون یا مرد جوان ہون کودکر دوڑنا پھر وقت معہود کے بعد ان لوگون کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جاۓگا جل جاۓگا یہ واقعہ مشہور و معاینہ ہو جسمین ہزارون نصاری بھی حاضر تھے
عبد الحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقچہ پر نارنگی پھاڑنے سے
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچون کے ہاتھ مین کنکریان بندکین جب بچون نے مٹھی کھولی تو شیرینیان
تھین پھر وے اصلی حالت پر ہو گئین اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہین اور تحقیق اسکی مترجم کی تفسیر اردو
کہ جامع التفاسیر ہو اسکی تفسیر سورہ طہ مین شیخ ابن العربی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہو۔ واضح رہے کہ جادو سے
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہین ہو اگرچہ آثار غیر چیز کے ممکن ہین بدلیل آنکہ جادوگرون نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
ملیگا اگر ہم غالب ہون پس اگر وے جادو سے کنکریون کو اشرفیان و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
انھون نے عصاے موسی علیہ السلام کو حقیقت مین منقلب ہو کر اژدہا دیکھا جس نے انکی رسیان و لکڑیان ہضم
کرلین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالی جل شانہ ہو اور یہ شخص بے شبہ اسکا رسول برحق ہو اور اسی
صدق سے انکو اپنی جانون کی پروا نہوئی کہ فرعون نے ہرچند اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تہدید کی

اور وہ انکو آسان تھی بالجملہ جو شخص منکر ہی وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہی اور وقائع محسوسات کو دیکھکر متحیر ہی اور اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تحیر رفع ہوجاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہان جادو ٹھیک تو ہی لیکن انسان کے لیے یہ کمال نہین بلکہ زوال وخبث کی طرف لانیوالا ہی اور فرشتہ خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت مین ڈالنے والا ہی لہذا شرع حق واسلام برحق مین سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہی کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے اور آخر یہان سے فنا ہی پھر اگر اسنے اس زندگی مین عروج کمال کو حاصل کیا تو مرحبا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہین اور آیندہ وہ دوام عروج مین ہی اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حضیض وبال مین ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت مین مردود ہی اور آیندہ دوام حضیض وذلت مین ہی۔ قاری رح نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہی کہ سحر کفر ہی تو شیخ ابو منصور ماتریدی رح نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہین ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر مین ایسی بات ہو جس سے شرائط ایمان مین سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہی ورنہ کفر نہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مرجاوے یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہوجاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان مین سے کسی چیز کا منکر نہین ہی تو وہ کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک مین فساد پھیلایا ہی لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاوین اور اگر ساحر ایسا سحر کرتا ہی جو کفر ہی تو وہ مرتد ہی پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہی عورت قتل نہین کیجاتی ہی۔ یہ تو نووی رح نے صاحب الارشاد سے نقل کیا ہی۔ قاری رح نے آخر کتاب مین نقل کیا کہ ظہیریہ مین ہی کہ ساحر جب معلوم ہوگیا کہ یہ ساحر ہی تو قتل کیا جاوے اور اس سے توبہ نہین کرائی جائیگی یعنے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہین کیا جائیگا اور یہ مراد نہین کہ کفر سے توبہ نہین کرائی جاوے پھر اگر اسنے کہا کہ مین اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہی تو اسکا قتل روا ہوگیا اور اسی طرح اگر عادل گواہون نے گواہی دی تو یہی حکم ہی اور اگر اسنے کہا کہ مین تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے سے مین نے جادو ترک کر دیا ہی تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہون سے یہ بات ثابت ہو تو بھی یہی حکم ہی اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہی۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے لائق بحث ہی یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کہتا ہی کہ قنیہ مین اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھدے تو اجارہ جائز ہی مترجم کہتا ہی کہ یہ باطل ہی اور صاحب قنیہ معتزلی ہی اسنے اپنے مرض اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہی حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہی بوجہ اسکے کہ وے سحر کے قائل نہین ہین اور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول پر سحر ٹھیک ہی اور اجارہ باطل ہی اور باقی حکم مذکور رہوا۔ لہذا علامۂ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہی کہ صاحب قنیہ کی کتابون سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتمد کتاب مین نہو۔ واضح ہو کہ قاری رح نے دوسرے مقام پر شارح عقیدہ طحاویہ سے نقلاً لکھا کہ جمہور علماء واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ ومالک کا قول اور امام احمد سے منصوص عنہ قول ہی اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر وابن عمر وعثمانؓ وغیرہم سے ہی پھر ان علماء رح نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر سے اس سحر کرنے سے توبہ کرائیجاوے یا قتل کیا جاوے اور تکفیر ہو یا نہین۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول وعمل مین کفر نہو اور یہی امام شافعی رح سے منقول ہی اور اللہ اعلم

کے مذہب مین ایک قول ہے اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مرجاتا اور بیمار ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر مین منحوس تک کوئی چیز پہونچنی معلوم ہو۔ مسئلہ چہل و ششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اسمین اُسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ معنی واللہ اعلم یہ ہین کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدلیل قولہ تعالی قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ اور حدیث مین ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کہتا ہے تو اسنے کفر کیا اس سے جو محمد پر اُتارا گیا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آیندہ زمانہ مین ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہین بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرائن کے ساتھ قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعوی کیا کہ آیندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن کے ہے اور اسی کے معنی مین رمال ہے۔ تو نوی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت مین کاہن و عراف و منجم داخل ہین پس حلال نہین و روا نہین ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا کنکریان پھینکنے والے وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگون کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسا کہ امام بغوی و قاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے اور حلال نہین اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہین حلال ہے اتباع ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی مین ہین انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ منجملہ علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہین اور دیکھتے ہین کہ اول صفحہ مین کون حرف پڑا پھر ساتوین ورق کی ساتوین سطر مین کون حرف پڑا پھر اگر تشخلاکم کے حرفون مین سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہین کہ اچھا نہین ہے اور باقی حروف مین اسکے خلاف حکم لگاتے ہین اور شیخ ابن العجمی نے اپنی منسک مین تصریح کردی کہ مصحف سے فال دیکھنے کہ علماء رح نے اسمین اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کہی اور بعض نے اجازت اور علماے مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر تنصیص کردی ہے انتہی کلامہ مترجما قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہین کہ کھول کر اسکے معنی پر نظر کی اور حرام کہنے والون نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال بمعنی استقسام بازلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور اللہ تعالی نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہین کہا کہ قرآن مجید تمھارے خیالات کے واسطے کامون مین کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ اسنے یہ زعم کیا کہ خیر ہے یا شر ہے اسی وقت اُسنے ایک افترا قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو موسے بفساد کبیرہ ہوگیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل مین سے ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے موذی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر یہان تو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہین ہے پس شریعت حقہ اسکی اجازت نہین دیتی جہانتک ظاہر ہوا اور اللہ تعالی اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا کہ کرمانی رح نے فرمایا کہ یہ روا نہین ہے کہ تین ٹکڑے سادہ کاغذ پر کرا مدت کر یا بہتر و بدتر وغیرہ لکھکر فال لے کیونکہ یہ بدعت ہے اسی مترجما یعنی بدعت قبیح ہے اور مدارک مین قولہ تعالی حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الآیہ سورۂ مائدہ کی تفسیر مین وان تستقسموا

بالازلام کے تحت مین لکھا کہ جو دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ نے استقسام بازلام منصوص حرام فرمایا ہی چنانچہ کہا کہ فنہی اللہ تعالےٰ عن ذلک وحرمہ - اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کردیا - زجاج رح نے کہا کہ جیسے استقسام بازلام مشرکون کا تھا ایسے ہی منجمون کا یہ قول ہی کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفرمت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو - دونون مین کچھ فرق نہین ہی قاری رح نے لکھا کہ انھین چیزون کے باطل کرنے کے میلیے اللہ تعالیٰ نے نماز استخارہ واسکے بعد کی دعا سے ماثور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہی - مترجم کہتا ہی کہ ولیکن جیسے روافض وشیعہ استخارہ انگلیون یا تسبیح کے دانون کے شمار پر کرتے ہین وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکروہ تحریمی ہی - علی قاری رح نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان وحاکم پر جو فساد دور کرسکتا ہی یہ واجب ہی کہ وہ ان منجمون وکاہنون وعرافون ورتالون وپانسہ پھینکنے والون وقرعہ ڈالنے والون وفال دیکھنے والون کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانون وبازارون مین بیٹھنے اور لوگون کے مکانون پر انکے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرمادے پھر جو کوئی ان چیزون کے حرام ہونے کو اور ان لوگون کے مفسد ہونے کو جانتا ہی پھر وہ انکی ممانعت ودور کرنے مین کوشش نہین کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہی قولہ تعالےٰ کانوا لایتناہون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون - اور یہ منجم وکاہن وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہین اور انکا کھانا حرام ہی اسپر مسلمانون کا اجماع ہی پھر ایسے بدافعال کرنیوالے چند انواع کے ہین ایک قسم وہ کہ فریبی مکار دھوکہ باز جنھین بعضے ظاہر کرتے ہین کہ جن ہمارے مطیع ہین یا حیلہ بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرتے ہین جیسے مشائخ نصابی وفقرار کذاب وبازیگر مکار پس یہ لوگ لائق سزا وعقوبت ہین اور مستحق اسکے کہ ایسی سزا دیجاوے جس سے ایسے فریب ومکر سے باز آوین - اور کبھی انمین سے بعض ایسا شخص ہوتا ہی جو مستحق قتل ہی کہ ایسے مکائد ظاہر کرکے شریعت مین سے بعض امور کا تغیر کرنا چاہتا ہی اور ایک قسم وہ ہی کہ جو ان چیزون کو بطریق واقع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہی اور جمہور علمار واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابوحنیفہ ومالک کا اور منصوص امام احمد سے ہی قلت عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کرچکا ہون - پھر لکھا کہ اور سب علمار متفق ہین کہ جو اس قسم سے ہی کہ ساتون سیارون کی دعوت کرنے یا انکے سوائے دوسرے ستارون کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس وختم ودھونی وغیرہ سے کرتے ہین تو یہ کفر ہی اور یہ سب فساد وشر کے دروازون مین سے بڑا دروازہ ہی اور بھی سب علمار رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہی کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جسمین اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہین ہی اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہین سمجھے جاتے ہین اس سے تکلم نہین جائز ہی کیونکہ امکان ہی کہ اسمین کوئی شرک ہو جو نہین پہچانا گیا - اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہین ہی جہانتک کہ شرک نہو جاوے - اور جنون سے استعانت جائز نہین ہی اور اللہ تعالیٰ نے اسی پر مشرکون کی مذمت فرمائی بقولہ تعالیٰ وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن فزادوہم رہقا - علمار رح نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ مین جب آدمیون مین سے اپنے سفر مین کسی وادی مین اترتے تو کہتے کہ اعوذ بسید ہذا الوادی من شر سفہاء قومہ فیبیت فی امن وجوار حتی یصبح - یعنی مین پناہ

ڈھونڈھتا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ مین اُسکی قوم کے بیوقوفون کی بدکرداری سے سو وہ رات بھر امن و پناہ مین بسر کرتا یہانتک کہ صبح ہوجاتی سو ان انسانون نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان وسرکشی بڑھادی اور انھون نے زیادہ جرأت وشرارت وتکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن وانسان دونون کے سردار ہوگئے پس جب آدمیون نے انسے ایسا برتاو کیا تو اپنے دل ہی دل مین زیادہ پھول گئے۔ وقال تعالی ویوم یحشرہم جمیعاً یامعشر الجن قد استکثرتم من الانس وقال اولیاءہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محشور فرماویگا تو کہا جائیگا کہ اے گروہ جن تمنے بہت سیٹے انسانون مین سے تو انسان مین سے اِسکے دوستدارون نے کہا کہ ہمارے رب ہم مین سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک۔ سو آدمیون کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کردے اور اسکے کہنے کو پورا کردیا اور غیب کی خبرین دیدین اور مانند اِسکے امور ہین اور جنون کا انسان سے یہ نفع تھا کہ انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت واستغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے۔ ایک قسم ان لوگون مین سے وہ ہے کہ احوال شیطانیہ انپر غالب ہین اور ریاضت نفسانی سے انکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتین کرنیکے مدعی ہین اور انہین سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہین کہ جن سے وے اولیاء اللہ معلوم ہوتے ہین اور انہین سے بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ مین مشرکون کی اعانت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وے مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے مقابلہ کرین اس جہت سے کہ مسلمانون نے عصیان اختیار کیا۔ اور یہ لوگ درحقیقت مشرکون کے بھائی ہین۔ پھر علماء مین سے رجال الغیب کے حق مین تین گروہ ہین۔ اول وے کہ رجال الغیب کے وجود سے منکر ہین ولیکن لوگون نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثقہ لوگون نے اُنسے روایت کی اور ان لوگون نے جب انکو دیکھا اور انکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع وخضوع کرنے لگے دوم گروہ کہ جنھون نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع لائے اور اعتقاد کیا کہ یہان باطن مین اللہ تعالی کی طرف کوئی راہ سوائے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہے۔ سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرہ رسول سے خارج کوئی ولی ٹھہراوین پس انھون نے کہا کہ رسول ہی ان دونون گروہ کا ممد ہوتا ہے پس یہ لوگ ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہین ولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین وشریعت سے جاہل ہین اور حق یہ ہے کہ یہ سب گروہ اتباع شیاطین ہین اور رجال الغیب تو جن ہین کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محجوب نہوگا ہان کبھی کبھی محجوب ہوسکتا ہے سو جس نے گمان کیا کہ وہ انسانون مین سے ہین تو یہ اسکی غلطی وجہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے جو گمراہی وبھوٹ تین گروہ مین ہوئی یہ اِس سبب سے کہ لوگون نے اولیاے شیطان واولیاے الرحمن مین فرق نہین کیا۔ بالجملہ علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خالص اللہ جل شانہ اسکے واسطے منفرد ہے اور مخلوق مین سے کسی کو اسکی راہ نہین ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اعلام ہو یا بطریق معجزہ یا کرامت کے الہام ہو یا دلائل شرعیہ سے دلالت ہو مگر یہ سب ایسی چیز مین جسمین اسطرح علم ممکن ہے۔ اسی واسطے فتاوی مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند کا کنڈل دیکھکر بطور علم غیب کے دعوی کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسنے کا قول نہین کہتا تو یہ کفر ہے منجملہ عطالف کے جو بعض

لوگون نے لکھا یہ ہی کہ ایک منجم سولی پر چڑھایا گیا تو اُس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم مین دیکھا تھا تو اُس نے کہا کہ ہان مین نے اپنے واسطے بلندی دیکھی تھی ولیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلندی سولی پر ہو گی - اور واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالی نے انکو مختلف اوقات مین اسپر اطلاع دیدی اور علماے حنفیہ نے تصریح کر دی کہ جو کوئی دعوی کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہی بوجہ معارضہ قولہ تعالی قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ - یہ مسائرہ شیخ ابن الہمام مین مذکور ہی - مسئلہ چہل و ہفتم - علی قاری رح نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے منار سے نقل کیا کہ قرآن نام ہی نظم و معنی دونون کا اور یہی منار کے سواے دیگر کتب اصول مین مذکور ہی اور یہ جو امام ابو حنیفہ رح کی طرف نسبت کیا جاتا ہی کہ جس نے فارسی مین نماز پڑھی تو کافی ہی ادا ہو گئی تو امام رح نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو یہ دونون عربی کے نہین جائز ہی اور کہا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان مین قراءت کی یا تو وہ مجنون ہی جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہی کہ قتل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالی نے اسی زبان مین کلام فرمایا اور اعجاز اسکے نظم و معنی دونون سے حاصل ہی - مسئلہ چہل و ہشتم - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالی کے فرشتہ ہین اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل مین چاہین ہو جاوین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہین اور بدن انکے حق مین لباس کے حکم مین ہی اور انکا توالد و تناسل نہین ہوتا ہی اور فرشتہ آسمان و زمین مین ہین اور ہر ایک جزو پر اجزاے عالم مین سے فرشتہ موکل ہی کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہی خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہین اور حدیث مین ہی کہ خلق کے دس جزو ہین انمین سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلائق ہین - اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبرئیل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مقرب ہین جبرئیل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہی اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ رزق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہی اور انکے سواے اور بھی فرشتگان مقرب ہین از انجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش بریں ہین اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتی کہ قیاس یہ کرو کہ نرمہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہی اور ہر ایک کے واسطے بارگاہ خداوندی مین مقام معلوم ہی اُس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہین ہی کیونکہ جو کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہی - مترجم کہتا ہی کہ جبرئیل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہی - اور لکھا کہ قدرت الہی عز و جل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دید نہین ہی ورنہ سب خارج مین موجود ہی اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہی ولیکن سر کی آنکھون سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہین ہی آخر تمنے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتون و جبرئیل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محجوب تھے اور ایمان یہی ہی کہ جو شارع نے فرمایا اسپر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہین لایا ہی اور عقل اسکی خود کیا چیز ہو جسپر غرہ ہو پس قبل از وقوعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے - جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے وارد ہی کہ طوبی لمن رآنی ولمن رای من رآنی الحدیث یعنے بیقیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جسنے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - جمہور علماء کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور مین بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلّہ مین میسر نہین ہو سکتا - مترجم کہتا ہو کہ یہ کلام
بالکل حق و صدق ہو اور جس شخص نے اِسمین کچھ بھی تردد کیا اُسنے شان حضرت رسالت مآب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہین پہچانا اور اِسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہین پہونچ سکتا ہو اور یہ جو بعض احادیث مین آیا کہ
میری امت کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہین معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہو یا آخر بہتر ہو اور وارد ہوا کہ وے بہتر ہونگے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پہ غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہو جو جمہور علماء کا قول ہو کہ پچھلون
کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اِس راہ سے کہ وے غائبانہ ایمان لائے اور اِسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ
ہوگا کہ اِسوقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اِس زمانہ مین جو میری سنت پر تمسک
ہوگا اُسکو پچاس شخص کا ثواب تم مین سے ہوگا پس پچھلون کے واسطے جو اِس قسم کی احادیث بہت ہین تو انہین بھی
جو سنت پر مستقیم ہو اُسکو مبارکبادی ہو لیکن یہ فضیلت جزوی ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہو اور خود
کلام الٰہی ازلی قدیم مین اِنکے صفات و آیات کرامت تلاوت کیجاتی ہین اور اِنکے واسطے آیات و احادیث و آثار
و دلائل بکثرت و قطعیات ہین پس یہی صحیح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگون کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اُسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی
و ساتھ بیٹھنے کے لیے اِنکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت مین پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش
وغیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری مین قیامت
تک کے کافرون کے سردار ہین اِسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہین اور آپ کے
دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھون والے کر کے مشرف منور کیے گئے وے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہین اور کوئی فضیلت کمال روحانی مین اِس سے بڑھکر نہین کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو - اور کوئی یہ
وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہو کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہوگا
اور معلوم ہو کہ اِس جسم کے ساتھ حیات مین جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اُسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہو کر ایقان ہوگا اسکا اثر روح کے کمال مین کچھ نہین ہو حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لینگے و لیکن انکی
ارواح مین وہی حالت رہیگی جسپر وہ مرے ہین پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہو کہ جو دیدار عین حیات مین صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میسر ہی نہین ہو سکتا ہو اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہو و لیکن رسالہ بہت مختصر ہو لہٰذا مترجم نے اشارہ شیخ رح کی اِسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل مین
نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنما ہو - پھر شیخ رح نے لکھا کہ اصحاب مین سے افضل چارون خلفاء
ہین - چارون یاران باصفا جانشین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سب صحابہ مین سے افضل ہین اور انکے
فضائل و مناقب و مجاہد دین اسلام کی سبقت مین اور دین اسلام کے ظہور و عروج مین اِسقدر ہین کہ مثل آفتاب
نصف النہار کے روشن ہین و قولہ تعالیٰ لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کرہ الکافرون اور دوسری آیت مین ولو کرہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اُسکو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ اسپر سے برا مانا کریں - یہ اللہ تعالی سے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینوں پر غالب ہو جائیگا حالانکہ اسوقت مین اہل اسلام کمزور و تکلیف مین تھے پس یہ قطعی ویقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالی نے انھین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھون پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رح نے لکھا کہ ان چارون مین باہم فضیلت بترتیب خلافت ہے اور افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے - پھر شیخ نے اس کلام کی شرح مین لطیف ونفیس تقریر لکھی جسکا ترجمہ مین اس غرض سے درج کرتا ہون کہ اکثر لوگون کو شیطان اس مقام پر اپنے وسواس مین لا کر ضلالت مین ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے مین اصول لکھتا ہون اصل اول یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہے حادث نہین اور اسکا علم ازلی قدیم ہے حادث نہین ہے اصل دوم جماعت سے وہ متفق گروہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین تھا بدلیل قولہ تعالی الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا - یعنی اللہ تعالی نے تمھارے قلوب مین باہم الفت کر دی کہ تم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہم بھائی بھائی ہو - پس یہ ایمانی الفت یقین قطعی ہے - اب سواے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجاوے جس سے یہ ثابت ہو کہ ان مین باہم کسی معاملہ مین جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی مین جھگڑا ہو جاتا ہے اور ہرگز یہ معنی نہین لیے جاوینگے کہ انمین الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالی کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے - اصل سوم وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض الآیہ - یعنی اللہ تعالی نے وعدہ دیا ان لوگون کو جو تم مین ایمان لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالی انکو زمین مین خلیفہ کریگا آخر تک - صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی عز وجل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت واقع ہونا اللہ تعالی کے ارادہ مین ضروری تھا یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت مین بیان ہے کہ بعد خوف کے انکو امن دیگا تو صریح ہے کہ مکہ معظمہ مین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکون کی طرف سے ایذائین اٹھاتے تھے - پھر اسی آیت مین بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا - میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے - تو یہ اعلی ندا ہی ایمان از جانب عالم الغیب والشہادۃ ہے - اصل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق مین حضرت عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک مین قطعی اور اگلی کتابون سے متواتر متوارث ہین کقولہ تعالی محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم الآیہ محمد رسول اللہ اور جو انکے ساتھی ہین سخت ہین کافرون پر اور مہربان ہین آپس مین آخر تک - قولہ تعالی اولئک ہم المومنون حقا - یہی تو مومنین ہین برحق - اولئک ہم المفلحون - یہی فلاح یاب ہین - وقولہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ اللہ تعالی انسے راضی ہوا اور وے اللہ تعالی سے راضی ہوئے - ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہین اور سابقین اولین مہاجرین وانصار کی ثنا و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہے پس کیونکر کوئی شخص انکی برابری کرسکتا ہے جنکے حق مین اللہ تعالی کی ثنا و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک مین سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین مین سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہون کہ ایسے صحابہ ثنا سے

برابری کر سکتے ہین جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیاء اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہے اور اللہ تعالی فرماتا ہے کنتم خیر امۃ اخرجت للناس - یعنی انسانی امتین جو مخلوق ہوئین تم ہو اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتون سے بہتر ہو مین موسی علیہ السلام پر بنیو اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی ہو گئی اور باقی ایک چوتھائی مین باقی انبیاء علیہم السلام کی امتین ہین انہین سے موسی علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی پس موسی علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہین یعنی صدق واخلاص وقرب مزید مین لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسی علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وبکثرت ہین حتی کہ موسی علیہ السلام نے جب الواح توریت مین یہ فضیلت پائی تو جناب باری تعالی سے تمنا کی - پھر وہ محض بدبخت آدمی ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مین سے سوائے چند معدودے کے باقیون کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ من ذلک یہ خارجی ورافضی دونون فرقہ کس گمراہی مین ہین کہ انکے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہین پس انھون نے شان پاک جناب رسالتمآب محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپکی ذات پاک کے فیض کامل ونور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایک ذرہ کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ ہزار آفتاب بھولا نہ سماوے کیا تم نے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہے نہین نہین واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے مین قاصر ہے مجھپر مبالغہ کا وہم نہ کرو بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بیجا نہین مگر مین معذور ہون کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت مین ادا نہین ہوسکتی ہے اب خلاصہ اسقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہے اور اسکی ثنا وصفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے حق مین وہ بہت رؤف رحیم ہے سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتون سے دلیل کرتے ہو اور خارجیون کا شیوہ جناب علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کے حق مین اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کرسکتا ہے اور نسبت خلفائے ثلثہ رضی اللہ عنہم کے وہ یہودی عبد اللہ بن سبا رافضی کیا گفتگو کرتا ہے - کیا تمھارے واسطے اللہ تعالی جل جلالہ کی شہادت کافی نہین اور کیا تم رسول اکرم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت اپنے یار غار واصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آوے تو وہ دور رہے اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار وجان نثار تو دونون اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین قبر سے اب بھی مشرف ہین - اب مین شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہون کہ چارون خلفائے راشدین مین فضیلت براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت ہی واضح ہو کہ یہان دو مقام ہین مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر الصدیق ہین پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضی رضی اللہ عنہم اجمعین اور یہ مسئلہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بنص صریح وحدیث صحیح ہے اور جمہور علماء کے نزدیک بقطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے یعنی تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا وآخرت مین ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اطاعت وفرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگون کی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہے لایخافون لومۃ لائم - یعنی اللہ تعالی کی راہ مین

دین کے بارہ مین کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہین ڈرتے ہین اور انہین حضرت ابوذر وسلمان ومقداد وعمار وصہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب وعباس بن عبد المطلب وطلحہ بن عبید اللہ وزبیر بن العوام ومقداد بن الاسود وغیرہ کہ اعیان واکابر صحابہ مین سے تھے ان لوگون نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہان جاکر بیعت نہ کی تھی ولیکن دوسرے وقت ان سب نے آکر بیعت کی اور برابر انقیاد وطاعت مین موافقت رہی چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین وانصار حاضر تھے پس حضرت ابو بکر رض نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہین اور مین امیر اپنی بیعت کے لیے لازم نہین کرتا انکا اختیار انکے ہاتھ ہے اور تم فلان وتم فلان ہو تمہارا بھی اختیار تمہارے ہاتھ مین ہے پھر مین تم سب سے کہتا ہون کہ اگر تم میرے سوا کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالی کے واسطے اولی جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے بیعت کرے وہ مین ہون حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوے تھے بالاتفاق کہا کہ ہم سوا آپ کے کسی کو عند اللہ تعالی اولی نہین جانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نماز مین آپ کو ہمارا امام کیا تو پھر وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رض کا اس امامت کا ہے جو آپ نے آخر حیات مین حکم دیا تھا کہ ابو بکر رض نماز پڑھا دے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رقیق القلب ہین آپکی جگہ خالی پاکر کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھا سکینگے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہین تم کیسے جھگڑالو ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ لوگون کو وہی نماز پڑھاوے پس یہ اشارہ کرکے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دلون کو یہ بات گران گذری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ واجتہاد تھے ہم لوگ اپنے اہتمام مین پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوے مہاجرین وانصار نے امر بیعت پورا کر دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہین کہ خلافت وامامت کے واسطے اولی واحق آپ ہی ہین غرضکہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور تمام ساتھیون نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار واعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اقول یہ خلافت جمہوری تھی یعنے سب اس خلافت مین برابر مستحق تھے لیکن انتظام مین ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا جو اللہ تعالی کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیون کا بہتر خیر خواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الٰہی عز وجل پورا ہوا جو اصل سوم مین گذرا اور چونکہ وقوع اسکا بوحی الٰہی عز وجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید مین وعدہ سابق ہوچکا تھا کہ مومنون کے لیے خلافت بارادۂ ازلی الٰہی تمام ہونیوالی ہے اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با بوبکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رض کو طلب کرکے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ لکھدون تاکہ کوئی تمنا کرنیوالا تمنا نہ کرے ولیکن مین نے کہا کہ اللہ تعالی واسکے مومنین بندے ابو بکر رض ہی کو چاہتے ہین۔ اور اصل حدیث صحیحین مین ہے یہ اسکا حاصل ہے۔ اور دارمی وغیرہ مین ہے کہ آپ نے امامت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارہ مین فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ یعنی اللہ تعالی واسکے بندگان مومنین سب سے انکار کرتے ہین

سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے - یعنی اللہ تعالی کی ارادت کے ساتھ تمام مومنون کی ارادت وابستہ ہے کہ سواے ابوبکر رضی کے
کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہو - اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ
مین سوال ہوا تو آپ نے چارون کی ثنا فرمائی کہ ابوبکر رض کو خلیفہ کروگے تو ایسا ایسا لائق پاؤگے اور عمر رض کو کرو تو ایسا
لائق اور عثمان رض کو کرو تو ایسا لائق اور علی کو کرو تو ایسا لائق اور آخر مین فرمایا ولا اراکم فاعلین - اور مین تمکو کرنے والا نہین
دیکھتا ہون - یعنی تم موافق ارادت الہی عزوجل کے سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہونیوالے نہین ہو
اور واضح ہو کہ یہ خلافت حقہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالی نے اس خلافت
کے ساتھ قرآن کے وعدون کو پورا کیا ازانجملہ سب سے اعلی اظہار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر عنقریب بیان
ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب ونہایت اجر جمیل پر مبنی ہے لہذا یہ خلفاے راشدین نہایت علوی منزلت
پر ہین اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہین لہذا یہ لوگ اسکی خواہش مین بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ
حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن مین ہمیشہ روزہ
رکھنا اور راتون مین عبادت و مسلمانون کی خبرگیری مین صرف کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت وتواتر پہونچا ہے حالانکہ
فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر وغیرہ تک تمام سلطنتین اسلام کی مطیع تھین اور دنیاوی دولت کی انتہا
نہ تھی - پھر شیخ رح نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت خلافت
ابوبکر رضی اللہ عنہ مین حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجہیز و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور
اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہین کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و
نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہین اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانند دیگر اصحاب
کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے یکایک جو کیفیت ہوئی اندازہ سے
باہر ہے جب انھون نے اجتماع بیعت خلافت کو بدون اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گران گذرا اگرچہ اسکا عذر تو ظاہر
تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین مین حاضری کی تکلیف انکو نہین دی گئی حتی کہ وہ گرانی رفع ہوگئی -
اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت مین قیاسات ہین اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز تا غروب
یا دوسرے روز باتفاق مین شریک ہوکر بیعت کر لی اور یہ جو وہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہوگئے اور بعد وفات حضرت
سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہین اور مترجم کہتا ہے کہ حضرت سیدہ
رضی اللہ عنہا کو حزن و ملال وفات شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر دو جہت سے طاری ہوا کہ ادھر تو وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادھر حزن و ملال حضرت سیدۃ نساء عالم
رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلدہی مین رکھا
اور گھر مین زیادہ رہنے لگے اور اس مدت مین قرآن مجید کو جمع کیا ولیکن امر الہی عزوجل قدر مقدور تھا کہ حضرت
سیدہ نساء عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ انکر وجوہ الناس - یعنی لوگون کے چہرون کا انکار
کیا - یہ لطیف محاورہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بجمال نبوت نظر آئی تو معروف نہین بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس مشابہت
سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ نہین لیکن یہ معنی انکار وجوہ الناس کے ہین اور اس حالت مین
آپ اسلام کے کامون ومشاورت مین زیادہ شریک ہوئے تو بعضے راویون کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت مین داخل نہ تھے
اب شامل ہوئے ہین اور یہ صحیح نہین بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا - بالجملہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مطیع وسامع وفرمانبردار
حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور نماز فرض وجمعہ وعیدین سب مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو حنیفہ پر ہوا جسمین مسیلمہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے
ساتھ تھے اور اسکے غنائم مین سے ایک باندی لیکر اپنی تحت مین لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے
جو مشہور معروف ہین اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثابت کافی شہادت ہے اور کوئی عاقل روا رکھیگا کہ حضرت علی مرتضی
کرم خدا وامام اولیا ومرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک نماز وفرائض وجمیع طاعات مالی وبدنی مین باطل کے تابع ہوئے
اور مدت عمر زبون واسیر اہل ہوا رہے اللہ تعالی ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنہون نے خلاف کیا تھا لڑائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا
اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ مین فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگون کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور مین مدینہ مین موجود تھا سفر مین نہ تھا اور تندرست
تھا بیمار نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال
ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو ہمارے دین کے کام مین پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات مین
پیشوا نہ کرینگے - قال المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سوائے ابوبکر رض کے امامت کے نص ہوتی تو وہ
ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعوی کیا
اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اسوقت ہاتھ کھینچا ولیکن اللہ تعالی کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رض کی قوم تمام انصار نے
کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رح نے لکھا کہ ابن بطہ رح نے اپنے اسناد
کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھون نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا
کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رح نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بھیجنے والا
اس مین شک بھی کرتا ہے قسم اس خالق عز وجل کی جسکے سوائے کوئی معبود نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو
خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلی متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا - قاری رح نے
کہا کہ مین بالیقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الہی مین اعتماد کرتا ہون یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہے
کیونکہ بخبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے
اس حالت مین علی کرم اللہ وجہہ وتمام اکابر صحابہ رض اسوقت وہان موجود تھے لیکن افضل کو امامت کے لیے تعین کیا

اور ختم کر دیا حتی کہ ان ایام مین ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضہ نے امامت شروع کی پس عمر رضہ کی
آواز سنکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ انکار
کیا اللہ تعالی و مومنون نے سب کو سواے ابو بکر رضہ کے اور صحاح مین مشہور ہی وہ قصہ کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضہ
نے اپنے باپ کے بارہ مین عذر کیا کہ وہ رقیق القلب ہین آپ کی جگہ خالی پاکر امامت کی تاب نہین لا سکتے اور جب
مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے ۔ اور یہین سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ
وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین مین ابو بکر رضہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی معاملات
مین انکو امام اختیار نہ کرینگے ۔ شیعہ و روافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت وانقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ
خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا ۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کسقدر
عیب و منقصت ہی کہ علی مرتضی رضہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اسوجہ سے
کہ اعدا سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالین ۔ نعوذ باللہ من ذلک ۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا
تو اللہ تعالی کے کلام پاک الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا ۔ اور قولہ تعالی رحماء بینہم سے انکار کیا اور قولہ لا یخافون
لومۃ لائم ۔ سے برعکس انکو خائف قرار دیا ۔ پھر علی مرتضی کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جمال شجاعت کے کیونکر
یہ ہو سکتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ڈر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور
معنی نہین سواے اسکے کہ اجراے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے تعلق ہی ۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام
نہ کرین اور دین اسلام کو بے سر و پا چھوڑین اس خوف سے کہ مین مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کرو کہ تقیہ تو وہان ہوتا ہی
کہ مقدار کمزور و مغلوب ہو یہان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہامت کے سرتاج اور دین مین مستحکم اور خداے
عز و جل پر متوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساء جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نواسہ سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت
آپکے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب با آن شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے
پھر یہان کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہین اور خود روایت ہی کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و بنو عبد مناف سے کہا کہ ای بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تمنے بنو تیم مین سے اپنا امام کیا تم دعوی کرو تو مین اسقدر
سوار و پیادہ لاؤن کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ ای جاہل تو اسلام مین
رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہی ۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس مین گرفتار ہین کہ پیغمبرون پر تقیہ کا الزام
لگاتے ہین بلکہ کہتے ہین کہ مقام خوف مین تقیہ کرنا پیغمبرون پر واجب ہی حتی کہ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامت و خلافت کے لیے علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی مین رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع
ہوا اسلئے تقیہ کر کے ابو بکر رضہ کو تجویز کیا ۔ بے [illegible] شیعی کی یہ کیفیت ہی حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق مین
قریب وقت وفات حضرت کے کہ جبکہ اللہ تعالی نے تکمیل دین متین کر دی [illegible] الیوم اکملت لکم دینکم [illegible]

اسلام مین فوج فوج داخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا۔ اسوقت مین حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالی انکو شرما وے
کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا
دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت وقوت وشوکت
کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح وابراہیم وموسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے
کیا معنی ہوسکتے ہین۔ یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الٰہی کو ترک کرکے اپنی راے کی طرف رجوع لائے
تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین ان اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کر دیا اور جس حالت پر مومنین
مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے۔ قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب
التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر
ہین اور عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین
خمیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہی جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ
ومیل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف وگاڑھے پڑ گئے اور ان لوگون کو
ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اے شخص جو اپنے نفس کو ہوا و
معصیت سے بری کرتا ہی آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس وطہارت قلوب کے آخر آدمی
تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہوجاتے تھے
پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے۔ پھر انہین قلوب منور مطہر تھے
اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے بس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار ہین سے منتقل ہوکر ایسے لوگون پر پڑے جنہین قلوب
معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان
لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہین خود مستحکم ہین تو جنسیت سے اسمین انضمام
قوی ہوگیا پس ان لوگون نے اُن آثار نفوس مین اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہ وخیالات
وبدعات مین پڑ گئے اور ہر ایک ردی وناکارہ خیال انہین پیدا ہوگیا کیونکہ نفوس امارہ ایسے مسلط ہین جنھون نے قلوب کو
مقہور ونور ایمان سے محروم کر دیا ہی پس انہین عداوت وبغض مستحکم ہوگیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی۔ یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے
ہوسکتا ہی جو انکے مانند قلوب طاہرہ ونفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہی تو قطعیات الٰہی عزوجل پر اعتماد ہی جس نے
انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرما دیا ہی فافہم۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہوگیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء ومجتہدین امت اتفاق
کرین وہ حق ہوتی ہی اور یقینی ہوتی ہی اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہی کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہی اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہی

ولیکن اجماع اِس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہی کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و صواب کے نہوگا بدلیل قولہ تعالیٰ لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیہ - و بحدیث لن تجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہو گی - یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر سب اتفاق کرین وہ حق ہی - اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت مین ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اِس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت مین سرایت کرین اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ قرآن پاک و شرع ہم کو انھین کی نقل سے پہونچی ہین - پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہی کہ تمھاری شریعت و تمھاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہین ہی کیونکہ جن لوگون سے تمنے لیا ہی وے تمھارے بیان پر خود ظالم و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو اِنکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہی - اقول خطابی رح نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیون مین سے تھا اِسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان مین قدح کرے چنانچہ جب عبد اللہ بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام مین اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولس یہودی نے دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور سے امر بمعروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ اس حیلہ سے اِسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اُٹھانے مین سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتی کہ حضرت عثمان رضہ شہید ہوئے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ مین آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ مین غلو کیا اور طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتین آپ کے حق مین ظاہر کین حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اِسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا جاوے پس وہان سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اِسکا حال تمام تاریخون مین معروف مشہور ہی - انتہی مترجم کہتا ہی کہ اِسی شخص کے معتقدین مین یہ فرقہ روافض ہی جنپر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہی کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس توریت و انجیل اصلی موجود نہین بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہی اِسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہی وہ اِنکے زعم کے موافق بے اعتبار ہی کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ مین سے سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے بُرا کہتے اور اِنسے بغض رکھتے ہین تو ظاہر ہی کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گو نہ ہو اور دو سو سے منقول ہو متواتر قطعی نہین ہو سکتی ہی لہذا یہ لوگ اِنھین کافرون و مشرکون کی جماعت مین داخل ہین اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہی اور نہایت عجب ہی کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہین ہوتے ہین - شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف مین لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یحطمنکم سلیمان و جنودہ وہم لا یشعرون - یہ کلام دلالت کرتا ہی کہ چیونٹی بہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہی کیونکہ اس آیت مین ایک سورچہ نے دوسری چیونٹیون سے کہا کہ اے چیونٹیو تم اپنے اپنے بلون مین

اسلام مین فوج فوج داخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالی انکو سمجھاوے کہ کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت و قوت و شوکت کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے کیا معنی ہو سکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کرکے اپنی راے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین ان اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کردیا اور جس حالت پر مومنین مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر ہین اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین خمیر کردیا ان مشاجرات کی راہ سے ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ ومیل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف وگاڑھے پڑگئے اور ان لوگون کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کرلیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اے شخص جو اپنے نفس کو ہوا و معصیت سے بری کرتا ہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انہین قلوب منور مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار ہین سے منتقل ہو کر ایسے لوگون پر پڑے جنہین قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کرلیا کیونکہ نفوس انہین خود مستحکم ہین تو جنسیت سے انہین انضمام قوی ہوگیا پس ان لوگون نے ان آثار نفوس مین اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہہ و خیالات وبدعات مین پڑگئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہین پیدا ہوگیا کیونکہ نفوس امارہ انپر مسلط ہین جنھون نے قلوب کو مقہور و نور ایمان سے محروم کردیا ہے پس انہین عداوت و بغض مستحکم ہوگیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہے تو قطعیات الہی عز و جل پر اعتماد ہے جس نے انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرما دیا ہے فافہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہوگیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق کرین وہ حق ہوتی ہے اور یقینی ہوتی ہے اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہے

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالی نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہو کہ سب کا اتفاقی سوا امر حق وصواب کے نہوگا بدلیل قولہ تعالی لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالی یتبع غیر سبیل المؤمنین الآیۃ۔ و بحدیث ان یجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت میں ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپاڈالا تو اس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ قرآن پاک و شرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاری کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمھاری شریعت و تمھاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمنے لیا ہو وے تمھارے بیان پر خود ظالم و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقول خطابی رح نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھو اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قدح کرے چنانچہ جب عبد اللہ بن سبانے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولص یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر بمعروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ اس حیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کردی حتی کہ حضرت عثمان رض شہید ہوے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا جاوے پس وہاں سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو کہ اسی شخص کے معتقدین میں یہ فرقہ روافض ہو جنپر یہود و نصاری کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاری کے پاس توریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے برا کہتے اور انسے بغض رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ نہ نو اور دو سو سے منقول ہو متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انھیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہو اور نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف میں لکھا کہ قولہ تعالی لا یحطمنکم سلیمان و جنودہ وہم لا یشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چیونٹی یہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سوبرچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ اے چیونٹیو تم اپنے بلوں میں

گھس جاؤ ایسا نہو کہ بے جانے سلیمان وآنکا لشکر تمکو کچل دے۔ چیونٹی نے یہ کہدیا کہ بے جانے۔ پس اس نے
یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چیونٹیون پر دیدہ ودانستہ ظلم ہوگا برخلاف رافضیون کے کہ یہ
کیسے جاہل ہین کہ جو کہتے ہین کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے
دیدہ ودانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہین سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کے اصحاب رض کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہین ہے اول اور پھر وہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تجویز
کی اور اپنا حاکم بنا لیا۔ شیخ نے لکھا کہ بالجملہ کوئی دلیل اس سے بڑھکر تحقیق نہین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنکے
ہاتھون مین حل وعقد دین وملت کا تھا اور احکام شریعت وبیعت انہین کے سپرد تھے اور رافضیون کے درفع ثابت
کرنے مین یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دنیا ودین
مین اطاعت وانقیاد کیا اور جو دلیل وفضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ
کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل وکمال نبیل وہدایت
وحقانیت وتائید دین وشجاعت وشہامت کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت مین انکا انقیاد
کیا سو اس سے بڑھکر کون دلیل وبرہان ہوگی۔ وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا
کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما بنظام راست ودرست تھی اور خلافت عثمان رض وآپ کی خلافت مین
رخنہ وہرج پیدا ہوئے فرمایا کہ ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر ومعین عثمان رض ومین تھا اور عثمان کی ومیری
خلافت کے ناصر ومعین تم ہو تو لامحالہ یہی حال ہوگا۔ بالجملہ فطرت سلیمہ صادقہ مجبول ہے کہ اس امر کا یقین کریگی کہ اجماع واتفاق
صحابہ رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہین ہوسکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریگی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کہ خاتم النبیین وہادی خلائق انس وجن اور مبعوث تمامی خلائق تھے آپ سے صرف یہی کچھ لوگ دس
آدمیون نے ہدایت وراہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام یار واصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت مین رہکر فضائل
وکمالات اکتساب کیے تھے سب باطل وگمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روے
زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالی کا دین سب پر غالب ہوگیا ہے اسی کار مین ان لوگون نے ظلم وجفا کیا ہے۔ یہ اصول
روافض کے شدید جہالت وبطالت صریح ہین۔ پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق وبرادران اسلام
ہین اور انکے اجماع سے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے۔ اور شیخ رح نے کلام طویل ایک جماعت علما رحمہم اللہ سے
نقل کیا کہ افضل ہونا ابو بکر رض کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے وعلی ہذا عثمان وعلی رضی اللہ عنہما مین ایک کی فضیلت دوسرے
پر مختلف فیہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو مشائخ علما نے لکھا کہ اتنے سلف
صالحین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے
افضل ہین تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھون نے بیانہ
وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرائن وحالات جیسا انھون

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہین اور پچھلون کی نظر حرف والفاظ ومفہوم کلام پر ہی اور کلمات باہم متعارض پڑتے ہین تو انکو سواے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہین ہی پس ہم اس بارہ مین سلف رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہین اور انھین کی راہ پر چلتے ہین اور حقیقت حال کو اللہ تعالی کے سپرد کیےدیتے ہین اور آمدی جو اعاظم علماء اصول فقہ وکلام مین سے ہی فرماتا ہی کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہین کہ دو شخص مین سے ایک کو ایک فضیلت ہو کہ وہ دوسرے مین نہو چنانچہ عالم مین بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہی یا دونون مین علم مشترک ہو لیکن ایک مین علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رض مین اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہین ہو سکتی ہی کیونکہ جو فضیلت کہ ایک مین ثابت کیجاوے دوسرا اسمین شریک نکلتا ہی اور اگر غیر شریک نہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہی جو اسکے مقابلہ مین واقع ہوتی ہی اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہین دے سکتے ہین کیونکہ ایک فضیلت از راہ زیادت شرف ونفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجح پڑتی ہی چنانچہ ایک لعل قیمت مین سو ہزار درم سے زائد ہوتا ہی پس ممکن ہی کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالی کے نزدیک ایسا عظیم اجر وثواب وشرف ہو کہ بہت سی فضیلتون والے کو حاصل نہو کذا فی المواقف وغیرہ سو مترجم کہتا ہی کہ نیز ثواب کی زیادتی وکثرت از راہ قوت یقین وصدق واخلاص کے حد سے زیادہ راجح ہوتی ہی۔ واضح ہو کہ علماے اہل سنت وجماعت اس امر مین اجماع واتفاق رکھتے ہین کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہی اسمین کچھ شبہہ نہین ہی۔ پھر کلام اس امر مین کہ یہ خلفاے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہین تو اسمین خلاف مذکور ہی اور قاری رح نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفاے راشدین مین افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہی۔ اور قاری رح نے خلافت سی سالہ اسطرح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس و چھ مہینہ اور خلافت عثمان رض بارہ برس اور خلافت علی رض چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رض کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر مکی نے صواعق مین نقل کیا کہ شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک افضلیت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہی اور اسکے شاگرد ابو بکر باقلانی رح کے نزدیک ظنی ہی اور یہی امام الحرمین نے ارشاد مین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ ظنی ہونے کا حکم دعوی اجماع کے ساتھ درست نہین ہی اصحاب جامع الفضلیہ پر راجح ومختار ہی۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت وجماعت اس مسئلہ کو ظنی کہتے ہین لیکن شیعہ پر لازم وواجب ہی کہ وے اسکو قطعی کہین اور قائل ہون کہ افضلیت ابو بکر وعمر کی ترتیب قطعی ہی کیونکہ وے اعتقاد کرتے ہین کہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ وبارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہین اور خبر معصوم کی بالاتفاق قطعی ہی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت مین کہ کوئی محل تقیہ کا باقی نہ تھا برابر مدح وثنا وفضیلت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ اللہ نے کہ اسی سے زیادہ اشی آدمیون سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہی اور صحیح بخاری مین ہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہین پھر عمر ہین پھر ایک مرد دیگر ہی حضرت علی کرم اللہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ مین نے کہا کہ پھر آپ ہین تو آپ نے فرمایا کہ مین تو مسلمانون مین سے ایک مرد ہون
یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہونچی ہوئی ہی - اور ثبوت صحیح پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ مجھے خبر پہونچی ہی کہ کچھ لوگ مجھے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہین وے مفتری ہین تو انکو وہ سزا دینی لازم
ہوگی جو مفتری کو دیجاتی ہی - و مالک بن انس رح نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی مرتضی
کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رض کیطرف گذرے اور وے چادر مین لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہوکر کہا کہ اب مین
نہین جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالی سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد کے
جو چادر مین لپٹا ہی - دارقطنی نے روایت کی کہ ابوجحیفہ اعتقاد کرتے ہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہین انسے کچھ
لوگون سے باتین ہوئین جنھون نے ابوجحیفہ سے اس بارہ مین خلاف کیا تو ابوجحیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین
ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور مین حاضر ہوئے آپ نے پوچھا کہ ای ابوجحیفہ کیون ملول ہی ابوجحیفہ نے
حقیقت حال عرض کردیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابوجحیفہ تجھے آگاہ کردون کہ اس امت مین بہتر کون ہی اس امت مین
سب سے بہتر ابوبکر ہی پھر عمر ہی - ابوجحیفہ نے کہا کہ مین نے اللہ تعالی سے عہد کیا کہ مین نے حضرت علی رض سے بالمشافہ
اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھونگا اور بھی ابوجحیفہ رح سے روایت ہی کہ مین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت مین ابوبکر ہی
پھر عمر ہی - ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تواتر پہونچی ہین انمین شک کو گنجایش نہین رہی کہ حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہی اور شیعہ کہتے ہین کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات
جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ائمہ اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہین بوجہ خوف کے براہ تقیہ ہین یعنی ابوبکر و عمر رضی اللہ
عنہما کی مدح و ثنا اس جہت سے ظاہر مین بیان کی کہ دشمنون سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل مین اسکے برخلاف
تھا - یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی بیہودہ و باطل ہی خود ظاہر ہی - یہ لوگ اہل بیت اطہار جنکی شان مین آیۂ تطہیر ہی ایسے ایسے
عیوب لگانے سے نہین ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ مین کسقدر عظیم عیوب باطنی لگاتے ہین اور ہرگز ان مفترون
کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہین ہین انکے دامان طہارت ایسے میل کچیل سے پاک ہین امام ابوحنیفہ سے
پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہین ہوتے تھے
ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق مین کسی کا منھ نہین دیکھتے تھے اور کسی کی پروا نہین کرتے تھے شافعی رح
نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زاہد تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پروا نہین ہوتی ہی اور عالم تھے اور عالم کو مداہنت
نہین ہوتی ہی اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہین ہوتا ہی اور شریف تھے شریف کو کسی کی پروا نہین ہوتی
ہی - اقول یہ معاند ان علماء نے ان لوگون پر ظاہر کیے جو آپ کے حق مین کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود
یہ تھا کہ لوگون مین کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہی تو وے آپ کی حضوری سے جو عین کمال آخرت ہی بھاگتے
ہین کیونکہ اس حضوری کے لائق نہین ہین - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر تقیہ ہوتا تو وقت ضرورت کے ہوتا اور یہ کیونکر

کہ عین زمانہ خلافت و غلبہ شوکت مین یہ تقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کے حق مین کیا فرماتے ہین آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھتا ہون اور شمار کی تو پوچھنے والون نے کہا کہ بعضے لوگ کہتے ہین کہ آپ تقیہ و خوف سے کہتے ہین اور آپ کے دل مین کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آسنے ہم پر افترا کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہے نہ مردون سے اُسکے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اسوقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی تعریف مین تقیہ منظور ہوتا تو مین ہشام بن عبد الملک کی اسقدر مذمت و تقبیح کیون بیان کرتا جسکے قبضہ مین اسوقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہوگا کہ اقدام و قوت و شجاعت و شدت و عدل مین کل الکل تھے اور اگر نعوذ باللہ تقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیون نہوتا کہ زمانہ جاہلیت و اسلام مین بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکون مین خود حرب و قتال فرما کر اعتدال حق قائم فرمایا۔ اور اسقدر کثرت سے خطبہ متواتر ہو چکے ہین جنمین آپ نے ابو بکرؓ و عمرؓ کی مدح و ثنا فرمائی ہے کہ اگر علماے اہل سنت و جماعت انھین پر اکتفا کرین تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالی ہدایت صراط مستقیم جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض فوائد متعلق مسئلہ مذکورہ ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھے ہین۔ صحیحین میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ مین تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ مین ابو بکر کے لیے لکھدون پھر فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ یعنی اللہ تعالی و مومنین سب انکار کرتے ہین سواے ابو بکر کے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ عہدنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانون کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے بالفعل و بالقول آگاہ کر دیا کہ ہمنے ابو بکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہدنامہ لکھدینے پر عزم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابو بکرؓ ہی پر اجماع کرینگے عہدنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادۂ الٰہی عزوجل یون ہی جاری ہے اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایام مرض مین پنجشنبہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگون مین اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہے یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر موقوف رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے ولہذا حضرت عمر رض نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر مین خلیفہ نہ کرون تو خلیفہ نہین کیا جو مجھسے بہتر تھے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدنامہ لکھکر خلیفہ نہین کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام مین یہ بھی کہا کہ اور اگر مین خلیفہ کر دون تو جو مجھسے بہتر تھا اسنے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابو بکر رض نے وقت وفات کے عہدنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھدیا تھا۔ اور واضح ہو کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہدنامہ کے اس جہت سے تھی کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث مین یون آیا ہے کہ یقول قائل او یتمنی متمن ویابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کرنیوالا دل

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالی و اسکے بندگان مومنین سوائے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین - واضح ہو کہ محاورہ
مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک - یعنی مین سوائے اس امر کے کچھ نہین مانونگا - تو اشارہ ہر کہ سوائے خلافت ابوبکرؓ کے
کچھ اور واقع ہی نہوگا - پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ
مین سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کے تفضیل دیتے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہر تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہر - شیخ
عبد الحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ
واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہر - لکھا کہ جمہور اہل سنت وجماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور
امام مالک بن انس وبعضے دیگر اکابر اہل سنت وجماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہر مالک بن انس رح
سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہر کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ و عثمانؓ مین کیا کہتے ہو
کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو مین نے پایا ہر کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو
اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اس بارہ مین نہین سنا و لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہر - امام الحرمین کا بھی
یہی مذہب ہر - اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان مین اور یہی اہل کوفہ
سے منقول ہر اور انھین مین سے سفیان ثوری ہین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواہر الاصول مین ہر اور نووی نے شرح
صحیح مسلم مین اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح ومشہور تفضیل بر ترتیب خلافت ہر اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل
اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما ہین اسپر اہل سنت کا اجماع ہر اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین
لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم - واضح ہو کہ
خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رضہ نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت
حقہ مین مضر نہین ہر کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ
آپ نے قاتلان عثمان رضہ سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا
عثمانؓ قتل کیے جاوین - اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہر لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہر اور مواخذہ نہین ہر واللہ
مروی ہر کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہر کہ جسمین سخت تحیر واقع ہوا ہر اور
کہتے کہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل
ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہوگیا اور معاویہ رضہ نے عین قتال مین قرآن پاک
بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمھارے درمیان حکم ہر اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا
اور تحکیم منظور کر لی پس ظاہر ہر کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رضہ کو مطالبہ قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا - اور انھون نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ یہان کے مسلمان فوج عظیم ہوگئی اور حضرت
امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ

معزول کرنا چاہا پس ایسی حالت مین جب دیکھا کہ بعد معزولی کے پھر مجھسے مطالبہ کچھ بھی نہ ہوسکیگا تو علم بغاوت بلند کیا۔
پھر بعض عوام الناس کہتے ہین کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر بن نہین پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ
بیہودہ ہے اگر اسکی مراد یہ ہے کہ تدبیر حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہے اور اگر یہ غرض ہے کہ تدبیر حق سے تجاوز بغرض مصلحت نہوا تو یہ
شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالجملہ ہم یقین جانتے ہین کہ جناب مرتضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال مین حق پر
تھے اور جس نے آپ سے محاربہ ومناقشہ کیا اُسنے خطا کی غیر ازینکہ ان خطا وار لوگون کی خطا ماخوذ نہین ہے بوجہ اسکے کہ
یہ لوگ اہل علم واجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہے کہ جس نے امام المسلمین کا خون عمداً براہ فساد
بہایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہین کرتے تھے کہ ان کمبخت باغیون نے جو
عثمانؓ کو گھیرا ہے یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر مین یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اُتارینگے یا ہماری یہ باتین منظور کرین
تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق وصحابی مکرم کا خون کرینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و
فضل وکمال کا صریح اقرار کرتے تھے آخر روز جس رات مین حضرت عثمانؓ شہید ہونگے اُس روز باغیون کے کلمات خونی سُنے
جاتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنیکی دیتے ہین اور آخر
ہوا جو ہوا پھر تو باغیون نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خوشامد کرکے امام بنایا اور چاہا کہ باغیون سے
قتال کرین ولیکن وے صلح پر راضی ہوگئے ولیکن ہنوز انکے مددگار ومعاون بصرہ وکوفہ ومصر وغیرہ مین موجود تھے۔
پھر واضح ہو کہ مسلمانون کے لیے امام ہونا واجب ہے اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہے اور یہ اہم واجبات سے ہے کیونکہ بہت سے
احکام شرعیہ امام پر موقوف ہین مانند جمعہ وعیدین وحدود اور اخذ اموال زکوۃ وعشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اسکو سب امور پر مقدم کیا حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور
انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کرین اور وہ دار الاسلام کی حفاظت کرے اور
لشکرون کو آراستہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت وقدرت وشجاعت ہو
علم وعدالت وکفایت رکھتا ہو۔ اور نہین جائز ہے کہ مخفی ہو اور ظالمون ودشمنون کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے
وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر وفساد منقطع ہو اور عدل وانتظام لوگون مین قائم ہو کیونکہ
امام کی اسوقت کچھ حاجت نہین ہے بلکہ اسوقت حاجت ہے کہ جب ظلم وفساد زیادہ ہو چنانچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک آخر زمانہ مین جب روے زمین ظلم وجور سے بھر جائیگی تو اُسوقت اللہ تعالی مہدی آخر الزمان کو پیدا کریگا
جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونگے اور وہ زمین کو عدل وانصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم وجور سے بھری تھی
برخلاف شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہین کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی
پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی
پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی التقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مہدی
آخر الزمان ہین لیکن انکے وقت مین دشمنون کا غلبہ تھا اور ظلم وجور زیادہ تھا تو اعداء کے خوف سے غار سر من رای مین

مختفی ہو گئے پھر آخر زمانہ مین نکلینگے اور بعض نے دعوی کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہین - اور یہ سب ظنون باطل
وعقائد واہی ہین کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا مین موجود ہر اس جہت سے معذور ہو کا اسنے
کی کتاب بگم ہر ولیکن یہ فتنۂ حوارین عبد اللہ بن سبا نے اسواسطے اختراع کیا کہ مانند یہود ونصاری کے اہل اسلام
کے حق مین بھی یہ الزام قائم ہو کہ اِنکے پاس بھی کتاب الٰہی نہین موجود ہر ولیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلیے کہ یہ فرقہ
تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد مبارک سے سینون مین حفظ تھا اور لاکھون حافظ موجود اور کرورون نقل کرنے والے ہر زمانہ مین متواتر تھے ایسی حالت
سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہر - پھر سوا ے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار مین سے امامت علم دین کی سوا سے امامت مسلمین
وخلافت مومنین کسی کو بالبداہت حاصل نہ تھی اور یہ دعوی کہ ان بزرگون نے تقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار ہر کیونکہ
فرض کرو کہ تقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہوئی - پھر امام مہدی کا مختفی ہو جانا اسطرح کہ سوائے فرضی
وجود کے کہین نام ونشان نہین ہر تقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت مین تو ہونا ونہونا دونون
برابر ہر اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعوی امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
نہین ہر اور خصوص فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہر - بالجملہ یہ اوہام اسقدر ظاہر البطلان ہین اور اِسکے
مفاسد اسقدر کھلے ہوئے ہین کہ زیادہ بیان کی حاجت نہین ہر - اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہر کہ اللہ تعالی
نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیر الائمہ
اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفاے راشدین کے غالب کر دیا اور
قرآن مجید اہل ایمان کے سینون مین محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب وباقی رکھا اور اہل ایمان
واسلام اعتقاد مین مجتمع ہین اور جو پھوٹ گیا مانند خوارج وروافض وغیرہ کے وہ گمراہ ہر اور سواد اعظم بفضل الٰہی سے
اہل السنۃ والجماعۃ ہین پس لازم ہر کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے اُنپر دل سے مستقیم ہو واللہ یہدی من یشاء الی
صراط مستقیم - اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استحلال کفر ہو جاتا ہر پس لازم ہر کہ جب اللہ تعالی
ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہر پس مین نفیس فوائد کو شرح عقائد قاری
وغیرہ سے لکھتا ہون

باب اقوال وافعال کفر وانواع توبہ

جب قطعی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہونا ثابت ہو خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اِسکو حلال کر لینا کفر ہر
اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر وآسان سمجھنا بے پروائی کرکے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہر اور احکام
شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہر - شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ بالجملہ تحقق ایمان کے ساتھ چند امور کا اثبات

ملا ہوا ہی جسکے ہونے سے ایمان مین خلل ہوتا ہی بالاتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہی کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے
اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان مین حقارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔
اسی طرح جسپر اجماع ہوا اُسکو دین سے جانکر انکار کرنا کفر ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ حنفیہ رحمہم اللہ نے ایسے شخص کی
تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استخفاف کے بہا بر ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتون کو رسول اللہ صلعم نے بڑہایا
کیا ہی یا کسی فعل سنت کو قبیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عمامہ کا چھور حلق کے نیچے کیا یا مونچھین خوب کتر دین۔
قال القاری اسی واسطے امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی کو محبوب
رکھتے تھے تو ایک نے کہا کہ مین تو اسکو نہین محبوب رکھتا ہون پس امام ابو یوسف رح نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا
مترجم کہتا ہی کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی معارضہ و استخفاف ہی جو اس کہنے والے کے کلام مین ہوگا جسکو راوی نے
نقل نہ کیا بر تقدیریکہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہی کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک غیر اختیاری
ہی جیسے اپنی عورتون مین سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہی اور اسمین آدمی معذور
ہی کما صح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہی اور دوم پسند بوجہ پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہی
پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استخفاف کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جنسے آدمی مرتد ہوجاتا
ہی فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہین۔ اور یہان دو مقام ہین ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا برتاؤ کفر سے کہنے والے یا فعل
کرنیوالے کا کیا حال ہی دوم یہ کہ مفتی سے جب فتوی پوچھا گیا تو اسنے موافق سوال کے حسب شریعت فتوی دیا
پس شیخ ابن الہمام و علی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استفسار و مسئلہ متعلق بکفر ہو اگر اسکے ننانوے احتمال کفر
کے ہون اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہی تو مفتی و قاضی کے واسطے یہی اولی ہی کہ اسی احتمال پر
عمل کرے جس سے کفر لازم نہین آتا کیونکہ ہزار کافرون کے باقی چھوڑنے مین اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بہتر
ہی کہ ایک مسلمان کو فانی کر دے۔ اقول مفتی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔
اور قاری رح نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہی کہ اسکو کرنے مین محنت عظیم و فتنہ جسیم ہی اور مخالفت در
اور دلائل متعارض و متناقض ہین اور لوگ اس باب تکفیر مین تین مرتبہ پر ہین انمنجملہ ایک گروہ کہتا ہی کہ اہل قبلہ
مین سے ہم کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہی باوجودیکہ ہم جانتے ہین کہ اہل قبلہ مین
منافق بھی ہین جو یہود و نصاری سے زیادہ اسلام مین مضر ہین اور بعض انہین سے موقع پاکر ظاہر کر دیتا ہی پھر تکفیر
کی نفی تمام کیونکر صحیح ہوگی علاوہ ازین مسلمانون کے درمیان اس بارہ مین خلاف نہین کہ اگر کوئی شخص تمام
واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ
کرلے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاویگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے امامون نے اس کلمہ سے انکار کیا
کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر تکفیر نہین کرتے ہین برخلاف خوارج کے جو
ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین پس حاصل یہ کہ فریق ہوئے ایک خوارج جو ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین دوم جو کسی گناہ پر

اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے ہین سوم متوسط کہ خاص وجوہ مین تکفیر کرتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ اگر کہا جاوے کہ امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو - اور
اسی کے مانند شافعی رح سے مروی ہو - قاری رح نے کہا کہ شارح عقائد نے لکھا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ
اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یا دیدار باری تعالی آخرت مین محال ہونے کو اعتقاد کرے یا
شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا انپر لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونون قول مین جمع کرنا مشکل ہو اور ایسا ہی شارح
مواقف نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہین کہ اہل قبلہ مین سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاوے
مین مذکور ہو کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہو اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہو اور شک نہین کہ ایسے مسائل
درمیان جمہور مسلمانون کے مقبول ہین پس ان دونون قول مین صورت جمع بیان کرنا مشکل ہو انتہی - اور قاری رح نے
اس اشکال کو اسطرح دفع کیا کہ جسپر متکلمین کا اتفاق ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیجاوے یہی ماخوذ ہو اور جو فتاوی مین نقل کیا
یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہین ہو سکتی ہو کیونکہ مسائل اعتقادیہ
مین مدار دلائل قطعیہ پر ہو - اور شیخ ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ بعض اہل بدعت
کا کفر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہو تو محمل اسکا یہ ہو کہ جس امر
معتقد پر کفر کا حکم ہو معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہو تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہو اگرچہ اسکی تکفیر بنا برین
نہ کیجاوے کہ اسنے طلب الحق مین اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیجاوے پھر ایک مشکل ہو کہ
ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہو تو اسکا جواب یہی ہو سکتا ہو کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ
حلال نہین ہو تو اس سے انکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہو اگرچہ ایسا کرنا حلال نہو اور اگر یہ مراد نہ لیجاوے تو مشکل ہو انتہی
قاری رح نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہاء نے کہا کہ حجر کا استقبال کرکے نماز باطل ہو حالانکہ
انکو یہ جزم نہین کہ حجر خارج کعبہ ہو بلکہ طواف کعبہ مین حکم دیا کہ حجر کے ورا سے طواف واجب ہو یعنی حجر کو داخل طواف
کرنا چاہیے - قال المترجم استقبال قبلہ مین حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہین ہو تو مظنون کا قبلہ کرنا نہین جائز ہو پس سبب
بطلان نماز بوجہ اسکے ہو اور طواف مین مظنون کو داخل کر لینا احتیاط ہو پس قاری رح نے برعکس کر دیا واللہ اعلم
و مع بنا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اہوار کی تکفیر معلوم ہو ولیکن ایک قسم کا مانع معارض ہو لہذا تکفیر نہین کیجاتی ہو
اور مترجم کہتا ہو کہ مروی امام ابو حنیفہ رح سے عدم تکفیر ہو اور تکفیر تفصیل یعنی منسوب بکفر کرنا پس ظاہر یہ ہو کہ ہم ان لوگون
کو کافرون مین اصطلاح داخل نہین کرتے کہ انکو کافرون کی طرف منسوب کر دین پس یہ بچند وجوہ احوط ہو ایک یہ کہ ان
معارضہ دوم فتنہ برپا نہونا جس سے بہت فساد پیدا ہوتے ہین سوم احتیاط در ابقاء ہو نہ در اخراج - پھر یہ جاننا چاہیے
ہو کہ اہل قبلہ مین سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگون سے ہو - قاری رح نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہین کہ جو ضروریات
دین کی ضروریات سے ہین جیسے عالم کا حادث ہونا اور مردون سے حشر ہونا اور اللہ تعالی کا ہر ایک کلیات و جزئیات
کا عالم ہونا اور مانند اسکے مسائل مہمات مین سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو انتہی اور مواقف وغیرہ مین ہو کہ ضروریات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو ہر شخص کو معلوم ہیں جنمیں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہی - پھر جاری رح نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جسمانی کے نفی کا یا اللہ تعالی کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہی - اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت والجماعہ کے نزدیک یہ مراد ہی کہ اہل قبلہ کی تکفیر اسوقت تک نہ کیجاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہی اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہو - جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ان ضروریات کے متعلق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہی جیسے مسئلہ صفات باری تعالیٰ و اعمال کا پیدا کرنا اور عموم ارادات اور کلام الٰہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اسکے دیگر مسائل حالانکہ عقل اسمین صرف یہی جائز رکھتی ہی کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہی - پھر اس حق سے جو مخالف ہوا یا کافر ہی یا نہیں تو شیخ ابوالحسن اشعری و انکے اکثر اصحاب اسطرف گئے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہی اور اسی طرف امام شافعی رح کا قول مشعر ہی کہ ہم اہل اہواء کی گواہی رد نہیں کرتے سواے فرقہ خطابیہ کے کہ وے کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور منتقی میں امام ابوحنیفہ رح سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہا ہیں - اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہی - اور امام رازی رح نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہی اور تکفیر کرنا فقہا کا مذہب ہی پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہی کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب بکفر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر - پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہی کہ قریب بکفر ہو گیا جس نے عمداً نماز چھوڑی - اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہی پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ موافقت کرتے ہیں - مترجم کہتا ہی کہ یہاں دو لفظ ہیں اکفار کافر کرنا - اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا - اور فتاوی وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہی تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از اکفار ہی کافر کرنا اور اسی کو شامی رح نے مرجح قرار دیا و لیکن میرے نزدیک انسب یہ ہی کہ بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کیونکہ اس صورت میں وفاق زیادہ ہی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہی کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور انکا قائل ایسی چیز کا قائل ہی جو کفر ہی تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں و علی ہذا حدیث من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر - میں بھی یہ تاویل بہت معقول ہی کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہی اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صریح ہی کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی نماز ہی پس جس نے نماز چھوڑی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہی پس صورت میں کافر ہوا و علی ہذا جمیع روایات جو اس باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں - خلاصہ اس کلام کا یہ ہی کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظم و شافعی وغیرہم سے مروی ہی اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر جزم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء بلکہ ائمہ سے جو تکفیر مروی ہی اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفر ہے پس صادر کرنیوالا اس قول و فعل کا قائل و فاعل منسوب بقول و فعل کفر ہوا اور یہی

تکفیر ہی یعنی ظاہری تکفیر ہی پس عدم تکفیر از راہ باطن ہی اور تکفیر از راہ ظاہر ہی لہذا اگر ایک شخص نے بدون نیت بد
اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات مین سے ہی کیا اور اسکی جورو نے نکاح باطل
ہونے کا دعوی کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن مین کافر نہین ہی وبرعکس اسکے
اگر کسی شخص نے ان افعال مین سے کوئی فعل کیا جو کفر ہین اور ایک وجہ سے کفر رفع ہوتا ہی ولیکن اس شخص قائل
کی نیت درحقیقت وہی ہی جو کفر ہی مگر مفتی وقاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد وکفر رفع ہوتا ہی تو ظاہری تکفیر
نہوئی ولیکن باطنی تکفیر ہی پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین وفقہاء ومتکلمین سب مین اتفاق ہی اور متکلمین چونکہ باطنی
عقائد سے بحث کرتے ہین لہذا انھون نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین
جب تک کہ وہ صریح کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد مین ہی کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رح سے
فقہ اکبر مین مروی ہی پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہین کرتے الا آنکہ صریح واضح کفر ہو اور حدیث صحیح مین اگرچہ از قسم
آحاد مروی ہی وارد ہی الا ان تروا کفرا بواحا عندکم - یعنی اس صورت مین تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک
اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہی تو وہی جو فتاوی مین فقہاء سے مذکور ہی اور تکفیر ایک براہ
باطنی ہی اور یہی جو اعتقاد مین ائمہ مجتہدین ومتکلمین سے مروی ہی پس یہ انتہاء کلام ہی جو مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم
بالصواب - قاری رح نے ملحقات شرح فقہ اکبر مین بہت سے الفاظ ومسائل ذکر کیے جنکے حکم مین فقہاء رحمہم اللہ تعالی
نے تکفیر کا حکم لکھا ہی ولیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ مین ذکر کریگا انشاء اللہ تعالی ولیکن
الی گناہون اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہون - قاری رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول
کرنا اللہ تعالی پر عقلاً واجب نہین ہی بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہی اور فرقہ معتزلہ جماعت محمدیہ
سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہین کہ واجب عقلی ہی - پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع مین کلام یہ ہی کہ شرع مین قبول
واقع ہونا کیونکر ہی تو ایک قول یہ ہی کہ قبول اللہ تعالی کی درگاہ سے امید کیا گیا ہی مگر اسپر قطعی جزم نہین کیا جائیگا اور
اسی پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالی ویتوب اللہ علی من یشاء - یعنی توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگون نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد مین نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے مین تاخیر ہوئی اور اول مین
فرمایا - وآخرون مرجون لامر اللہ اما یعذبہم الآیہ - یعنی اللہ تعالی کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہین یا بعد اسکے
کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روتے اور سخت نادم تھے - مترجم کہتا ہی کہ توبہ الٰہی بندہ پر یہ ہی کہ اسکو
توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخذول وخوار نہین چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالی کی مشیت پر ہی اور
رہا یہ کہ بندہ توبہ کرے تو بعد اللہ تعالی کی توبہ کے ہوتا ہی بمعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہین پس اللہ تعالی نے
بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہی اور جب تک یہ نہو تب تک بندہ وبکار بانی توبہ کرنا
خالی از ندامت وشرائط قلبی ہوتا ہی فافہم - پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ مین ہی بخلاف کفر سے توبہ
کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہی کیونکہ ہمنے اسکا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم وسلف صالحین رحمہم اللہ تعالی سے

معلوم کر لیا ہی کیونکہ وے اللہ تعالی کی طرف راغب کرتے اور توبہ کافر قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے مع تمام
معاصی کے معاف ہونے کے کذا ذکرہ القونوی - مترجم کہتا ہی کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں مین یہ ہی کہ کفر سے توبہ امر
جزمی بعقائد ایمانی ہی بوجہ یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جزم بعقائد ایمانی نہو تو نفاق و کفر باقی ہی پس جب دلی جزم ہوا
وہ توبہ قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا - ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہین ہو سکتا
کہ ایمان لاوے مگر باذن الٰہی - تو جب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الٰہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہی
برخلاف توبہ از فعل معصیت کہ وہ جزم اعتقادی نہین ہی بس جزم قلبی سے خلو ممکن ہی اور یہ بھی ممکن ہی کہ جزم قلبی کے
باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیجاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا تاخیر مین
ابتلاء و امتحان ہو کیونکہ اسمین کوئی اعتقاد نہین ہی حتی کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
وہ کفر نہو وہ توبہ قبول ہی جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جزم نہو تو اعتقاد ہی نہوگا فافہم واللہ
اعلم - قاری رح نے کہا کہ سلف رح جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جزم نہین کرتے تھے تو اس معنی مین کہ توبہ کے
شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جزم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہین بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر مین اعتبار مجرد اقرار
کا ہی تو جب اقرار کیا تو ہمنے جزمی حکم دیا کہ قبول ہوئی واللہ اعلم - اقول یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ مین ہو تو حکم
قبولیت کا بحسب ظاہر ہی اور جب کلام حقیقی توبہ مین ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہی جو گذرا یعنی جزم اعتقاد پر توبہ قبول ہونا یقینی
یقین ہو اور دل کا اطمینان ہو جانے پر توبہ قبول ہی ولیکن بوجہ معارضہ نفس و وہم کے اپنے اوپر اعتماد نہین لہذا خواجہ حسن بصری رح
فرمایا کہ لایخافہ الا مومن ولا یامنہ الا منافق یعنی خائف نفاق سے وہی ہوگا جو مومن ہی اور نڈر نفاق سے نہین ہوگا مگر منافق
ہی بالجملہ نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہی اور خوف مکر سے مطمئن ہونا کفر ہی - عمدۃ النسفی مین ہی کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ
سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہی تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اسپر ماخوذ نہوگا کفار کی جزا
دائم ہی اور مومن کے گناہ کی سزا ختم - شیخ امام ابو منصور ماتریدی رح نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہی اور مذہب جزم ہی ہمیشہ
کے لیے لہذا کافر و مشرک دائمی جہنم میں ہی بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جاننے کے باوجود لذا غلبہ نفس سے
مرتکب ہوا لہذا بالغرض دوام تو عذاب بھی دوام نہین ہی - امام طحاوی رح نے کہا کہ محسنین مومنین کے لیے ہمکو امید ہی کہ
اللہ تعالی عفو کرکے اپنی رحمت سے جنت مین داخل کرے - پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ عفو ہو جانے
مین اور ان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہین ہی - سواے توبہ کوئی چیز ایسی نہین کہ جمیع معاصی سے
پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمی ہی - قال القاری رح علماء نے تصریح کی کہ ارکان توبہ کے تین ہین اول رکن تو
گذشتہ پر ندامت ہی دوم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا - سوم آیندہ کے لیے عزم کہ عود نہ کرونگا -
افعال مین تقصیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الٰہی ہین مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو عزم کرے
کہ آیندہ ایسا نہ کرونگا اور جو نمازین قضا ہوئین انکو ادا کرے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہین تو دیکھنا چاہیے کہ
یہ حقوق اگر مالی ہون تو اللہ تعالی سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہی کہ مالی ذمہ سے پاک ہو خواہ اطلاع کرے یا مال آگاہ

لوگون کو یا اُنکے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر میسر ہو تو ادا کی نیت سے بقدر مال انکے فقیرون کو دیدے اور
اللہ تعالی سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کما فی القنیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن اموال کے اندازہ کرکے صدقہ کردے تو
ذمہ سے چھوٹ جائیگا کما فی القنیہ ایضاً۔ فتاوی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کے نزدیک ودیعت ہوگا
کہ قیامت مین اسکے خصوم کو پہونچادیا جائیگا اور اگر ذمی و کافر کا مال ہو تو آدمی اسکے عوض قیامت مین معذب ہوگا کیونکہ
ذمی کی طرف سے عفو کی امید نہین ہی۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہین اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
مالی مجھپر ہین اُنسے بری کردے اور تفصیل نہ کی۔ اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہوجائیگا
فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہی یعنی سپر محکمۂ قضا مین کچھ دعوی نہین ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ اسی قدر
سے بری ہوگا جسقدر اسکے گمان مین آیا ہی فقیہ رح نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہی اور خلاصہ مین کہا کہ حکم دیانت مین امام محمد رح
کے نزدیک کل سے بری نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتوی ہی اور حکم قضا مین بالاتفاق
سب سے بری ہوگا۔ قاری رح نے کہا کہ یہ فتوی خلاف مختار ابی اللیث رح ہی۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ غیبت
کرنیوالون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہی اور بعض نے کہا کہ نہین جائز ہی اور ہمارے نزدیک دو صورتین ہین اگر اسکو
نہین پہونچی جسکی غیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بعزم آنکہ اب ایسا نہ کرونگا اور اگر پہونچ گئی تو اس سے معاف
کرالے۔ ابن العجمی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کرنے مین فتنہ ہو تو فقط استغفار کرے۔ روضۃ العلماء مین ہی کہ زانی
نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ تین باتون پر موقوف ہی۔ اول جنکے سامنے
بہتان باندھا اُنسے کہے کہ مین نے یہ بہتان کیا تھا دوم جسکے حق مین بہتان کیا اُس سے جاکر عفو چاہے سوم اللہ تعالی
سے توبہ کرے جسکی غیبت کی ہی جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہی۔ ملتقط مین ہی کہ ایک کا دوسرے پر
قرضہ آتا ہی اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہین تو قرضخواہ کے حق مین قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا یہ ہی کہ
اُسکو عفو کردے۔ باہم سخت کلامی کرنے والون مین ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہی۔ کرمانی رح نے
منسک مین کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہین بلکہ قطعی مقبول ہی لقولہ تعالی وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ الآیہ
اور کسی کو یہ کہنا جائز نہین کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت پر ہی کیونکہ یہ قول محض جہالت ہی کہنے والے پر
کفر کا خوف ہی انتہی غزالی رح نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے مین ہو سکتا ہی اور صحیح توبہ تو سنو اسے
مقبول ہونے کے رد نہین ہی۔ آمدی رح کے کلام مین ہی کہ زانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت مین گرفتار
ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہی اور اگر کوئی ایسے مرض مین پڑا کہ آیندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہی تو بھی باجماع
سلف اسکی توبہ گذشتہ پر قبول ہی پس جو مقاصد مین عدم قبول پر اجماع لکھا وہ معتبر نہین ہی۔ خلاصہ مین لکھا کہ
توبہ وقت یاس کے قبول ہی ایمان نہین قبول ہی یہ روایت مخالف درایت ہی اور صحیح یہ کہ توبہ یاس بھی قبول نہوگی
قاری رح نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہی کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہین اگرچہ مفصل
اولی ہی لیکن کفریات مین مفصل جاننا ضروری ہی خصوص امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام ہی

داخل ہو جاتا تو آسانی سے میسر ہو مگر ایمان کو سلامت رکھنا مشکل ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ کلام غاسبرا ایسے بزرگ کا ہی کہ انکو
ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچاتے تھے اور حق یہ ہی کہ ایمان مشکل ہی اور جب
یہ بیش بہا دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہی
مگر عمداً اس دولت ایمان کو کھونا خسارہ عظیم ہی کیونکہ کافر و مشرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھو دی لہذا کفر
سے احتیاطاً ضرور ہی۔ مترجم اقوال و افعال کفریہ میں سے جن پر اعتماد ہی بعض نقل کرتا ہی تاکہ اُنسے اجتناب میسر ہو
واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہی حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی
کے تو کافر ہی اور اگر کسی حرام مثلاً شراب انگوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہوتا یا روزہ فرض نہوتا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہی
تو اسکی تکفیر میں مقام تامل ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ تامل ضرور چاہیے کیونکہ تمنا بیان خود متضمن ہی کہ اسنے حرام ہونا شراب انگوری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ عین ایمان ہی اور حکمت شرعی سے جاہل رہا حتی کہ علماء کو بوجہ اختصار کے تامل ہی
تو تکفیر خطر ہی غیر از نیکہ جہل آسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم
اپنی جورو سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو نوادر میں امام محمد سے روایت ہی کہ تکفیر نہوگی یہی صحیح ہی۔ اپنی جورو سے
لواطت یعنی دبر میں وطی کر لینے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہی۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہی۔ قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جورو کا بہتان کیا تو کفر ہی اور حکم
کی قید معلوم اسواسطے لگا دی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو و علیٰ ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی
ہوا تو کفر ہی۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ ملیگی تو نصرانی
ہو جاؤنگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رح نے نقل کیا کہ اگر سوائے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عمداً
نماز پڑھے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑ جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رح نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ و جواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہی کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہی کہ جس نے غیر قبلہ
کی طرف عمداً نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ وہ کافر ہی جیسے استخفاف کرنے والا ہوتا ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا ہی اور یہی حکم بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا ہی یعنی جبکہ عمد سے استحلال کر لے تو کافر ہی ورنہ معصیت قریبہ ہی۔ اگر
سلطان زمانہ کو عادل کہا تو کفر ہی یعنی جور کا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہی۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہی جو مسلمان ہی
اور اگر کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ تکفیر میں زیادہ تامل کی حاجت ہی کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہی اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ہونے سے کفر ہی اور مجازی مراد سے کفر میں تامل ہی اگرچہ معصیت سخت ہی۔ قاضی صدر رح نے
شرح مواقف میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نکیجاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قادر علیم کے ہو یا شرک

یا انکار نبوت ہو یا جسکا دین میں ہونا بالضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اسپر اجماع ہو اور اگر یا سواے اسکے ہو تو اسکا قائل
بدعتی ہے نہ کافر انتہی مترجماً - اور قاری رح نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علمار نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
روا نہیں ہے تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہے کیونکہ پکا رافضی جو دعوی کرتا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے
وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالے نے جبرئیل کو وحی کے ساتھ علی رضہ کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبرئیل
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچا دی تو انہیں پر استقرار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی الٰہ ہے تو یہ روافض اگرچہ قبلہ
کی طرف نماز پڑھیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث میں کہ من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا
فذاک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذمتہ - رواہ البخاری فی الصحیح - تونوی رح نے کہا کہ اگر کسی
نے بطوع خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا معتقد نہیں ہے کفر ہے - یہ عامۃ العلماء کا قول ہے - اور حاوی میں ہے جس نے
زبان سے کفر کیا اور اسکا دل مطمئن بایمان ہے تو وہ کافر ہے اللہ تعالی کے نزدیک مومن نہیں ہے - انتہی مترجماً یعنی زبان سے
بدون اکراہ وزبردستی واقع ہونے کے کفر کیا - وقال القاری رح یہ باستدلال مفہوم قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ
الا من اکرہ الآیہ سے ظاہر ہے ولیکن مترجم کو اسمین تامل ہے کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہیں ہو سکتا تا کہ کفر ہو مگر اتنا کہ یہ حکم
قضاء ہو نہ دیانۃ وہو الصحیح فتامل فیہ - اگر کسی نے خلافت حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہے جس نے
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہے - خلاصہ میں ہے کہ جسکے دل میں ایسی بات گذرے
جو زبان سے بولنا موجب کفر ہے ولیکن اسنے مکروہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض ایمان ہے - خلاصہ میں اجناس سے
نقل کیا کہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ سواے انبیاء وملائکہ کے دوسروں پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالتبع اور اگر ایسا
نہ کرے تو ہم اسکا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں - جواہر الفقہ میں منکر حصول قبر ومیزان وصراط کو کافر کہا ہے اور
قاری رح نے کہا معتزلہ عذاب قبر ومیزان وصراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح اقوال میں انکی تکفیر نہیں ہے - مترجم
کہتا ہے کہ شاید جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن میں جو قرآن وصراط مذکور ہے اس سے انکار کفر ہے اور معتزلہ اس سے منکر
نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں - جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے
یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے - جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے کفر ہے - امام رازی رح نے کہا کہ جس نے اللہ تعالی کی عبادت
بامید جنت یا بخوف دوزخ کی باین حیثیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہوتی تو اللہ تعالی کی عبادت نہ کرتا تو یہ کفر ہے -
جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوۃ وغسل جنابت سے انکار کیا تو کفر ہے اور قول ایسی ہے
جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراب خواری وزناکاری وقتل نفس ناحق عمداً وسود خواری وغیرہ تو بھی کفر
خزانۃ النجاۃ میں ہے کہ جس نے کہا کہ اچھا وہ مرد کہ نماز نہیں پڑھتا تو کفر ہے - فتاوی صغری میں ہے کہ جس نے کہا کہ علم کو
چیز ہیچ میں کیا جانوں یعنی استخفاف سے کہا یا اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہے یا ایک پیالہ کھیر کا علم سے بہتر ہے تو
کفر ہے - ظہیریہ میں ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہو وہ کوڑی کا نہیں ہے یہ کفر ہے مسئلہ تشبیہ [illegible]

سے ہی کہ اگر اسنے اپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت مین یا سیرت مین اگرچہ بطور خوشدلی و ہزل کے ہو تو کفر ہی اور خلاصہ مین ہی کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہی اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اِس جہت سے کہ گاے اسکو بغیر اِس ٹوپی کے دودھ نہین دیتی ہی تو تکفیر نہین ورنہ تکفیر ہی۔ قال القاری رح اور یون ہی رافضیون کی ٹوپی پہننا کروہ تحریمی ہی اگرچہ کفر نہو۔ قاری رح نے لکھا اور بعض علمار نے اسپر اعتراض کیا کہ پھر یہ اُنکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہوگا۔ یہ اعتراض ہو دفع ہی اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبہ کرنے سے ممنوع ہین جو اِن لوگون کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ اِنکے شعار کی تشبہ سے ممنوع ہین اور ہرئی چیز سے ممنوع نہین ہین خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار ممانعت کا شعار پر ہی۔ اور محیط مین کہا کہ دلیکن صحیح یہ ہی کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت مین تکفیر ہی یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہین ہی کیونکہ ممکن ہی کہ اِسکو پھاڑ کر اِسکی ہیات بدل دے۔ قاری رح نے اسمین مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہی اور آدمی اِسکی ہیات تبدیل نہین کر سکتا خواہ اِسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہی یا بدلنے سے مطلب حاصل نہین ہوتا۔ مترجم کہتا ہی کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہی کہ مراد یہ ہی کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو تکفیر ہی اور اگر کوئی حاجت وغرض صالح ہو تو تکفیر نہین ہی اور حاجت سے مراد یہ نہین کہ لابدی ہو حتی کہ گاے دودھ نہ دیتی ہو تو اُسکو بھی داخل ضرورت لیا ہی۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت مین بہت واقع ہی اور اِسکی توضیح کی مزید حاجت ہی تو جاننا چاہیے کہ تشبہ کسی قوم سے بحکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فہو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اُس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت مین مشابہت پیدا کرنا مفہوم ہی تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہی کہ اگر وہ ظاہری صورت مین صالحین سے مشابہ ہو تو بحکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اِسکے واسطے فضیلت کاملہ ہی اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہی پھر مشابہت بھی دو طرح پر ہی ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس وغیرہ کے ایسی بناوے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہی تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان مین مثلاً نصاریٰ کے شعار مین سے ٹوپی ہی اور کبھی ٹوپی نہو ولیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیات اجتماعی سے نصرانی کا شبہہ ہوتا ہی پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزون کو جمع کیا تو بلاشبہہ وہ متشبہ بنصاریٰ ہی پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہی اور اگر ٹوپی نہو اور باقی امور ہون تو وہ بھی متشبہ بنصاریٰ ہی۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ مین علٰحدگی ہو لیکن بوٹ جوتا پہنا تو یہ شعار نہین ہی اگرچہ موجد اسکے بھی نصاریٰ ہین پس تین صورتین ہین اول یہ کہ مباح نوکری کی ضرورت سے ہی تو مضائقہ نہین دوم یہ کہ اُسنے بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہی اور اگر اُس کفر مرغوب مین مناسبت مقصود ہو تو خوف کفر ہی۔ سوم یہ کہ اِسنے کسی غرض صالح کے واسطے اُسکو پہنا مثلاً بارش مین کیچڑ سے پاؤن بچاوے یا راہ مین آلام پاوے یا سردی کی تکلیف سے راحت اٹھاوے تو اگر یہ [illegible] شخص ہی کہ اُسکو دیکھکر لوگ اقتدار کرینگے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہین ہے تو بقدر ضرورت مضائقہ نہین اُسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت مین مشابہت فاسقین سے
پیدا ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم - اور عورتون کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی روش پر تاگا باندھکر
کہا کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کما فی المحیط اور جورو حرام ہوجائیگی کما فی الظہیریہ - مترجم کہتا ہے کہ اب ہندوستان مین اگر
کسی نے ایسا کیا تو اُسپر کفر کا فتویٰ ندیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہین ہے اُسکو محفوظ رکھنا چاہیے واللہ اعلم
اگر کسی نے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کما افتی بمثلہ ابو القاسم الصفار رح کیونکہ اِسنے معصیت کو کہ جو
کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی - جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش مین ہین آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی عیش
اُٹھاوے تو کہا گیا کفر ہے - مترجم کہتا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل علیحدہ رسالہ مین جمع کرونگا ومن اللہ تعالے
التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - خلاصہ مین ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہے مجموع النوازل
مین ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہوکر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے دیکھکر کہا کہ اچھی سیرت ان لوگون نے رکھی ہے
تو کفر ہے - اور فتاویٰ صغریٰ مین ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کرکے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے -
اور اگر اُسنے یونہی خریدی اور اُسکو نوروز کا خیال نہین ہے تو تکفیر نہوگی - قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم
ہو لیکن اِسنے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہین ہے - فی الجواہر اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس
ایک بھی ایسا شخص لاکہ جو حلال کھاتا ہوتا کہ مین اُسپر ایمان لاؤن یا اُسکو سجدہ کرون یا اُسکی تعظیم کرون تو کفر ہے - قاری رح
نے کہا کہ تعظیم مین تو کوئی وجہ کفر کی نہین ہے اور سجدہ سواے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہے ہان ایمان البتہ صرف اللہ تعالے
و ملائکہ و رسل ہین - مگر ایمان کبھی بمعنی اعتقاد آتا ہے اول ظاہر اِسنے سجدۂ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور
سجدۂ عبادت مراد نہین جو اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدۂ تکریم حرام ہے جیسا کہ قاری رح نے کہا - اور مسئلہ کی
تکفیر مین بہت تامل ہے واللہ اعلم - وفی المحیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمر مین سے اگر کچھ گرے تو جبرئیل علیہ السلام اُسکو اپنے
پرون پر اُٹھا لین تو یہ کفر ہے - قاری رح نے کہا کہ علیٰ ہذا ابن فارض کے قصیدۂ میمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار
حافظیہ و قاسمیہ و انکی امثال کے کلمات کفریہ ہین اگر اُنکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے ملحدین و اباحیہ کرتے
ہین - مترجم کہتا ہے کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جنسے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی
سے کفر نہین ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہے جنکا ظاہر کفر ہو وہی اُنکا حکم ہونا چاہیے اور فتاویٰ صغریٰ مین ہے کہ جس نے کہا
خمر حلال ہے کفر ہے ونحوہ فی المحیط - جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اُسکو ثواب صدقہ مالی حاصل ہو
تو کفر ہے کما فی المحیط - لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے بڑھا دی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو واپس
نہین دے سکتا ہے مثلاً مال بذریعہ ناجائز کمایا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقرا پر صدقہ کر دے جیسا کہ مصرح ہے تو اس
حکم کے موافق صدقہ کرنے مین فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہے نہ صدقہ مال کا - اور محیط مین کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ
یہ مال حرام ہے پھر اُسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بر وقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی
کافر ہوگا ونحوہ فی الظہیریہ - اگر کسی نے قبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کما فی الخلاصہ

مترجم کہتا ہے کہ ہیک نے کہا کہ رے ہو دیانت بر تو لعنت کر تو بہی یا فتم رہ وا ے خیانت بر تو رحمت کر تو گنجی یا فتم ﷺ
یا ترجمہ اسکا کہا رے ہو دیانت تجہپر لعنت بجھسے پایا مین نے رنج رہ واے خیانت تجہپہ رحمت مین نے پایا تجھسے گنج ﷺ
تو یہ کفر ہے - قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوگئے ہین مانند عبد النبی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہے مگر جبکہ عبد سے مملوک
مراد لیا جاوے - قاری رح نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
گناہون سے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہون یا متعلق بافعال واخلاق باطنہ ہون سب سے
توبہ کرے پھر اسپر لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال واعمال واحوال کو کفریات وارتداد مین پڑنے سے بچائے رکھے
نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہین اور خوف سوء خاتمہ کا ہے اور حدیث شریف مین ہے
قل آمنت باللہ ثم استقم - یعنی کہ مین اللہ تعالی کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ - وہذا آخر ما اوردنا من
ترجمۃ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اعتقادات اصلیہ کا مفصل بیان ہوچکا تو بعد ایمان کے بمقتضاے تصدیق ایمانی اسپر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کی طرف سے پہونچایا اسکو اصحاب رسول اللہ
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ تع کو پہونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالی نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق اجمعین سے ہر طرح اشرف امت وعادل ہین اور انھین کے وسیلہ
سے قرآن الٰہی ودین ہمکو پہونچا ہے پس ہمکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہے اور گمراہ فرقہ خوارج وروافض کا اعتبار نہین
جنکا مقصود دین مین افساد ہے - اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام مین تاریکی ضلالت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہین اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالی والذین اتبعوہم باحسان الآیہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتوی دیے اور انکی نظر کیمیا اثر مین مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
اور حدیث شریف مین ہے کہ طوبی لمن رآنی ولمن راے من رآنی الحدیث یعنی بقیاس خوش عیش کی مبارکبادی
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - محاورہ مین جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہین تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہین وقد قال تعالی الذین آمنوا وعملوا الصالحات طوبی لہم وحسن مآب -
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالی کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہین اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
ملے رہنے مین صدق دل سے ساعی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام مین پچھلون کو ایک مضبوط رسی ہاتھ آئی
اور انکے حقوق نے پچھلون کو اسلام مین ایسا گرانبار احسان کیا کہ شکریہ ادا نہین ہوسکتا جزاین دعا کہ اللہ تع
اپنے فضل عمیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزاے جمیل عطا فرماوے وقال علیہ السلام - خیر القرون قرنی ثم الذین
یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث یعنی سب زمانون مین میرا زمانہ بہتر ہے پھر جو میرے زمانہ والون یعنی صحابہ رضہ سے ملے ہوے
ہین یعنی تابعین پھر جو انسے ملے ہوے ہین یعنی اتباع تابعین الخ - پس اتباع رحمہم اللہ تعالی کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ واتباع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہو کر خوارج و روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا بالجملہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہے ولیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد والوں میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دروغ و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہے اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا بدتر آتا جاویگا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علماء مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑھ کر نہوں تو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور اس سے انکار کرنا اہل عناد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رح کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رح تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہمنے مقدمہ فتاوی ہندیہ میں مفصل ذکر کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ لمن رآنی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضل عظیم ہے کہ اسمیں اپنے معاصرین سے آپ منفرد ہیں۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر مونس ہیں یعنی سب سے بہتر ہیں۔ پس یہ دونوں باتیں بلاشبہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انمیں مناقشہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکر لازم آیا اسلیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہمنے تو عقائد میں ذکر کر دیا کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم بوجہ قرب عہد و کمال ایمان و نور ایقان تدوین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے اپنی اوضاع پر برتاؤ رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا مشکل صورت میں اجماع ہوجاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں وقال تعالیٰ اولٰئک ہم المومنون حقاً زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور یوں ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایقان و تبحر علم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھنے و تدوین اصول کے ایسے حاجتمند نہ تھے ولیکن تقدیر الٰہی عز و جل سے بعض فرقہ خوارج و روافض وغیرہ جماعت سے پھوٹ گئے اور بحکم احادیث آئندہ بہتر فرقہ ہونا مقطوع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے چنانچہ ان مبتدعین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جاوینگے جو ظاہر نصوص قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ سے یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے ائمہ مجتہدین نے طریقہ اجتہاد بتلا دیا (فضیلت اجتہاد اور رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی ہی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہونچیگا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے ولیکن

اسکو عقل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہی کہ کفر و ایمان کی راہین و انجام مختلف ہین کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتہی ہی اور
ایمان کی راہ مستقیم ہدایت جنت کو منتہی ہوئی ہی اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہی پس جب دل سے توحید الٰہی و صدق
رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہی
کہ طریقہ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہی اور اپنی ہوا و ہوس
سے نہو کیونکہ جب اپنی راے پر مدار ہوگا تو کافرون کی مشابہت خود رائی مین ہو گئی لہذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہی تاکہ
طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو نئی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کر لے اور اگر علم میسر نہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا لازم
ہی پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے عمل پر ثواب حاصل ہی خواہ یہ حکم اجتہادی متوافق
حکم صواب ہو یا نہو۔ لیکن جب مجتہد وہ ٹھیک حکم جو علم الٰہی مین ہی پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد
بلیغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم نتیجہ اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عز و جل کے علم مین ہی اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الٰہی مین
ہی اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فضل اجتہاد کا ہی لہذا حدیث مین ہی کہ حاکم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہونچا تو اسکے
لیے دونا ثواب ہی اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہی۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الٰہی مین ہی وہ بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین معلوم ہو سکتا تو دنیا مین نہین معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت
مین ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد مین مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہذا دنیا مین ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل
ہونے کی راہ پر جانتے ہین اور جس مسئلہ مین دو مجتہد مختلف ہون ہم نہین جانتے کہ انمین صواب و خطا کس طرف ہی لیکن
یہ جانتے ہین کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہی اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہون یہی سمجھین کہ یہ امام مجتہد ہی اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد
ہی۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علماے مجتہدین جن مسائل مین متفق ہین وے مسائل قوی الاعتماد ہین اور جنمین اختلاف ہی
تو انکا اختلاف عظیم رحمت الٰہی ہی حتی کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رح جب سردی مین نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان
غالب و خوف ہو تو تیمم جائز ہی اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہی پس یہ رحمت
عظیمہ ہی کہ ثواب جو اصل مقصود ہی حاصل ہی ولیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہین ہی اور
ہوا و ہوس سے دعوی جہل مرکب ہی

کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

کفوی رح وغیرہ نے طبقات حنفیہ مین لکھا کہ علماے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ و تدقیق نظائر فرعیہ مین جہد بلیغ کیا اور
احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے و اظہار قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق حجت صالح اور اختلاف
رحمت واسع ہی پھر ان مجتہدین مین سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہی جنھون نے بغیر باہمی تقلید اصول و فروع کے اجتہادی
اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہی اور انکے مذاہب کے مختلف اشتہار سے حال متفاوت ہی اور منجملہ ان ائمہ کے جنکا
مذہب امصار و اعصار مین شائع و مشتہر ہوا ہی ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوفی اور امام مالک بن انس مدنی و سفیان
ثوری کوفی اور ابن ابی لیلی محمد بن عبد الرحمن کوفی اور امام عبد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی

وامام احمد بن محمد بن حنبل وداؤد بن علی اصفہانی وغیرہم ہین ولیکن ان سب مین ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کو خصوصیت ہے کہ جنکی قوت اجتہاد بمعنی کرامت ہے اور انکی صلاحیت و ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہے کہ انکے اجتہادیات کتب مین مجتمع اور قلوب انپر متفق و مذاہب انکے آفاق مین مشتہر ہین اور انہین ہمام اقدم امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین کہ اول فقہ مین تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردون کے تدوین و تالیف کی ۔ حتی کہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ الناس کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ مین تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہین ۔ کفوی رح نے لکھا کہ ہمارے بہت سے اصحاب حنفیہ ملکون و صوبون و شہرون مین پھیل گئے از انجملہ متقدمین اصحاب تو عراق کے شہرون مانند دار الخلافہ بغداد وغیرہ مین تھے و متاخرین مشائخ بلخ و مشائخ بخارا و مشائخ خراسان و مشائخ سمرقند ہین اور انہین سے مشائخ ری و شیراز و طوس و آذربیجان و ہمدان و بسطام و مرغینان و دامغان وغیرہ شہرہا سے اقلیم ماوراء النہر سے لیکر بلاد ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گذرے کہ داخل شمار نہین ہین اور انکی تصنیفات و تالیفات بے تعداد ہین ان مشائخ سے علم ابی حنیفہ رح تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیر تھا و قلع دلو ازل مین اجتہاد و فتوی انکا معروف ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین شک نہین کہ باقی ائمہ ثلثہ رح سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم پھیلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہون ۔ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے رسالہ انصاف مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ کے اصحاب مین زیادہ مشہور امام ابو یوسف ہین جنھون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ مین قضاء القضاۃ کا عہدہ اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب اقطار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر مین زیادہ مشہور ہوا ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور درحقیقت قاضی وہی ہے کہ مجتہد فقیہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے اسپر تقلید حرام ہے لہذا اسنے اجتہاد پر فتوی اور حکم دیا تو لوگون نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا ۔ پھر واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہین ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منتسب ۔ پھر مجتہد منتسب کی دو قسمین ہین ایک مستقل دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہین ۔ اور خاتم علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ شرح اعادہ سے نقل کیا کہ امام نووی کی شرح مہذب مین ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے اور مجتہد مستقل کے شروط مین سے یہ ہے کہ اسکو حاصل ہو فقہ نفس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و بیداری اور معرفت ادلہ و ادوات مذکورہ در اصول فقہ و شروط ادلہ اور انسے اقتباس بدرایہ و ارتیاض استعمال اور فقہ و انضباط امہات مسائل پس ایسا مجتہد مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہے ۔ رہا مجتہد منتسب تو اسکی چار قسمین ہین اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ دلیل مین ہو اور نہ مذہب مین ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتہاد مستقل ہے لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی راہ سے موافقت باجتہاد رکھتا ہے لہذا اسکی طرف منسوب ہے ۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بمذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر مین مستقل ہے لیکن وہ اپنے امام کے ادلہ اصول و قواعد سے تجاوز نہین کرتا ۔ اور اسکی شرط یہ ہے کہ عالم ہو بفقہ و اصول و تفصیلی ادلہ احکام اور یہ کہ مسالک قیاسات و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط و تخریج مین کامل اور دیوباشناق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہے اور یہ مجتہد اگرچہ اسمین استقلال ہے لیکن

[illegible]

ایک نوع تقلید سے خالی نہین ہی بوجہ اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض ادوات مانند نحو وحدیث مین ناقص ہی اور یہ
ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت ہی۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجۂ اصحاب الوجوہ نہ پہونچا ہو ولیکن وہ فقیہ حافظ
مذہب امام ہو اسکی تقریر ادلہ پر قائم ہو کہ تصویر وتحریر وتقریر وتمہید وتزئیت وترجیح کرسکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے
بہت سے اصحاب متاخرین کی ہی جو چوتھی صدی کے ختم تک گذرے جنھون نے مذہب کی تحریر وترتیب کی ہی
چہارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب ونقل ہو اور مشکل کو فہم کرسکے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل وتحریر قیاسات مین ضعیف
ہی پس ایسے شخص کا فتویٰ جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہی انتہی ملخصا مترجم کہتا ہی کہ قسم چہارم بھی اقسام
مجتہد منتسب مین سے شمار کی ہی اور مقلد محض نہین قرار دی پس شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب مین ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے
علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقہ کیے اور انہین سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہین ازانجملہ طبقہ اول مجتہدین با جتہاد
مطلق مثل امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی واحمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول وفروع کے قواعد اصول کو موسس کرنے
اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ سے مستنبط کرنے مین مستقل ہین اور کفوی رح نے لکھا کہ سواے اس طبقہ کے غیر مستقل
مقلدین کے پانچ طبقہ ہین۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف ومحمد وزفر وغیرہم کے کہ خود مذہب
کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو ادلہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابوحنیفہ نے مقرر کیے
تھے نکال لیتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع مین مخالفت کرتے ہین ولیکن
قواعد اصول مین امام رح کی تقلید کرتے ہین بخلاف امام مالک وشافعی واحمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول
وفروع مین مقلد نہین ہین۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین حنفیہ جیسے ابوبکر احمد الخصاف وامام ابوجعفر احمد الطحاوی وابوالحسن
الکرخی وشمس الائمہ عبد العزیز حلوائی وشمس الائمہ محمد سرخسی۔ وفخر الاسلام علی بزدوی وامام فخر الدین حسن معروف بقاضیخان
وصدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ ومحیط برہانی وشیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ ونصاب۔ اور انکی امثال
جو کہ ایسے مسائل مین اجتہاد کرنے پر قادر ہین جنمین صاحب المذہب سے کوئی روایت نہین ہی اور انکو یہ قدرت
نہین کہ امام رح سے اصول یا فروع مین کچھ مخالفت کرسکین بلکہ موافق قواعد واصول صاحب مذہب کے ایسے
جزئیات مین استنباط کرتے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہی۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابوبکر
احمد بن علی الرازی وانکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہین انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہین ہی لیکن انکو اصول
پر احاطہ ہی اور ماخذ انکے ضبط مین ہین تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہی کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم
کے جو دو وجہ کو محتمل ہو اور وہ امام ابوحنیفہ یا اصحاب مین سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کرسکتے ہین اسطرح
کہ اصول مین نظر کرکے اور اس قول کی امثال ونظائر فروع پر غور ومقائسہ کرکے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہین
طبقہ چہارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القدوری وشیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب
ہدایہ اور انکی امثال علماء اور انکی شان یہ ہی کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہین اس طرح کہ
یہ روایت اولیٰ ہی اور یہ اصح ہی اور یہ اوفق اور وہ ارفق ہی۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اقوی وقوی وضعیف

وظاہر مذہب وظاہر الروایہ اور روایت نادر وغیرہ مین تمیز کی قوت ہی جیسے شمس الائمہ کردری وجمال الدین حصیری
وحافظ الدین نسفی وسواے اِنکے مانند اصحاب متون مختار ووقایہ ومجمع البحرین اور انکی شان یہ ہی کہ اپنی کتابون
مین اقوال مردود وروایات ضعیفہ کو نقل نہ کرین اور یہ طبقہ اہل الفقہ مین سے ادنی درجہ کا ہی اور اب جو ان سے
نیچے درجہ کے ہین تو وے ناقص عامی ہین انکو اپنے علماء عصر وفقہاء دہر کی تقلید لازم ہی اور انکو حلال نہین کہ فتوی
دین مگر بطور حکایت کے پس جو اپنے علماء کی زبان سے سنا اور فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہی ان اقوال کو ذکر کردے
انتہی مترجما - مترجم کہتا ہی کہ کفوی رح نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہین رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا چھٹا طبقہ کیا
اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے مقلدین کا ہی کہ انکو تمیز کی بھی قدرت نہین اور لاغر وفربہ مین بلکہ دائین وبائین مین بھی امتیاز نہین
کرسکتے جو پاتے ہین یاد کرلیتے ہین جیسے اندھیری رات کا لکڑیان چننے والا کہ جو پاتا ہی سمیٹ لیتا ہی تو انکی خرابی اور
جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہی ذکرہ علی القاری وعمر بن عمر الازہری عنہ - مترجم کہتا ہی اس تمام بیان مین مقامات
ہین - مقام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہوئے - ایک طبقہ مجتہد مطلق - پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوان
طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہی - انمین سے اول ودوم وسوم طبقات تو اجتہاد کے ہین اور باقی طبقات
مقلدین کے ہین حتی کہ ساتوان طبقہ بالکل بے تمیز مقلدون کا ہی - واضح ہو کہ یہان درالمختار مین سہو سے غلطی ہوگئی
چنانچہ لکھا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلی سبع مراتب مشہورۃ انتہی - یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد
مطلق تو مفقود ہوگیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہی جو مشہور ہین - اسمین دو وجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ
سات مراتب مین مجتہد مطلق بھی داخل ہی - دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہین بلکہ موافق نقل کفوی رح کے صرف
دو مرتبہ ہین اور تیسری مرتبہ سے مقلدون کا درجہ ہی اور اسمین تو شک نہین کہ انھون نے ساتوان مرتبہ محض مقلد بے تمیز
کا قرار دیا ہی فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یون کہنا تھا کہ اما المقید فعلی خمس مراتب مشہورۃ
انتہی مترجم کہتا ہی کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہی بلکہ صواب یہ تھا کہ یون کہتا کہ واما المقید فعلی مرتبتین ثم دونہما اربع مراتب
للمقلدین کما لا یخفی یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہین اور بعد اِنکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہین اِنمین کوئی کسی قسم کے اجتہاد کا
نہین ہی فافہم واللہ اعلم - مقام دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت مین علماء کو اپنی راے سے درج کیا اور مجتہد
منتسب مستقل کا ہمارے یہان کوئی مرتبہ نہین رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے
معقول ہی کہ بعض ائمہ امام مستقل مطلق سے ضرور ہی کہ اسکے تلامذہ کامل ہون نہ ناقص اور یہ ظاہر ہی فاضل علامہ رحمہ اللہ تعالی
نے اپنے رسالہ مین اس اندراج مین بچند وجوہ مناظرہ کیا - ایک یہ کہ انھون نے امام ابو یوسف وامام محمد وغیرہ اصحاب
امام ابو حنیفہ رح کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول مین مخالفت نہین کرسکتے ہین اور یہ بات
غلط وخلاف واقع ہی اسواسطے کہ اصحاب رحمہم اللہ کا خلاف کرنا اصول مین قلیل نہین ہی حتی کہ امام حجۃ الاسلام غزالی
رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب منخول مین کہا کہ امام ابو یوسف وامام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ دو تہائی
مذہب مین اختلاف کیا ہی انتہی اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

یہ دونوں رتبہ اجتہاد کو پہونچ گئے ہیں اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر
پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تمکو اسکی دلیل ظاہر نہو اور کہا کہ لایحل لاحد ان یاخذ بقولی ما لم یعلم من این قلت
یعنی کسیکو اجتہاد اسکے موافق ہونا
کسی کو حلال نہیں کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نجانے کہ میں نے کہاں سے کہا ہے پس تقلید سے ممانعت کی اور
معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل میں انکو قول ابی حنیفہ رح کی دلیل ظاہر نہوئی اور اسکے برخلاف
انکو امارات اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھوں نے موافق حکم امام رح کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا
انتہی مترجما - مترجم کہتا ہے کہ بیان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درمختار وغیرہ میں ہے کہ ہرایک شاگرد نے امام ابوحنیفہ
رح سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود
کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب امام ابوحنیفہ رح کے اقوال ہیں ہرایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقویت کی ہے
انتہی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کردری وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و
امام محمد دونوں مستقل مجتہد ہیں انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا ولیکن انھوں نے اپنے امام استاد کی تعظیم و اجلال سے
امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہیں کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہیں سے محدث دہلوی وغیرہ نے رسالہ انصاف میں اور
میزان میں عبد الوہاب شعرانی رح نے انکو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے تو قول ہی حق و انصاف ہے اور امام اعظم رح
کے اثر برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال
اجتہاد کو پہونچیں حتی کہ امام شافعی رح نے کتب امام محمد رح سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول
و فروع میں نظر رکھتا ہے وہ شاگردوں کی روایات امام اعظم سے علحدہ اور انکے خود اجتہادات علحدہ پاتا ہے حتی کہ
امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ طہر متخلل میں نقل کیے ہیں اور نقل صدر الشریعہ معتمد ہے اور کیونکر امام رح سے
اس مسئلہ میں اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق میں منقصت لاحق ہو نعوذ باللہ من
التعصب فی الدین - بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام اعظم رح ابوحنیفہ ہیں اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف و امام محمد
وغیرہ اصحاب امام ہیں - وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاف و طحاوی و کرخی کو
کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول
و فروع میں مذکور ہیں جسکی نظر اپر ہو اور ان بزرگوں کے احوال سے جو طبقات حنفیہ میں مذکور ہیں واقف ہو
اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے - وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی
حتی کہ امام قاضیخان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام ابوبکر الجصاص رازی رح کو کہا کہ طبقہ سوم میں ہیں
بالکل اجتہاد پر قادر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے اور امام جصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلی و ادق النظر و اوسع علم ہے
وجہ چہارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضیخان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب میں شمار کیا اور امام قدوری
اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم میں داخل کیا یہ اٹکل کی بات ہے صحیح نہیں ہے اور امام قدوری کی شان اجل و اعلی ہے
قاضیخان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہو تو کبھی کم نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہا

ہے انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ - آدمیون مین سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس لائق ہو اور مثل مشہور ہے کہ ولی را ولی می شناسد - پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوے یہ مراتب تو معقول ہین ولیکن ان لوگون نے اپنی راے سے ہر ایک طبقہ مین جن ائمہ علماء کو درج کیا اعلی کو ادنی اور ادنی کو اعلی کردیا کاش یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنی کو اعلی قیاس کرنا تو کم ہے ولیکن اعلی کو ادنی کرنا عیب سخت ہے نعوذ باللہ من ذلک اور جو شخص ان ائمہ کی شان و تبحر سے وقوف چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و احادیث شریف و لغت و نحو و معات مسائل فقہ سے وقوف حاصل کرکے اصول و فروع مین ان ائمہ کے اقوال و اجتہادات پر ذکاوت و فطنت کے ساتھ بتوفیق و فضل الٰہی جل جلالہ نظر کرے تو اُسکو کچھ وقوف ہو اور خالی اٹکل و قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے و للہ الحمد فی الاولی والآخرہ - پھر مترجم کہتا ہے کہ کفوی وغیرہ نے طبقۂ پنجم یعنی تقلید ممیزین کے بعد والون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہین یہ کہا کہ انکو اپنے علماء عصر و فقہاء دہر کی تقلید واجب ہے مین کہتا ہون کہ یہ قول اس بنا پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالی کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہوگا جو تمیز پر بالتحقیق قادر ہو یہی صواب ہے - چنانچہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لیکر در المختار مین نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو نقل کر دیتے ہین اور انہین سے کسی کو ترجیح نہین دیتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونون صورتون مین کیا حکم ہے تو مین کہونگا کہ جس طریقہ سے انھون نے عمل کیا ویسے ہی ہم عمل کرینگے کہ اعتبار کرین تغیر عرف کا اور لوگون کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگون پر آسان ہو اور جسپر عمل درآمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ قوی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو اسکو صرف گمان سے نہین بلکہ درحقیقت تمیز کرلے اور جو کوئی تمیز نہ کرسکے اُسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو - فتاوی ولوالجیہ مین ہے کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہین یا تو مقلد محض ہین یا ایسے مقلد ہین کہ جنکو لیاقت نظر کی ہے پس اول گروہ پر تو لازم ہے کہ اسی قول کی اتباع کرین جسکو مشائخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے گروہ کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہے اور اسپر واجب ہے کہ جو اسکے نزدیک مرجح ہو اُسی پر خود عمل کرے اور جب فتوی دے تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اُسی پر فتوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک مذہب قرار پایا ہے - دوسرے مقام پر ولوالجیہ مین ہے کہ جو شخص صرف اسیقدر پر اکتفا کرے کہ اُس کا فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ مین سے جسپر چاہے عمل کرلے بدون اسکے کہ ترجیح مین نظر کرے تو اس شخص نے جہالت کی اور خلاف اجماع کو چاک کردیا مترجم کہتا ہے کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو لازم ہے کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ مین جسکو اہل تمیز سے پاوے اُسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام مین مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہوگا - واضح ہو کہ اجتہاد مطلق مفقود ہونے کی تو جمہور نے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفی رح پر ختم ہو گیا اور ولوالجی رح کا قول اول جو مذکور ہوا اسی جانب مشعر ہے اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار مین ہے وہ بھی اس طرف

٤ [illegible]

اشارہ کرتا ہو کہ ہر زمانہ مین شخص میسر ہوگا نہ مجتہد فعلی ہذا یہ شکل سخت ہو کہ وقائع و نوازل قیامت تک سانح ہین اور
انکا وقوع موقوف نہین ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ مین ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہین - اور مسلمان
کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہین رہ سکتے ہین پس جب یہ مسائل کتب فتاوی مین موجود نہین تو انکا حکم
کیونکر استنباط ہوگا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہو - اور علماے حنابلہ نے مصرح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی
نہوگا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہین مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کرین جو علامہ نسفی رح پر ختم
اجتہاد کے قائل ہین - مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ مین ختم اجتہاد کے دعوی کو رجم بالغیب کی معصیت
قرار دیا یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہوگا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو اسکی
راہ تو صرف اعلام الٰہی عز وجل ہو خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہین ہو پس
یہ قول روا نہین ہو واللہ تعالی اعلم - بالجملہ مذہب حنفیہ مین اصل امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین اور انھین کے مسلک
اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ اِنکے شاگرد مجتہدین منتسبین ہین ولیکن انکے تلامذہ مین سے امام ابو یوسف
و امام محمد رحمہما اللہ تعالی نے مذہب امام رح کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ و بالمشافہہ
نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ پہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس
مذہب پر گذرے اور شعرانی رح نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک
برقرار پایا - علامہ خیر الدین رملی استاد صاحب الدر المختار نے فتاوی خیریہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا ہے
کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور امام کے قول سے عدول کرکے صاحبین یا انمین
سے ایک کے قول یا غیرون کے قول کیطرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما - اب ضرور ہوا کہ چند امور
معلوم ہون اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمکو پہونچے ہین اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم
دو یا زیادہ مختلف روایت امام رح سے مروی ہون تو انمین سے کون مستند ہو - دوم یہ کہ جن مسائل مین امام رح سے
روایت نہین تو صاحبین یا دیگر تلامذہ مین سے کس کا قول لیا جائیگا - اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہوا اور
مشائخ مختلف ہون تو کیا حکم ہو - سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتین ہین
چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد مین فرق ہو - واضح ہو کہ اصول مین یہ امر مقرر ہو کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہین
جائز ہو لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہین ملا اور درمیان مین ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے
مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہو دو قول ہین - اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے اِنکے
اقوال اجتہادی ہین اور جو لوگ اہل تقلید ہین وہ موافق تصریح ولوالجی رحمہ اللہ المتوفی سنہ ۵۴۰ھ کی دو قسم کے ہین
ایک محض مقلد اور دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہو - پس جو مسائل امام اعظم رح سے بروایت واحدہ مروی ہین
وہ تو متعین ہین اور جنمین روایات مختلفہ ہین جیسے وضو مین داڑھی کا دھونا جو ملاصق بشرہ ہو کسقدر چاہیے تو ان روایات مین سے بعض قول کو
مشائخ کبار و حذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجح کہا ہو اور بعض انھین مسائل مین صاحبین وغیرہما سے اِنکے خاص

اجتہادات مروی ہین اور دلائل ہر ایک کے مبین و مصحح ہین - اب جاننا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر ہو وہ
روایات واحدہ امام رح سے عدول نہ کرے الا بضرورت اور اہل نظر بھی فتوی دینے مین عدول نہ کرین اور روایات
متعددہ مین اہل تقلید پر اس روایت کی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح کی گئی ولیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا
اختیار ہی مگر فتوی مین تصحیح مذہب کا اعتبار ہوگا الا بضرورت - پھر ان مسائل کے سوا جو امام رح سے مروی ہین
خواہ مجتہد مذہب سے ہون یا تخریج مشائخ سے ہون تفصیل ہی جیساکہ آیندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باعتبار
اصل کے ہی ولیکن موجودہ حالت مین جو طریق عملدرآمد ہی وہ آخر مین بیان ہوگا - **ذکر طبقات مسائل** - یہ مسائل
تین طبقہ پر ہین - طبقہ اولی مسائل اصول ہین اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط
کے جسکو اصل کہتے ہین اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہین کما ذکرہ الکفوی اور یہ صرف
پانچ کتابین ہوئین اور علامہ شامی رح کے رد المحتار مین ہی کہ ظاہر الروایۃ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد
امام محمد رح کی مشہور چھہ کتابون کے مسائل ہین اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب السیر صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط
و زیادات ہین اور ایسا ہی کشف الظنون مین بھی مذکور ہی اور تعالیق الانوار مین ہی کہ بعض نے سیر صغیر کو انمین نہین
شمار کیا اور حاشیہ طحطاوی مین ہی کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہین شمار کیا - عنایہ مین ہی کہ اصول سے مراد جامع صغیر و
کبیر و زیادات و مبسوط ہین اور نتائج الافکار مین ہی کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط
و زیادات ہین اور غیر ظاہر الروایۃ سے مراد جو ان کتابون کے سوا دوسری کتابون سے ہون - مفتاح السعادہ مین
روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ مین تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایۃ الاصول
کہتے ہین اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہین - مترجم کہتا ہی کہ فعلی ہذا مبسوط و جامع صغیر
تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہین اور جامع کبیر و زیادات صرف روایۃ الاصول ہین اور سیر کبیر صرف
ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہی اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہی واللہ اعلم
پھر اصل سے مراد مبسوط ہی کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو
تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان - اور اصل کے کئی نسخہ ہین اور فی الجملہ انمین شاذ و نادر اختلاف بھی ہی اور کفوی رح نے
کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوزجانی کا ہی پھر کہا کہ مبسوط کے نسخ متعدد ہین ایک نسخہ شیخ الاسلام
ابو بکر معروف بخواہر زادہ کا ہی اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبری کہتے ہین اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا اور
ایک انکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہین ہین جنکی محیط سرخسی ہی بلکہ صاحب
محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہین اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ
درحقیقت شروح مبسوط ہین اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انھون نے استخراج کر دیا ولیکن امام
کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہی جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین
مانند فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہین کہ قاضیخان نے جامع صغیر مین ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر ہو کما ذکرہ بیری زادہ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ مین جو مبسوط
سرخسی مذکور ہو اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۳۳۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رح معبر بمبسوط ہو اسکو محفوظ رکھنا
چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجملہ مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رح کے ہین - اور حاکم شہید رح نے
کتب امام محمد رح سے لباب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علماے حنفیہ مین یہ قصہ مذکور ہو لہذا علمار نے اسکو بھی
اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رح نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایہ سے وہ مسائل بھی ہین جو حاکم شہید رح کی کتاب
منتقی مین ہین اور امام محمد رح کی کتابون کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہو ولیکن اس زمانہ مین وہ ان
ملکون مین ملتی نہین ہو اور حاکم شہید رح کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہو اور مشائخ رحمہ نے اسکی شرح
لکھی ہین انا نجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبیجابی ہو - مترجم کہتا ہو کہ یہی شرح سرخسی معروف
بمبسوط ہو اور واضح ہو کہ کافی دوانی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہو - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب
مین سے وہ مسائل ہین جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہین اور یہ مسائل وہ ہین جو ہمارے امامون سے مروی ہین
لیکن کتب مذکورہ مین نہین بلکہ دوسری کتابون مین ہین خواہ دوسری کتابین امام محمد رح کی تصنیف سے
ہون جیسے کیسانیات و رقیات وجرجانیات وہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہین کہ یہ امام محمد رح
سے ایسی شہرت وکثرت روایت کو نہین پہونچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت وکثرت و روایت کو
پہونچے ہین خواہ یہ کتابین سواے امام محمد کے دوسرون کی تصنیف سے ہون جیسے کتاب مجرد مصنفہ حسن بن زیاد
کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہین اور اسی قسم سے کتب امالی ہین اور صورت املا یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے
گرد شاگرد حلقہ کرکے قلم دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس مین جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگون نے
لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ مین لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور
اسی قسم سے کتب نوادر ہین کہ متفرق طور پر روایات ہین جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم
وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہین کفوی رح نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اسواسطے شمار کرتے ہین کہ
یہ اصول سے مخالف ہوتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہین ہو بلکہ روایت بطریق ندرت
ہو یعنی آنکہ دوسرے شاگردون سے متابعت نہین پائی جاتی ہو اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت
چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہین مثلاً اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی جورو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ
نے کہا کہ تکفیر ہو اور نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہو کہ تکفیر نہین وہو الصحیح کذا ذکرہ القاری - اور عموماً متقدم مسائل
ظاہر الروایۃ ہین پھر اگر ظاہر الروایۃ مین نہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہین - طبقہ ثالثہ مسائل فتاوی ہین اور انکو واقعات
بھی کہتے ہین یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہوئی جسکا حکم ان ائمہ ثلثہ رح سے مروی نہین ہو پس یہ مسائل وہ ہین کہ
جنکے احکام کو امام محمد رح کے شاگردون یا شاگردون کے شاگردون نے یا انکے بعد والون نے استنباط کیا ہو کذا ذکرہ
الکفوی اور معنی یہ ہین کہ امام محمد وغیرہ کے شاگردون کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جسمین کوئی

روایت ان امامون مین سے کسی امام سے اُنکے پاس نہین ہی تو اُنھون نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد
کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ اُنکے بعد والون مین سے ہو کسی زمانہ مین ہو اُسکے اجتہاد کا اعتبار کیا -
گویا زمانہ کا اُسمین اعتبار نہین ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہی صحیح ہی کیونکہ کبھی زمانہ لاحق مین ایسا ہوتا ہی جو سابق مین نہ تھا
کیونکہ یہ علم محض فضل الٰہی ہی وقد قال تعالیٰ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین
ففہمناہا سلیمان الآیہ - پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اُسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی - حالانکہ داؤد علیہ السلام
والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بدلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع معتمد ہی واللہ تعالیٰ اعلم - کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب
جسمین نوازل وواقعات جمع کیے گئے نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بامام الہدی رح ہی جسمین
فتاوی مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ وشیوخ مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی ومحمد بن سلمہ ونصیر بن یحیی وغیرہ
کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار یہ ہی اور واقعات مین یہ کتاب اصل ہی پھر واقعات ناطفی و
مجموع النوازل وغیرہ - پھر دیگر مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ مختلط جمع کر دیا جیسے جامع قاضیخان وخلاصہ وغیرہ کتب فتاوی
مین اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط مین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر نوادر
پھر فتاوی لکھے ہین - مترجم کہتا ہی کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی صنیع شاہد ہی کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایۃ
مین ہی وہ مقدم ہی پھر نوادر ہین پھر فتاوی ہین - اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاوی سے مراد صرف وہ مسائل واقعات
ونوازل ہین جو مشائخ نے استخراج واستنباط کیے جنمین کوئی روایت امامون سے نہین ہی پس فتاوی قاضیخان
یا فتاوی عالمگیری کو جو فتاوی کہتے ہین مجازاً باعتبار اسکے کہ انمین مسائل فتاوی مختلط ہین ورنہ درحقیقت انمین
مسائل اصول وفتاوی دونون ہین - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایۃ مین نہو ولیکن نوادر مین ہو تو فتاوی
سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہوگا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت مین ہی کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایۃ مین نہو اور
غیر ظاہر الروایۃ مین ثابت ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہی یا جسکو قوت اجتہادیہ کا
اسکے لیے بھی ہی اور صحیح احتمال اول ہی اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایۃ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ ہین تو انکے اجتہاد پر
بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کے زیادہ اعتماد ہوگا - جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایۃ مین راوی نے
روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت مین تامل ہی اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے اسکو ذکر کیا
تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہادیہ کے حق مین ساقط ہو گئی پس اسپر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام مین لاوے
فافہم - پھر واضح ہو کہ اکثر اصول الا دیار واعصار مین مفقود ہین اور اگر کہین پائے جاتے ہین تو متداول و
متواتر نہونے سے حکم متواترات مین نہین خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار مین پس ضرور ہی کہ کتاب معتبر متداول
بھی ہو لہذا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات مین لکھا کہ قواعد کلیہ مین سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا
اور مسائل فقہیہ کا وتفاسیر قرآنیہ کا نہین جائز ہی مگر انھین کتابون سے جو متداول ہون کیونکہ جو متداول نہون
انمین زندیق وملحدون کے موضوع ملا دینے سے امن نہین ہی بخلاف کتب محفوظ کے کہ انکے نسخہ صحیح متعدد متداول

ہاتھ ہوتے ہین انتہی۔ گنگوہی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اِس زمانہ مین مفقود ہو ولیکن
منتقی سے جو مسائل کسی معتمد کتاب مثل محیط سرخسی وذخیرہ مین منقول ہین وہ متداول ہین اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
سے مقدم ہو وہ بھی مفقود ہو چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ وقف کے رسالہ مین اپنے بعضے معاصرین پر رد کرنیکے
طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی مفقود ہو جیسا کہ ابن امیر الحاج
نے شرح منیۃ المصلی مین تصریح کی ہو اور بر تقدیریکہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اِس زمانہ والون مین سے کسی کو نہین
ملی تو بھی اِس سے فتوی و نقل جائز نہین ہو جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء مین مصرح ہو انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاء
مین ہو کہ اصولیین کی راے اِس امر پر جمی ہو کہ مفتی وہی ہو جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہین اقوال مجتہد یاد رکھتا ہو تو وہ مفتی نہین
ہو اِس سے جب سوال کیا جاوے تو اِسپر واجب ہو کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کردے
اِس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ مین جو موجودہ لوگون سے فتوی لیا جاتا ہو یہ فتوی نہین بلکہ مفتی کے کلام کا نقل ہو
کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اِسکی نقل کا طریقہ دو باتون مین سے ایک ہو یا تو اِس ناقل کی
کوئی سند وہان تک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیوے جو ہاتھون ہاتھ متداول رہی ہو جیسے امام محمد بن الحسن
کی کتابین اور مانند اُنکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابین اپنے مصنفین سے بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہین ایسا ہی
رازی رح نے ذکر کیا ہو وعلی ہذا اگر ہمارے زمانہ مین بعض کتابین نوادر کی پائی گئین تو جو مسائل اُنمین ہین اُن کو
امام ابو یوسف یا امام محمد کیطرف نسبت کرنا جائز نہین ہو کیونکہ وے ہمارے زمانہ مین ہمارے دیار مین نہ مشہور ہین اور
نہ متداول ہین۔ ہان اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مبسوط مین پائی جاوے تو یہ اعتماد اِس کتاب
مشہور پر ہوگا۔ پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور حجت نہین پہچانتا اور نہ اِسکو اجتہاد
وترجیح کی قدرت ہو تو وہ اُنمین سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتوی پوچھنے والے کے لیے بیان کردے سو پوچھنے والا
اُنمین سے وہ قول اختیار کر لیگا جو اِسکے دل مین سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع مین مذکور ہو
اور میرے نزدیک تو فتوی دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہین ہو بلکہ یہ کافی ہو کہ اُنمین سے کسی قول کو
حکایت کردے کیونکہ مقلد کو اختیار ہو کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ اِس کلام سے کئی
باتین معلوم ہوئین ازانجملہ یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتوی بنانا جائز ہو جو مجتہدون کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور اِسکو
دلائل نہ معلوم ہون اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ ازانجملہ بعض جوامع کا قول مشعر ہو کہ فتوی دینے والا مختلف اقوال
نقل کردے تو فتوی لینے والے کو اختیار ہو کہ اپنی راے مین جسکو صواب جانے اُسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
کی راے کا بھی اعتبار ہو جو مجتہدون کے اقوال بھی نہ جانتا ہو۔ ازانجملہ قول ابن الہمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
تقلید کرلے مشعر ہو کہ فتوی دینے والا خود ایک قول کو اختیار کرکے اُسکو حکایت کردے اور یہ کوئی قید نہین لگائی
کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یا پوچھنے والے کے حق مین جو قول بہتر ہو یا جو اِسکے حق مین نافع ہو یا وہ
قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام یہی ہو کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہین فرمائی کہ جو قول اِس فتوی دینے والے نے آج اختیار کیا ہی کل کے روز دوسرے فتوی مین یہی قول لکھے یا اختیار
ہی کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تلفیق وغیرہ کی بحث مین فی الجملہ تحقیق لکھی ہی اور مراد رازی رح سے شیخ ابوبکر الرازی الجصاص
مین چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے عینہ مین منقول ہی کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب مین ہو جسکے نسخے
متداول ہون تو جو کوئی اِس کتاب مین دیکھے آسکو جائز ہی کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہی اگرچہ اسنے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابین اور امام مالک رح کی موطا اور مانند انکے اصناف علوم مین کتابین
مصنفہ متداولہ ہین کیونکہ ان کتابون کا ایسی صفت پر ہونا بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہی اور ایسے حال مین اسناد
کی ضرورت نہین ہوتی ہی انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو اللیث مین ہی کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے یہان
چار کتابین پہونچین نوادر ابراہیم بن رستم وخصاف کے ادب القاضی اور مجرد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہمکو
روا ہی کہ ہم اِن کتابون سے فتوی دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و پسندیدہ
ہی اور رہا فتوی دینا تو میری راے مین نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتوی دے جو فہم مین نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگون کے بوجھ اُٹھا دے ہان اگر ایسے مسائل ہون کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہون تو مجھے امید
ہی کہ انپر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما - پھر واضح ہو کہ منتقی حاکم شہید و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
تو انکا اثر موجود نہین اور اگر اب کوئی دعوی کرے کہ یہ کتاب وہی ہی تو اعتماد نہین ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان مین منقطع ہو گیا ہان جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر منتقی و محیط مذکور سے کسی کتاب مین کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متداول ہی اور خود معتمد ہی تو اُس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہی کہ منتقی مین
یہ قول تھا جو اِس کتاب مین مذکور ہی اور ایسی ہی کتب امام محمد رح ہمارے زمانہ مین مثل ہدایہ و وقایہ و عالمگیری وغیرہ
کے مشتہر و متداول نہین ہین ولیکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رح سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ مین مذکور
ہین یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات مین مذکور ہین یا ہدایہ و اسکی شروح و شرح وقایہ وغیرہا مین منقول ہین
انپر متواتر اعتماد ہی - اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کین
جو بنام متون مشہور ہین اور انمین التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر ہی
یا کلیہ ہی خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا - اور حق یہ ہی کہ ائمہ مشائخ نے مذہب حنفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام اعظم و امام
ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ مین ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتوی مختلط ہی و
سیاتی الکلام فیہ - پھر ان متون کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ مین اس سے چارہ
نہین ہی - فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمیع متون نہین ہین بلکہ وہ مختصرات جنکو ایسے
حذاق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و فقہ مین اور بروایت کرنے مین ثقہ مشہور و معروف ہین جیسے
امام طحاوی و کرخی و حاکم شہید و ابو الحسن قدوری اور جو اِس طبقہ مین تھے پھر پچھلے علماء کا اعتبار برہان الشریعہ
کے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۷۱۰ ہجری کے کنز الدقایق پر اور ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ

بن محمود موصلی متوفی ۶۸۳ھ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی متوفی ۶۹۴ھ ہجری کی کتاب مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متوفی ۴۲۸ھ ہجری کی کتاب مختصر القدوری پر بڑھا ہوا ہے اس جہت سے کہ لوگون نے ان کتابون کے مولفین کی بزرگی اور مسائل معتمدہ لانے کا التزام جان لیا ہے پھر انمین بھی زیادہ مشہور و معتمد وقایہ و کنز و مختصر قدوری ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہدایہ کا ذکر اسواسطے نہین کیا کہ وہ متن نہین ہے بلکہ شرح ہے اور اسکے متن کے مشہور رہے اور ان متون مذکورہ کے لیے ہدایہ گویا اصل ہے کیونکہ ان متون مین سب سے زیادہ معتمد مشہور وقایہ ہے اسکی خود تصریح موجود ہے کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے ملخص کیے ہین لہذا نام اس کا وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہے۔ ثم قال ہذا الفاضل باحاصلہ اور یہ جو مشہور رہا کہ متون صرف اصل مذہب و ظاہر الروایۃ کے لیے موضوع ہین تو یہ حکم کلی نہین کیونکہ اکثر ارباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہین جو مشائخ متقدمین کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہے جیسے حوض عشر فی عشر یعنے دہ در دہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب مین نہین ہے اور یعنی یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابو حنیفہ ہین یہ حکم تو اکثری بھی نہین ہے کیونکہ بہت انھون نے متون مین صاحبین کا مذہب لیا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ مین ہے۔ اقول تحقیق وہ ہے جو پہلے متقدم ذکر کیا کہ مع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہے اور چارہ نہین ہے کہ مذہب مین تخریجات مشائخ داخل کیے جاوین جبکہ واقعات و نوازل کا سانح ہونا جاری ہے پس جبکہ امام اعظم رح کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو اسکے داخل مذہب حنفیہ ہونے مین کچھ شک نہین ہے پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت عارض سے اسپر فتوی ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہے وما قال ہذا الفاضل اور انھون نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہے مقدم ہے اسپر جو غیر شروح مین ہے اور جو شروح مین ہے وہ مقدم ہے اسپر جو فتاوی مین ہے پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہین جب انمین کوئی مسئلہ ہوا اور اسکے خلاف شرح مین ہو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاوی کی مخالفت پر شرح مقدم ہو گی۔ قال المترجم حق یہ ہے کہ یہ ان شروح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی و حلوائی وغیرہ نے اصول کی شروح مین قیود سے استخراج کیے اور بسبب انکے یہ مستخرجات دوسرے مواقع مین صحیح ہوتے ہین اور شامی رح نے رد المحتار مین کہا کہ مذہب سے مراد وہ ہے جو ظاہر الروایۃ کی کتابون مین مذکور ہو انتہی یہ اصطلاح خاص ہے۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول مین ہے وہ شروح پر مقدم اور جو شروح مین ہے وہ فتاوی مشائخ پر مقدم ہے پھر چونکہ بجاے اصول کے یہ متون قائم ہوئے تو اصل مذکور مین تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی۔ پس مراد شروح سے یہ شروح متداولہ نہین اور فتاوی سے یہ کتب مراد نہین جو فی الحال بنام فتاوی معروف ہین اور یہ کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ مثلاً فتاوی عالمگیری جامع روایات اصول و متون و فتاوی ہے حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے اور ان متون کی شروح مین اکثر فتاوی قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہے فلیتامل فیہ حتی یظہر لک حقیقۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی کی نقل کے بعد کہا کہ یہ اسوقت ہے کہ جب تصحیح صریح کی طبقہ تحتانیہ مین نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی صریح تصحیح نیچے کے

طبقہ والے نے کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی رح نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتوی دیا کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہی حالانکہ متون کے خلاف ہی تو شامی رح نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہی وہ التزاماً صحیح ہی اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقوی ہوتی ہی اور جو خیر الدین رملی نے فتوی دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہی اور یہ بھی یہاں تصریح موجود ہی کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہی اور جو رملی رح نے فتوی دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہیں پس جہاں ایسا ہو وہاں ہم پر اسکی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی ملخصاً پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ تحتانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہی قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے یہاں سہو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہی اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہی اول یہ کہ تصحیح صریح اقوی از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہی کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ مجرد تصحیح ہی اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہی گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ موکد ہی بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی یہاں یہ نہیں ہیں کہ جو مطابقت وصریح کے مقابل آتا ہی جیسا کہ شامی رح کے کلام سے ظاہر ہوتا ہی تا کہ لازم آوے کہ یہاں متن سے تصحیح بدلالۃ التزام سمجھی جاتی ہی اور جامع مضمرات میں تصحیح بدلالۃ مطابقی صریح ہی پس وہ اقوی ہی بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہیں کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہی کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہی پس محصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اس سے قوی ہرگز نہیں ہی بلکہ برعکس ہی۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہی کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں معتبر ہو۔ بالجملہ مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہی جو قاعدہ فتوی میں آتی ہی

فصل فتوی اور اسکی کیفیت وطریقہ واقسام مفتی اور علامات افتاء وکن کتابوں سے فتوی دینا نہیں جائز ہی واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال ووقائع معمولی وغیر معمولی نہیں جانتے ہیں انپر فرض ہی کہ مفتی سے دریافت کریں اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہی اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہی پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی عند التفصیل اقرار کرے پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہمل بلا حکم شرعی نہیں چھوڑے جاوینگے اور جیسے عامی پر پوچھنا فرض ہی عالم پر تبلانا بھی ضرور ہی بتفصیل وشرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی درحقیقت مجتہد ہی کما مر من الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہی کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہی کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقائستہ وبالاعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے زائد نہو مثلاً ریل کی حدوث سے اسپر نماز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہی اور نوٹ اور ٹکٹ وفروخت ٹکٹ وغیر ذلک من کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہی اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہیں ہیں اور فقہاء متقدمین کی کہ مفتی صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رح نے حاشیہ اشباہ میں فوائد مصنف رح سے نقل کیا کہ قواعد وضوابط سے فتوی دینا حلال نہیں ہی بلکہ یہی مفتی پر واجب ہی کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہی انتہی ترجمہ

بالجملہ مفتی درحقیقت مجتہد ہی ہوتا ہے اور مجتہد نہو تو وہ ناقل کلام مفتی ہے پس خود مقلد ہے ولیکن اقوال مجتہدین محفوظ رکھتا ہے
جیسا کہ فتح القدیر سے گذرا اور فتاوی السراجیہ کسی کو فتوی دینا حلال نہین مگر اُسوقت کہ علما (مجتہدین) کے اقوال اور جہان سے یہ اقوال
لیے ہین وہ اخذ جانے اور لوگون کے معاملات کو پہچانے اور اگر صرف علمار کے اقوال جانتا ہے اور اُنکے ماخذ و مذہب
نہین پہچانتا ہے تو اس صورت مین اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علمار جنکا مذہب اُسنے
اختیار کیا ہے سب متفق ہین تو مضائقہ نہین کہ یون کہدے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات نہین جائز ہے اور یہ قول بطریق حکایت
ہوگا اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جسمین ائمہ علما مختلف ہین تو مضائقہ نہین کہ سب کو بیان کرے کہ یہ فلان کے قول مین جائز
اور فلان کے قول مین نہین جائز ہے اور یہ اسکو اختیار نہین کہ کسی کا قول اختیار کرکے اُسی سے جواب دیدے تاوقتیکہ
وہ اُنکے دلائل نہ پہچانتا ہو انتہی مترجماً قول فتح القدیر سے گذرا کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال
نقل کرنا واجب نہین بلکہ بعض کا قول نقل کردے کیونکہ مقلد کو مختار ہے جسکی چاہے تقلید کرے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت حجت
مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ اصول کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے
مین اُنکو پہچانتا ہو مع اُن قواعد کے جنسے ان اصول مین راہ صواب حاصل ہوتی ہے۔ وجہ دوم یہ کہ اسقدر معرفت
دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اُس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اُسنے استدلال کیا ہے جانتا ہو تو یہ امر بالکل متعذر ہے
اور سابق مین شمس الائمہ کردری سے رد المنقول مین گذرا کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہین
جبتک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے لیا ہے اور لکھا کہ صاحبین کو بعض مسائل مین امام رح کے قول کی دلائل ظاہر ہوئے
بلکہ امارات اسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے اُنھون نے اپنی راے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہے
کہ مجتہد سے خود اسکے دلائل پہچاننا ضرور نہین ہین بلکہ تتبع سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہے پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہون اور اسکو
قوت اجتہادیہ ہے تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک
متحد ہو غنیة المستملی شرح منیة المصلی از ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۶ھ ہجری مین مسئلہ تعدیل الارکان نماز مین ہے کہ یہ توجیہ
ضرور معلوم ہو گیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ طمانیت و قومہ و جلسہ ہر ایک واجب ہے شیخ کمال الدین یعنی صاحب
فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز لائق نہین ہے کہ آدمی مقتضاے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق
مقتضاے دلیل ہو انتہی مترجماً۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن الہمام کی مراد مقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول کو
چاہے عمل کرے وہ شخص مقلد ہے کہ دلیل نہ جانتا ہو صرف اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی قید نہین لگائی کہ مقلد مذکور
صرف امام اعظم رح کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے اور مخالفت کی علامہ خیر الدین رملی
نے کہ کتاب الشہادات فتاوی خیریہ مین کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے
مگر بقول امام اعظم رح اور قول امام رح سے عدول کرکے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جاوے
مگر بوجہ ضرورت کے انتہی مترجماً اور فتاوی سراجیہ مین ہے کہ جب ہمارے اصحاب حنفیہ کسی امر پر متفق ہون تو
مفتی اُسی پر فتوی دے اور جب مختلف ہون تو ایک قول یہ کہ فتوی مطلقاً یعنی خواہ عبادات ہون یا قضا وغیرہ

ہر باب مین امام اعظم رح کے قول پر ہی پھر امام ابو یوسف رح کے قول پھر امام محمد رح کے قول پھر زفر و حسن بن زیاد کے قول پر ہی
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو مفتی کو اختیار ہی کہ جس قول پر چاہے
فتوی دے لیکن جب مفتی مجتہد نہو تو یہی اصح ہی کہ وہ امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے انتہی - حاوی قدسی مین
کہا کہ جب امام رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اسپر فتوی دے - اقول یہ
ایسے مجتہد مین ہوگا جو دلیل مین نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہو - اس سے ظاہر ہوا کہ کلام علما
ایسے مقلدین ہی جو صرف اقوال کا حافظ ہو دلائل نجانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو - اور اسی دو قول پر تمام کاملین کے
اقوال متفق ہو جاتے ہین جیسا کہ ظاہر ہوگا - سولوالجی رح متوفی بعد ۵۴۰ ہجری نے کہا کہ جو شخص اسپر اکتفا کرے کہ اسکا
فتوی یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیح نظر کے اقوال و وجوہ مین سے جسپر
چاہے عمل کرے تو اسنے جہل و خرق اجماع کیا انتہی مترجما - یہ تو اہل نظر کے حق مین کہا ہی اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ
دو قسم کے درمیان ہین یا تو مقلد محض ہین یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہی پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہی جسکو مشائخ
نے صحیح کہا ہی اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہی اور اسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اسپر کرے جو اسکے نزدیک
مرجح ہو اور فتوی اسپر دے جو مشائخ نے صحیح کہا ہی کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہی جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہی انتہی مترجما - اشباہ - کتاب القضاء مین ہی کہ مفتی اسی پر فتوی دیگا جو اسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیسا کہ عمادی
بزازیہ کی فصل المہر مین ہی - حموی رح نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہی اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتوی دیگا خواہ فتوی
لینے والے کے حق مین اسمین مصلحت ہو یا نہو اور یہ بھی ہو سکتا ہی کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اسوقت کہ مسئلہ مین دو قول
ہون اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اسکو ہر ایک قول پر فتوی کا اختیار ہی پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جسمین مستفتی کے
حق مین مصلحت ہو انتہی - اور بھی اشباہ مین ہی کہ وقف کے مسئلہ مین فتوی دینا اسی وجہ پر متعین ہی جو وقف کے حق
مین زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حاوی قدسی مین ہی انتہی - صریح ہی کہ قوت نظر سے اصلح و انفع پر فتوی دے جو
لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول مصحح پاوے تو اسمین البتہ اصلح و انفع پر فتوے
دے سکتا ہی پس جسکو اہلیت نظر ہی اسپر مطلقاً امام اعظم رح کے قول پر فتوی دینا واجب نہین ہی ولہذا اشباہ کتاب القضاء
مین ہی کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہین وہان اختلاف مین فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہی کما فی القنیہ والبزازیہ
انتہی - شرح الاشباہ بیری زادہ مین ہی کہ شہادات مین بھی فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہی اور سترہ مسائل مین
زفر رح کے قول پر فتوی ہی جنکو مین نے علیحدہ رسالہ مین تحریر کیا ہی - انتہی - اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت مین ہی کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق مین کہا کہ جب
مسئلہ مین دو قول ایسے ہون کہ دونون کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتوی دینا دونون مین ہر ایک پر جائز ہی انتہی - اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و انفع کی رعایت واجب نہین ہی بلکہ مستحب ہی - وفی قضاء الفوائد من البحر جبکہ مسئلہ
ظاہر الروایہ مین نہو اور دوسری روایت مین ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہوگی انتہی - اقول یہ مقلد کے حق مین تو ظاہر ہی

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب ورکھتا ہو بلکہ ترجیح وتصحیح کی لیاقت ہو تو اسپر بھی یہ واجب ہے کہ روایت مذکور کو لیوے
وفی حلیۃ المستملی فی بحث التیمم عبادات مین علمار نے امام اعظم رح کے قول پر مطلقاً فتوی رکھا ہے اور یہی استقرار سے بھی
معلوم ہوا لیکن پیا سوقت تک کہ کوئی روایت امام رح سے موافق قول مخالف نہو جیسے ماء مستعمل کی طہارت مین اور
سوا نبیذ تمر نہ ہونے کی صورت مین فقط تیمم پر اکتفا کرنے مین انتہی - اقول اور جیسے فارسی مین قرأت کرنے مین
ہے ولیکن قرارت قرآن عند القصور مین فتوی امام محمد رح کے قول پر ہے کمافی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہین - پس بنا بر
قاعدہ مذکورہ کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتون مین امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے اور حق اشبہ بفقہ یہ ہے کہ مقلد
پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورت مین امام رح کا قول اور جسپر فتوی ہے دونون بیان کردے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
کرلے اسکی وجہ دو امر ہین اول آنکہ مجتہدین متاخرین نے کسی قوت دلیل یا ضرورت سے امام رح کے قول سے رجوع
کرکے دوسرے قول پر فتوی دیا اور یہ خلاف مذہب حنفیہ نہین ہے اور مقلد کو یہ ادراک نہین تو لائق ہے کہ اسکو لیا جاوے
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ مین امام رح کے قول پر فتوی دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرلے اور اس زمانہ کا فی الجملہ
مجتہد موافق تصحیح مشائخ کے فتوی دے تو اختلاف عوام سے شوران فتنہ ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم - فی البحر فی مصرف
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہے کہ ظاہر الروایۃ ڈھونڈھی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو وفی البحر فی الرضاع
اور جب فتوی مختلف ہو تو جو فتوی موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی مرجح ہوگا - وفی البحر فی قضاء الفوائت جب تصحیح وفتوی
مختلف ہو تو جو فتوے موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح ہے انتہی - اقول یہ ہے کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہے اور
واضح ہو کہ مقلد محض جسکو لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی نہو وہ داخل اہل نظر ہے یا نہین اور
فتوی دے سکتا ہے یا نہین - وفی شرح الاشباہ لبیری زادہ نقلا من شرح الہدایہ لابن الشحنہ جب حدیث صحیح ہو جاوے
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
ہونے سے خارج نہوگا کیونکہ امام اعظم رح سے یہ قول صحت کو پہونچا ہے کہ امام رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
صحیح پہونچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہے انتہی مترجما - علی قاری رح کے رسالہ تزئین العبارۃ لتحسین الاشارہ مین ہے
کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشر من المحرمات الاشارۃ بالسبابۃ کاہل الحدیث - یعنی حرام امور مین سے
دسوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہے مانند اہل حدیث کے یعنی تشہد کے آخر مین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
وہ جماعت کرتی ہے کہ جنکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہے اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے خطائے
عظیم وجرم جسیم ہے اور منشاء اسکا یہ واقع ہوا کہ کیدانی علم المنقول کے قواعد اصول ومراتب فروع سے جاہل ہے
اور اگر یہ نہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کرین اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کرین تو بیشک اسکا کفر صریح
وارتداد صحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہے کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
ہو کہ نقل مین قریب بتواتر پہونچا ہو اسکو وہ حرام بتلادے اور جس فعل کو عامہ علمار برابر طبقہ بطبقہ بزرگون کا کرتا
آیا ہے اسکو ممنوع کرے اور حال تو یہ ہے کہ ہمارے امام اعظم رح نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہین کہ ہمارے قول کو لیوے

جب تک کہ اسکا ماخذ کتاب وسنت واجماع امت وقیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث
صحیح ہوجاوے اور میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو اور حدیث مضابط پر عمل کرو جب یہ بھی
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رح سے کوئی نص نہوتی تو آپ کے اتباع عوام و رکنا و فضلاء کرام پر یہ
متعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچا اور اسی طرح اگر امام رح سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جاتا ہے با آنکہ
ثابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا ہے فکیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باسناد صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رح سے منقول ہے پس جس نے انصاف اختیار کیا اور تعسف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل تدین سلف وخلف کی ہے اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکابر ہے اگرچہ لوگوں کے نزدیک معتمد
باکابر ہے انتہی مترجما- اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدہین التزئین میں لکھا کہ یہ جسنے کہا کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے
تو وہ مدعی ہے کہ میں مجتہد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہے کہ امام رح سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رح سے اور دوسری روایت صاحبین رح سے ہو اور اسکے باوجود یہاں احتیاج دلیل ترجیح کی ہے کیونکہ
ترجیح بلا مرجح اور تصحیح بلا مصحح قبول نہیں ہے پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاویں تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم ومطابق اقوال جمہور علماء امت ہو باوجودیکہ قائل کا یہ قول کہ فتوی ترک
اشارہ پر ہے معارض ہے بقول مشائخ معتبرین کہ فتوی اشارہ پر ہے اور نہیں خلاف کہ یہ سنت ہے انتہی مترجما پس مرجح یہ ہے
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع امت سے ترجیح دیجاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منجملہ وجوہ ترجیح کے
موافقت ہے اور بدلیل متقدم ہوگی اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رح نے کہا کہ صلوۃ وسطی مذہب شافعی رح میں نماز فجر نہیں بلکہ عصر ہے کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہوجاوے تو وہی میرا مذہب ہے لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ نماز عصر ہے-
پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جنسے وقوف میسر نہیں ہوا- تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہے کہ انھوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجوح کے دلائل جنسے
وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح وتصحیح وفتوی کا انسداد ہوجائیگا وعلی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتوی نہوگا اور
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب متقدم کے سوا ہے متاخر کے مرجوح ہونگے والحق یہ سب مکابرہ ہے اور
شرح میں اسکا اعتبار نہیں ہے اور درمختار میں قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر تو کہے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہونگا کہ عمل اسی طرح ہوگا جیسے
انھوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر عرف واحوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہے اور جس پر تعامل
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ قوی ہوا اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو ان امور کو حقیقت تمیز کرے نہ گمان سے اور
جو کوئی یہ تمیز نہ رکھتا ہو اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہے

انتہی مترجما پس یہ صریح ہے کہ ہر زمانہ میں ممیز حقیقتی ضرور موجود ہوگا - اور پہلے گذرا کہ اگر یونہی نوازل جدیدہ میں مسلمانوں
کے افعال بدون شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہ جاوین اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہو فافہم واللہ تعالے
اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

فصل - ردالمحتار میں شامی رح نے شرح اشباہ شیخ ہبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ
جائز نہیں فتوی دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہیں جیسے نہر الفائق وعینی کی شرح کنز اور درمختار شرح تنویر الابصار وغیرہ
جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جنکے مصنفین کا حال نہیں معلوم ہے جیسے ملا مسکین کی شرح کنز اور قہستانی کی شرح نقایہ
یا ایسی کتابیں ہیں جنمیں اقوال ضعیفہ منقول ہیں جیسے زاہدی کی قنیہ پس اس کتاب قنیہ سے فتوی دینا نہیں جائز
ہے مگر جبکہ منقول عنہ اور اس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ والنظائر بھی اسی میں داخل
کیجاوے کیونکہ اسمین بھی وہ ایجاز تعبیر میں ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اسمین
بہت سے مواضع ایسے ہیں جنمیں ایجاز مخل ہے چنانچہ جسنے حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے میں ممارست کی ہے اسکو یہ بات
ظاہر ہے پس جب مفتی اسی پر اقتصار کرے تو بخوف نہو کہ غلط میں پڑ جاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کیطرف
رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رح گذر چکا کہ احادیث نبویہ ومسائل فقہیہ وتفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہیں
کتابوں سے جائز ہے جو متداول ہوں اور یوں ہی قول الشیخ ابن الہمام دربارۂ نوادر کے سابق میں مذکور ہوا - وفی الاشباہ
اصول فقہ میں جو حکم مذکور رہا اگر فروع میں اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہیں جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی
نے تنقیح فتاوی حامدیہ میں کہا کہ مقلد پر تو اتباع مذہب امام رح ہے اور ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رح کا مذہب
ہے نہ وہ جو ابو المکارم رح نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور رہا قہستانی یعنی مؤلف
جامع الرموز تو وہ جارف سیل وحاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے
انتہی اس سے بڑھکر علامہ علی قاری نے رسالہ شم العوارض میں مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف
نقل کی - بالجملہ نہر الفائق وشرح الکنز للعینی اور درالمختار اور اشباہ ونظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل
افتاء نہیں ہیں اور شرح کنز ملا مسکین وجامع الرموز قہستانی وشرح نقایہ ابو المکارم بوجہ عدم اعتبار مصنف واجتماع
نقل ضعیف کے قابل افتاء نہیں ہیں - وقال الشامی رح فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبرات
مذہب حنفیہ نہیں ہے چنانچہ ابن وہبان رح نے کہا کہ صاحب قنیہ جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہوگا تاوقتیکہ
غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الفائق میں ہے انتہی مترجما پس قنیہ وحاوی زاہدی ومجتبی شرح قدوری وزاد الائمہ
وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہیں اور شامی نے حاشیہ ابو السعود رح بر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاوی ابن نجیم
وفتاوی طوری کا نقل کیا اور کشف الظنون میں مولانا برکلی رح سے عدم اعتبار سراج الوہاج شرح قدوری
مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی ۸۰۰ھ کا اور عدم اعتبار مشتمل الاحکام فخر الدین رومی کا اور فتاوی صوفیہ
نقل کیا اور عبد القادر بدایونی نے شیخ حاتم سنبھلی سے عدم اعتبار فتاوی ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور ایسی ہی

غیر معتبر واہی کتاب خلاصہ کیدانی ہے کما بسط فی ذلک الفاضل العلامۃ اللکنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اور کہا کہ جو کتابین غیر معتبر
ہین خواہ بوجہ انکے مولفین کا حال معلوم نہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ
جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابین کسی وجہ سے غیر معتبر ہین انکا حکم یہ ہے کہ جو انمین صاف ہو وہ لیا جاوے
اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انمین سے لیا جاوے وہ بعد تامل وفکر غائر ولحاظ عدم مخالفت اصول و
معتبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور مین نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ مین دھوکا کھایا گیا ہے
چنانچہ عالمگیریہ مین قنیہ سے اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ یعنی جادو
کا تعویذ لکھے تو جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین نے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین تنبیہ کردی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بمنزلہ ایسکے ہوا کہ اشعار لکھدے یا کسی درخت کی شکل بناوے
اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجارہ باطل ہے اور کتاب تقریر دلائل عقائد مین اعتبار حقائق وتحقیق کا موقع
ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل مین بہت تامل اور اصول وفروع پر مع اہل اعتزال کے عقائد
وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آخر زمانہ کے لوگون مین یہ بہت ہوا ہے کہ انھون نے زاہدی کے قنیہ وغیرہ سے کثرت
سے مسائل لیے ہین ونسأل اللہ تعالیٰ الحفظ والعصمۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر
کیا کہ علی قاری رح نے تذکرہ موضوعات مین یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعۃ من رمضان
کان جابرا لکل فائتۃ فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین ہے پھر کہا کہ صاحب نہایہ
و دیگر شراح ہدایہ جنھون نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہین ہے کیونکہ وے کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون
نے مخرجین مین سے کسی کے طرف اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رح کے اس کلام مین ایک افادہ خوب ہے
وہ یہ کہ فقہ کی کتابین اگرچہ مسائل فرعیہ کی راہ سے معتمد ہون اور مصنف بھی معتمد فقہاء مین سے ہون تاہم جو احادیث انمین
منقول ہون انپر اعتماد کلی نہین ہو سکتا اور ان کتابون مین ہونے سے انکے ثبوت کا جزم نہ ہوگا چنانچہ بہت سی
احادیث کتب معتبرہ مین مذکور ہین حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہین ہان اگر مصنف محدث ہو یا ثقہ ناقل
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور بھید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالیٰ نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف راوی
ہوتا ہے ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہے بدون اسکے کہ حدیث مین اسکو مہارت ہو تو ہم کو
واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ ومنزلت پر رکھین انتہی ملخصا کل ذلک من مقدمۃ عمدۃ الرعایہ۔

فصل علامات فتوی وترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی مین جامع مضمرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہے
کہ علامات افتاء سے قولہ علیہ الفتوی اسی پر فتوی ہے۔ وبہ یفتی۔ اسی پر فتوی دیا جاوے گا۔ وبہ یعتمد اور اسی پر
اعتماد کیا جاوے وبہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہین۔ وعلیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ وعلیہ العمل الیوم۔ اور اسی پر عمل
ان دنون ہے وہو الصحیح وہو الاصح۔ اور یہی صحیح ہے اور یہی اصح ہے وہو الظاہر وہو الاظہر اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے
وعلیہ فتوی مشائخنا۔ اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہے۔ وہو الاشبہ یہی اشبہ ہے وہو الاوجہ یہی اوجہ ہے اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ بنصوص ہو از راہ درایہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتوی ہوگا۔ بزازیہ۔ از انجملہ بہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف
جاری ہوا وہو المتعارف یہی متعارف ہے۔ وبہ اخذ علماؤنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحطاوی ان الفاظ مین
بعض سے بعض زیادہ موکد ہین چنانچہ صحیح واصح واشبہ سے فتوی موکد اور اس سے بہ یفتی موکد ہے اور اصح بر حکم صحیح سے
اور احوط بر حکم احتیاط ہے۔ الفتاوی الخیریہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو صحیح
پر دونون متفق ہین اسی کو لینا اولی ہے۔ من الغنیہ شرح المنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتمد مین ایک روایت کو
کہا کہ اصح واولی واوفق ومانند اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتوی دے اور چاہے اُسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت
کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی تو اسکے مخالف روایت پر فتوی نہین دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ مین ہو کہ ہو الصحیح
اور کافی مین اسکے خلاف کو کہا کہ ہو الصحیح تو مفتی کو اختیار ہے پس وہ روایت لے جو اُسکے نزدیک اقوی والیق واصلح ہو
الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہے لیکن شرح اشباہ بیری زادہ مین ہے کہ ہمنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت
کو پایا کمافی شرح المجمع ۱۲ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ وفوائد۔ مفہوم الروایہ حجت ہے غایۃ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہے مفہوم مخالف روایہ
کما قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہے کمافی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے
حکم مین کہتے ہین جسمین مشائخ کا اختلاف ہو کمافی غصب النہایہ ومفسد الصلوۃ عنایہ وبنایہ اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے
کہ ایسے موقع مین قالوا کہتے ہین کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم وصرح بہ التفتازانی رح فی حواشی الکشاف
فی آیۃ الصوم۔ عامۃ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجماعۃ۔ یجوز یعنے جائز ہے کبھی بمعنی صحیح ہے اور کبھی بمعنی حلال
ہے من شرح المہذب للنووی۔ لہذا کبھی بعض مکروہ طریقہ سے نماز کو کہتے ہین کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہے بدون خیال
کراہت کے جیسے کہا کہ جاز بیع العصیر ممن یتخذہ خمرا حالانکہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے۔ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی مین ہے
کہ جواز کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعا ممنوع نہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو
شامل ہے انتہی شرنبلالی رح کے رسالہ عقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید مین بعض عبارات منیۃ المفتی سے بحث
مین کہا کہ یا اس عبارت مین جواز بمعنی حلال ہے اور کسی امر وعقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہین آتا چنانچہ
غائب پر حکم قضاء شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ
حکم صحیح ہے اگرچہ وہ حلال نہین ہے۔ انتہی مترجم کہتا ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگون نے بعضے اجارات
کے مسائل وغیرہ مین خلاف دیانت وحلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے مین نے رسالۃ التحریر المعقول فی انعقاد البیع
بالایجاب والقبول مین مبسوط لکھا ہے۔ لا باس بہ کچھ ڈر نہین یا کچھ مضائقہ نہین اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر
مین ہے جسکا ترک اولی ہے ولیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب مین ہوتا ہے کما صرح بہ فی جنائز البحر۔ شامی فی رد المحتار
ینبغی۔ لائق ہے مناسب ہے متاخرین کے عرف مین غالب استعمال مندوبات مین ہے اور قدماء کے کلام مین واجب تک کو
شامل تھا ۱۲ شامی در رد المحتار۔ مسنون کبھی ایسے امر مین آتا ہے جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز عید مین

مشائخ وہ علماء جنھون نے امام رح کو نہین پایا کما فی وقف النہر- اصحاب و فقہاء متقدمین- جنھون نے تینون اماموں
کو پایا اور متاخرین- جنھون نے نہ پایا- اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہی قلت بنا بناء علی انہ ختم
بہ الاجتہاد وفیہ ما فیہ- کراہت جہان مطلق ہو تو مراد تحریمی ہی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ النسفی وابن نجیم-
سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہی اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہی اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہی اور یہ
بقرائن معلوم ہوتا ہی کما فی البحر- وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہی اور تحریمہ منجملہ فرائض نماز کے ہی تو فرض ایسی چیز پر بولا گیا
جو رکن نہین مگر بدون اسکے نماز صحیح نہین ہی کما فی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہی جو ابتداء مقدمہ مین مذکور
ہوئے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب یہان لاحق کیا جاتا ولیکن بوجہ متانت و دقت کے
جو اکثر کم مایہ لوگون کی فہم سے باہر ہی بیان نہین لکھا ولیکن تحقیق استدلال مین جہان جس اصل کی ضرورت ہوگی
توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہین انکا بیان یہان بہتر ہی- اول قاعدہ جو لفظ خاص ہو خواہ از قسم
معنی یا معین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ بمعنی تین فی قولہ تعالی ثلثۃ قروء اور مانند انکے تو خاص خود مبین ہوتا ہی
اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہو گا- عام جو منتظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہی لیکن جب عام قطعی ہو خواہ
آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر مانند تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی
قطعی انھین چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہو گئی تو آیندہ تخصیص کے لیے دلیل
ظنی کافی ہی- قاعدہ ثانیہ قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہی تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ
اول سے مفہوم ہی- قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل مسند کے ہی اور توضیح اسکی آیندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہو گی-
قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویون سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقیہ ہون دونون مین سے دوم مرجح ہی- قاعدہ
خامسہ راوی مین جرح جب تک مبین نہو مجمل قبول نہین ہی- پھر یہان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہین جس سے
خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی اللہ دہلوی رح نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رح سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری
و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر انکا قبول واجب نہین کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہین کہ لوگ انین جرح و تعدیل مین
اختلاف کرتے ہین شاید وہ ہمارے امام رح کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ان امامون نے ضعیف و مجروح
کہا بوجہ کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثوق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رح نے مقدمہ
شرح سفر السعادت مین کہا ولیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا ولی اللہ رح نے اسکو پسند نہین کیا و سیاتی فیہ شی- اور ذکر
کیا کہ بعض فتاوی مین ہی کہ جب مسئلہ مین قول امام رح یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحت پر حکم لگایا گیا
اسکے مخالف ہو تو ہمکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہی نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ وسعت علم کے ہم گمان
نہین کرتے کہ انکو حدیث نہین پہونچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہی قال المترجم یہ
شاید بعض مقلدین کا قول ہو مگر قاعدہ فیصل شمس الائمہ کردری بردالمنقول مین اور ابن الشحنہ شرح ہدایہ مین اور علی القاری

رسالہ تزئین و تدین مین صریح اسکے خلاف ہے اور قد منا قوالہم فتدکر۔ اور مولانا الشیخ کے ہمعصر مولانا مظہر مجددی رح سینہ
پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمانی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالی

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار
قرآن پاک وحی اجلی اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلی صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک
صاحب لولاک صلی اللہ علیہ و علیہم اجمعین پر ہے۔ قرآن پاک مصحف معروف متواتر ہے جو دفتین کہ بیچ مین ہر مومن
کا اسپر ایمان ہے۔ اور متواتر قطعی ہمکو مصحف مین مکتوب اور حافظون کے صدور مین محفوظ ہو پہنچا۔ لیکن سورۃ کا مکیہ
یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہین ہے بلکہ اجتہادی ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت
رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی
خفی ہے جو متعلق شرع ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین کسی نے کوئی بات
کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور
اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہے ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برحق تھے اور ہدایت آپ ہی کے
فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد العزیز رح نے عجالۂ نافعہ مین کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم
اسکی برابری نہین کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہین اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس ترازو مین ٹھیک
نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہین ہے پس یہ علم نقاد جواہر جمیع علوم ہے خواہ تفاسیر ہون یا ادلۂ احکام فقہ یا
عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو پھر جو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ مطرود و مردود ہے پس اس علم کا حکم جمیع علوم دینیہ
پر نافذ ہے اور اتباع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بلاشبہ سرمایہ سعادت دوجہانی و خلعت حیات جاودانی ہے
اور اسکی مزاولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے
فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو۔ انتہی مترجما ملخصا۔
پھر احادیث شریف ہم لوگون تک اس سلسلہ سے پہونچین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم
اللہ تعالی سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالی نے کتابین تدوین کرنی شروع کر دین مانند موطا امام مالک
و مسند امام احمد کے اور انھین سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والون نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کمتر اور ایک واسطہ
سے اکثر ہین اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہین کقولہ فی الصحیح حدثنا المکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید
عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب عدل ثقہ ہین تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر ظہین رہ گیا
جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہین اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ علم
از اولیا سے ائمہ ہین اور مالک امام خود معروف ہین اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمۃ القعنبی و عبد اللہ

بن وہب ویحیی مصمودی ویحیی بکیری وامام محمد شاگرد امام ابوحنیفہ وغیرہم ثقات علماء اولیاء معروفین ہین انھین سے
امام بخاری ومسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ کسقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے - اور عدالت وثقاہت
کو اُس زمانہ پر و اصلی معنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اسوقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
ملکۂ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقوی وطہارت پر ہو کہ شرک وہرطرح کے گناہون وبدعت سے پاک حتی کہ خلاف مروت
کی راہ مین کوئی چیز کہانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق مین جان فدا کرنے والے اس عدل
مین کامل تھے اور بادشاہون وامراء سے ملنا انکے نزدیک گناہ سخت تھا مگر اسلئے کہ اسکو ہدایت کرین اور حدیث دروغ
کہنا یا اسمین تغیر کرنا یہ تو اُنکے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث مین تمام اس زمانہ مین مشتہر تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار - جو کوئی جان بوجھ کر مجھپر جھوٹ باندھے
وہ دوزخ مین اپنا ٹھکانا سنوارے - یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تاقیامت اسکی بدی جھوٹ کہنے والے کے
نامۂ اعمال مین درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے مین انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھلانا انھین پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتون کو پہونچانے
مین بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا بکمال حفظ واحتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودۂ پاک
سناتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات مین تھی حتی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رح سے درخواست
کی کہ میرے لڑکون کو قبول فرماکر میرے مکان پر یا تنہائی مین حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام
مومنون سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم مین منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے - پھر راوی مین اس عدل وتقوی
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ وضبط حدیث اسطرح ہو کہ اسمین خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے - پھر جو
ایسا نہو اُسکی روایت قبول نہین ہے اور وہ پانچ عیب ہین اول کذب پس اگر کبھی حدیث مین عمداً جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہین - دوم اتہام کذب سوجب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث مین نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہین - سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ - چہارم جہالت کہ مجہول سے روایت ہو - پنجم بدعت یعنی معتزلہ وخوارج
وروافض وغیرہ کیطرح نیا اعتقاد نکالا ہو - پھر جہالت مین اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھسے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
نہین کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہین - واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط مین نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم ونسیان وغفلت سے
سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اُس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے - بالجملہ
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویون مین فرق ہے بعض ائمہ علماء اولیاء تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ وضبط پر ہین احادیث لاکھون اُنکو ایسی یاد جیسے سورۂ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ اُنسے کم ہین -
پھر جس مین سہو وغفلت زیادہ ہوئی اُسکی روایت چھوڑ دیتے ہین اور جسمین کم ہوئی اسکی روایت بھی
بدون تائید نہین قوی ہے مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی رح کے عجالہ مین ہے کہ روایتون مین توجہ ضرور ہے ایک
ملاحظہ حال راویون کا دوم معانی حدیث کا - سو زمانہ تابعین واتباع سے زمانہ بخاری ومسلم تک بخاری جیسے ثقہ

کہ ہر شہر و ہر زمانہ مین راویون کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جسمین بے دیانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بو بھی پاتے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسماء الرجال یعنی رواۃ کے حالات مین کتابین بڑی بڑی مبسوط لکھی ہوئی ہین اور یہاں تو اس زمانہ مین اور ہی رنگ ہے لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہین اُنکو علیحدہ رکھے اور اُنکے بعد جو کتابین ایسی ہین کہ اُنکی احادیث بھی لائق حجت ہین اُنکو بھی جدا رکھے پھر انکے بعد جو کتابین بیان احادیث مین ہین کہ درحقیقت اُنکو ترک کرنا چاہیے تو اُنکو ایک طرف رکھے تاکہ اُس تخلیط کے ورطہ مین نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابون سے لیکر سلف سے خلاف کرنے لگے۔ انتہی مترجما بالجملہ سابق مین مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک و احمد و ابو داؤد طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحٰق وغیرہ نے تصنیف شروع کردی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہوگئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہے اور کتاب سیر متواتر ہے ایسی ہی صحیح امام بخاری وجہ اس طبقہ مین تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد ابتک ہین ولیکن اُن بزرگون کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ مین لوگون نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ ان صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کین اور انہین راویون کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے مین دقت و پریشانی ہوئی ہے اور انہین کے راویون کی جرح و تعدیل مین تطویل ہے ورنہ مثلاً صحاح کے راویون مین یہ کیفیت نہین ہے اور ہم پہلے یہان مختصر حال اصحاب صحاح کا بیان کردین پھر انکی کتابون کے بعد دوسری کتابون کا ذکر کرین۔ از تیسیر الوصول امام مالک بن انس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت سنہ ۹۵ ہجری و وفات سنہ ۱۷۹ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہین اور یہی فخر کافی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہین اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہین آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد العزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہوکر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ مین اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہون کہ اس خاک پاک پر سوار چلون جس مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہے۔ عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہین اُسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہے۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث مین کوئی نہین ہے امام شافعی رح نے کہا کہ علماء کے ذکر مین مالک رح ستارہ ہین۔ مناقب امام مالک رح بے شمار ہین۔ انتہی ملخصا امام احمد رح شاگرد امام شافعی فقہ مین اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہین اور سید عبد القادر جیلانی رح آخر مین انہین کے مذہب پر ہوگئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہے۔ وفی تیسیر الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث ولادت سنہ ۱۹۴ ہجری و وفات سنہ ۲۵۶ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث مین اسعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین آپ ایک معجزہ تھے۔ بچپن مین قریب نابینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھین اللہ تعالیٰ نے روشن کردین

صحیح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث مین دور دراز سفر کیے اور مکی بن ابراہیم و فضل بن دکین و امام احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھکر مدینہ مین درمیان مزار سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم و منبر شریف کے روضۂ فردوس مین جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آپ سے حیات مین نوّے ہزار آدمیون نے سُنا اور مناقب آپ کے مطولات مین بہت مذکور ہین۔ امام مسلم بن الحجاج قشیری ۲۰۴ھ مین پیدا ہوئے اور ۲۶۱ھ مین وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط مین مقدم ہین خطیب بغدادی رح نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالجملہ قریب بخاری کے ہین کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اقول مولانا الشیخ ولی اللہ رح نے شرح موطا مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے اصح الکتب موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا گویا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنون کا اجماع ہوا کہ اصح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہین۔ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیوخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور انسے امام نسائی و بیشمار مخلوق نے لیا۔ انھون نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھون نے تحسین فرمائی۔ آپ نے کہا کہ مین نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کرکے اس کتاب مین احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہین اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے ۲۷۵ھ ہجری مین انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسی امام حافظ ہین امام بخاری و انکے شیوخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگون نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہین آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے گھر مین ہو گویا اسمین پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہین۔ شان الٰہی مین عظمت و کبریا مین اسقدر روتے کہ آنکھون کے آنسو دونو سے چہرہ پر زخم ہو گئے تھے ۲۷۹ھ مین انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب ۲۱۵ھ مین پیدا ہوئے اور ۳۰۳ھ ہجری مین مکہ مین وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین مین ایک رسالہ لکھا تو اصحاب شام نے عداوت سے انکو دمشق مین شہید کیا واللہ اعلم۔ امام حافظ متقن ہین شیوخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبری آپ کا معروف ہے اور بہت کتابین ہین اور اپنے زمانہ مین مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہین۔ اسقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ کا بیان ہوا اور انکے فضائل و مناقب کی کتابین ہین جنمین ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ تذکرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ مین نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث مین تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سواے اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہر زمانہ و طبقہ مین اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ مین مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اسوقت مین اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات و قبول کرین اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کرین۔ اقول یعنی اگر ان مین سے کوئی بات نہو تو اعتبار نہو گا مثلاً صحیح ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور و متداول نہین ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تاہم پھر فرمایا پس ان صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہین۔ طبقہ اولی مین موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم مین کتابین

ہین کہ ہزارون ولاکھون علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ اِنکے ضبط وتذئیل مین رہے اور جمیع علماے اسلام اِن
کتابون کے خادم رہے - بالجملہ اِن تین کتابون کی احادیث اصح ہین ولیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوع
وجمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ وتابعین موطاء مین زیادہ ہین - طبقہ دوم وہ کتب جو اِن تین صفات مذکورہ مین صحیحین کے
درجہ پر نہین پہونچین لیکن صحیحین کے قریب ہین اور وہ جامع ترمذی وسنن ابو داؤد اور سنن کبری از نسائی ہین اِنکے
مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقن ہین اور علماے اسلام مین مشہور ہین یہی چھ صحاح ستہ ہین اور ابن الاثیر
نے جامع الاصول ہین اِنھین چھ کتاب کو جمع کیا ہر - اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اِسی طبقہ مین ہر علماے
حدیث وفقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہر لیکن مسند امام احمد مین ضعیف احادیث بہت ہین جنکا ضعف بیان نہین
کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثین ان احادیث سے بہتر ہین جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہین - یونہی سنن
ابن ماجہ بھی اسی طبقہ مین شمار ہو سکتا ہر اگرچہ اِسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہین اقول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہر
طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہین جنکو امام بخاری ومسلم سے اگلے علماء یا اِنکے ہمعصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ
ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ واتقان وعلوم حدیث مین متبحر تھے لیکن اپنی تصانیف مین التزام صحت نہین کیا ہو احادیث
صحیح وحسن ضعیف بلکہ متہم بوضع بھی اِنمین موجود ہین اور راوی مجہول تک ہین اور اکثر احادیث فقہاء وعلماء کی معمول
نہین ہین بلکہ اجماع اِنکے برخلاف منعقد ہوا ہی پھر ان کتابون مین بعض سے بعض کو قوت ہر اور وہ کتابین یہ ہین مسند شافعی
ومصنف عبد الرزاق ومصنف ابو بکر بن ابی شیبہ ومسند ابی داؤد طیالسی ومسند دارمی ومسند ابو یعلی موصلی وسنن ابن ماجہ
ومسند عبد بن حمید وسنن دارقطنی وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم وکتب بیہقی وکتب طحاوی وتصانیف طبرانی - قال المترجم
وعلی ہذا اِنکی جو حدیث تنقید حال کے بعد صحت کو پہونچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہر کہ یہ کتابین متداول
رہی ہون ولیکن بعض اِنمین سے متداول نہین رہین اور ہمارے وقت مین مسند امام احمد بھی اِس دیار مین متداول
نہین ہر - طبقہ رابعہ وہ احادیث ہین کہ قرون سابقہ مین اُنکا نام ونشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے اِنکو روایت
کیا تو دو حال سے خالی نہین یا تو اگلون نے تفحص سے اُنکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قدح وعلت کے جو باعث
ترک ہر بہر تقدیر یہ احادیث اِس قابل نہین کہ اِنسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ولیکن بہت سے محدثین کی
راہ ان کتابون نے ماری کہ اِنسے کثرت طرق دیکھکر مغرور ہو گئے اور اِنکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو اِنسے ثابت
کیا اور احادیث طبقہ اولی وثانیہ وثالثہ کے برخلاف اِس طبقہ رابعہ کی روایتون سے ایک جدید مذہب نکالا اور
ایسی کتابین بہت ہین اِنمین سے چند یہ ہین کتاب الضعفاء ابن حبان وتصانیف حاکم وکتاب الضعفاء عقیلی
وکتاب کامل از ابن عدی وتصانیف ابن مردویہ وتصانیف خطیب بغدادی وتصانیف ابن شاہین وتفسیر ابن جریر
وفردوس دیلمی از دیلمی وتصانیف ابو نعیم وتصانیف جوزقانی وتصانیف ابن عساکر وتصانیف ابو الشیخ وتصانیف
ابن النجار وغیرہ - ان کتابون مین احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب وتفسیر وغیرہ مین واقع ہوئی ہین
وتواریخ وذکر بنی اسرائیل وقصص الانبیاء مین اور ذکر شہرون وکھانون وحیوانات مین اور طب وگنڈے تعویذ

وعزائم وودما، وثواب نوافل وغیرہ مین یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رح نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات مین
بدلیل وبراہین داخل کیا ومجروح ومطعون کردیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے غوائل دفع کرنے کو کافی ہے اور
شیخ جلال الدین سیوطی رح کا مایہ تصانیف یہی احادیث ہین مع ہذا اگر تحقیق منظور رہو تو میزان الضعفار ذہبی ولسان المیزان
ابن حجر رح ان کتابون کے اسمار رجال کے کام آتی ہین۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد انکی مجروح ہو وہ کثرت طرق سے
قوت نہ پاوین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل وغیرہ سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد علل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اول ودوم
کی کسی حدیث مین تغیر دینے والی نہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے واللہ تعالی اعلم۔ وشیخ عبد الحق رح کے مقدمہ مین
ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے مین مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت وقوت مین کوئی کتاب
صحیح بخاری کے برابر نہین بدلیل آنکہ صحت مین جو کمالی صفات معتبر ہین سب اسکے رجال مین موجود ہین اور جس حدیث
پر بخاری ومسلم دونون متفق ہین وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم
پھر جو تنہا صحیح بخاری مین پھر جو تنہا صحیح مسلم مین پھر جو حدیث صحاح معتمدین بر شرط بخاری ومسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر جو
بشرط مسلم ہو پھر جو سواے ان دونون شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنھون نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رح
کے مقدمہ مین ہے کہ امام بخاری ومسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہین کیا بلکہ خود اسکی تصریح کردی ہے کہ بہت سے صحاح ہمنے
چھوڑ دین ولیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے مین اور انکو لانے مین تخصیص وترجیح ہوگی۔ پھر مستدرک حاکم وصحیح ابن خزیمہ
وصحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہین کہ ابن خزیمہ وابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن واقوی وبہتر والطف ہین اور
مختارہ حافظ ضیاء مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ وابن السکن ومنتقی ابن جارود کہ مخصوص بصحاح
ہین لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابون پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات قیاس
واجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم مین مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان
کی ہے۔ **موقوف** جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کہا یا کیا۔ **مقطوع** جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد
جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث **متصل** ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے جیسے تابعی نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث **منقطع** ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ
معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہین اور اگر انقطاع آخر اسناد مین بعد تابعی کے ہے تو حدیث **مرسل** ہے۔
شیخ رح نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علمار کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے
روایت کرتا ہے تو معلوم نہین کہ درمیان سے جو ساقط ہے وہ ثقہ ہے یا نہین کیونکہ تابعین مین بعضے غیر ثقہ بھی ہین۔ امام ابو حنیفہ
ومالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے بس اگر اسکو کمال
وثوق نہوتا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت پہونچے تو قبول ہے اور امام احمد سے

دو قول ہین ایک مین قبول اور دوم مین نہین قبول ہر۔ اگر راوی حدیث سے متن حدیث یا اسناد مین تقدیم یا تاخیر یا
زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہوگیا تو حدیث مضطرب ہر۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح
بول دیا کہ خلط ہوگیا تو مدرج ہر۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ
شبہہ ہو کہ اس سے سنا ہر تو یہ راوی مدلس ہر پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی معتبر نہین اور اگر غرض فاسد نہو
تو بھی مکروہ لیکن اگر یہ ثابت ہوا کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہر تو حدیث لے لیجاوے۔ پھر عن فلان عن فلان مین تدلیس
کا شبہہ ہوتا ہر تو راوی مدلس کا اصطلاح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویون مین سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے
خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہر اور فرد کی روایت مرجوح شاذ ہر۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد
ٹھیک معلوم ہوتی ہر و لیکن ائمہ نقاد متبحرین کے نزدیک اسمین ایک علت یا کئی علتین مخفی ہوتی ہین کہ جس سے صحت
نہین ہوتی اور اسکو حذاق کبار و نقاد متبحرین پاتے ہین تو حدیث معلل ہر۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت
کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اسی سے روایت کی تو متابع ہر اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد
ہر۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہر اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو
کہنے والا اگر عالم حاذق ہر تو بھی لائق قبول ہر ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہین ہر نام اسکا مبہم ہر۔ واضح ہو کہ اعلی صحت کے
اسانید اہل بیت نبوت رضی اللہ عنہم مین زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب
کرم اللہ وجہہ۔ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیرون مین مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر
اور سیوطی رح نے تدریب شرح تقریب نووی مین طول کلام کیا ہر مین نے مختار واضح بیان ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے اصح ہین

فصل۔ موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہر سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کی جاوے ضعیف حدیث سے
کچھ ثابت نہین ہوتا اگر کوئی عمل شرع مین ثابت ہوا اسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہر۔ باقی رہی لائق احتجاج
و استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہر۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو راوی
ہین تو عزیز نام ہر اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی قوت پر ہین اور اگر دو سے زیادہ ہون تو حدیث مشہور ہر
اور بسا اوقات صحیحین یا ایک صحیح مین ان دونون کے اسانید علحدہ اور مسند احمد یا اورون کے اسانید سے بہت سی
احادیث بمرتبہ مشہور ہین۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہون کہ توافق بکذب ممکن نہو تو متواتر
قطعی ہر۔ بالجملہ احکام ثابت کرنے مین حدیث صحیح سے حجت پر اتفاق ہر اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک حجت ہر
اور وہ ملحق بصحیح ہر احتجاج مین اگرچہ رتبہ مین کم ہر اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت مین معروف ہون لیکن
انکے حفظ مین خرابی ہو یا بھولے بھالے ہون کہ ہر کس و ناکس کی بات سن لیتے و باور کر لیتے ہون اور قولہ تعالی ان جاءکم
فاسق بنبأ فتبینوا۔ کے موافق خبر کو پرکھتے نہون تو جب کثرت طرق و اسانید سے انکی خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی
بعض کے نزدیک حجت ہر اور اگر ان راویون مین کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہین ہر اور بعض ائمہ نے مطلقاً
کثرت طرق سے حجت ہو جانا صریح تسلیم کیا

فصل - اگر امام تخریج کرنیوالے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف کہا تو
شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگون کی جرح وتعدیل مفید نہین ہے اور اکثرون نے اس سے انکار کیا اور الحق یہ کہ
اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رح کے متن کو معلول بتلاوے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد مین جرح کرے تو بھی اسناد
معلول و توثیق غیر مفید مگر آنکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جرح مین گنجایش ہو سکتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر
دو حدیثین متعارض ہون تو انکے معانی دریافت کر کے توفیق دیجاوے اور اگر معانی مین توفیق ممکن نہو تو ترجیح دیجاوے
اور اسباب ترجیح کے انواع واقسام ہین مثلاً ایک کے معنی مؤید بآیہ ہون یا بحدیث دیگر یا مؤید بمذہب جمہور ہون یا ایک
اسناد بشرط بخاری ومسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہو یا ایک کے اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو وماتند اسکے اور اصول فقہ
حنفیہ مین متاخرین کی راے مین راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہے - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی رح نے
معرفت وضع حدیث مین امور شین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث وکذب راوی چند امور ہین - ازانجملہ
تاریخ مشہور سے مخالف جیسے جنگ جمل مین عبد اللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کر چکے - ازانجملہ رافضی یا خارجی
مطاعن خلفاء مین منفرد راوی ہو - ازانجملہ قرینہ ظاہر ہو جیسے غیاث بن میمون نے مہدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بارہ مین
روایت وضع کر دی - ازانجملہ خلاف عقل وقواعد شرع ہو - ازانجملہ ایسا امر کہ اگر ہوتا تو لاکھون روایت کرتے جیسے آج جمعہ
کے روز خطیب کو منبر پر قتل کر کے کھال کھینچی گئی - ازانجملہ لفظ ومعنی رکیک خلاف شان نبوت ہون - ازانجملہ صغیرہ گناہ پر
امر عذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج وعمرہ یا ثواب ستر انبیاء وغیر ذلک - ازانجملہ
بتلانے والے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کشاف وبیضاوی مین ہین کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا
اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ وسیرت اور فقہ ابی حنیفہ مین
شاغل تھے تو مین نے ترغیب کے لیے بنائین - واضح ہو کہ وضاعین بہت گذرے ایک زنادقہ تعصب یا رہ جنکی چودہ ہزار بنائی ہوئی
باتین مشہور ہو گئین - دوم اہل بدعت وہواءین سے روافض ونواصب وکرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہین اور معتزلہ
وزیدیہ وغیرہ اِنکے برابر مرتکب نہین ہوئے - سوم واعظین نے بنائین - چہارم بعضے صوفیہ نے خواب مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کر کے ایسے طور پر بیان کیا کہ گویا حدیث پہونچی ہے کیونکہ ناقد
حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن السلمی ودیگر صوفیہ کہ انکی باتون کو اعتبار سے خارج کیا گیا - ازانجملہ فرقہ جس نے
عمداً نہین بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام
سواے پیغمبر کے کس سے ہوگا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد ونہایت نہین رہی اور کثرت سے عوام مین پھیلا
ہو گئے ہین واللہ تعالیٰ ہو الموفق والعاصم - اور اب مین ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شروع کرتا ہون واللہ ربی ارحم
الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب والسداد ویعصمنی من الخطاء والخلل وہو ربی حسبی نعم المولیٰ ونعم الوکیل
لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

چونکہ فہرست مین جمیع مسائل ودلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اُسی باب کے مسائل سے تلاش کرکے استخراج کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اسکے دلائل سمجھ لے وہ فقہ مین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب واخلاق جلد چہارم مین ہین وہان سے ملینگے اور اُس مین بھی انشاء اللہ تعالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +



اِذا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبدٍ خَیراً یُفَقِّہہُ فِی الدِّینِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ما وراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ



مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے باہتمام
جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بکمال تنقیح

مطبع فیض منبع منشی نولکشور میں صحت سے طبع ہوا



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین و الصلوۃ و السلام علی سید رسلہ و انبیائہ و علی آلہ و اصحابہ و اتباعہ الی یوم الدین اجمعین - اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کنز و تنویر و وقایۃ الروایہ و مع تذییل ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات جامع تحقیق و اشارات بشرائط مصرحہ مقدمہ ہی و اسال اللہ العلی العظیم تمام النفع بہا و کمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالی علیہ و علی آلہ و اصحابہ وسلم و اسالہ السداد و العصمۃ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق مشہور و متداول انام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ مین اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھکے رہے اور امام محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ مین نے اس تمام کتاب کو بر وجہ اتقان و تحقیق کے پڑہ سنایا اپنے استاد الشیخ الامام بقیۃ المجتہدین و خلف الحفاظ المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو تغمدہ اللہ برحمتہ و اسکنہ فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑہ سنایا اپنے مشائخ عظام کو جنمین سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہین اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ انام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر استاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین محمد بن عبد الستار بن محمد کردری سے اور اس شمس الائمہ کردری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالے علی الانام المخصوص بالعنایہ صاحب الہدایۃ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام اسکنہ برحمتہ دار السلام - اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہی کہ کتاب الہدایہ پر تتابع علماء سلف و تفاخر فضلاء خلف ہی کیونکہ وہ حاوی کنز الدقائق و جامع رموز الحقائق ہی ہر زمانہ مین اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت فضلاء و نظار اسکی شرح و ایضاح کے متصدی ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل معضلات و کشف مشکلات کی لیکن باینہمہ استحقاق ادا نہ کیا - یہ مین انکی شان مین تنقیص نہین کرتا اور مین علم و فضل مین انکی برابری کا دم نہین بھرتا و لیکن مین نے اس فن فقہ کا مبنی حدیث و قرآن پایا اور ان دونون نصوص سے عدول کا امکان نہین کیونکہ نص حضرت سید انس و جان نے پایا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور یہ عدول احادیث و قرآن سے کیونکر جائز ہو کہ دین آنحضرت

[illegible]

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے لیا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پھیلا۔ وقد قال تعالیٰ وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ الآیہ۔ وقال تعالیٰ واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الآیہ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم۔ یعنی میرے اصحاب مثل ستارون کے ہین تم جسکی اقتدا کرو راہ پاؤگے۔ اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی راے سے فرائض کی طرف جانا ایسا نفس نا کام ہی کہ اسپر حکم رسول علیہ السلام نہین اور وہ بھی نہ راضی ہوگا جسکو معقول و منقول کا حصول ہی اور صدر اول نے پیروی نصوص مین کچھ قصور نہ کیا بلکہ اکمل جہد کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پچھلون سے ہی جنھون نے اقتصار تمہید کیا اور تساہل و آفت انھین مین ہی کہ اکتفا بتقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہین دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین و مصنفین کی تصانیف پر غور نہین کرتے کہ انھون نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اسوقت اچھا معلوم ہوتا کہ اہل کو موسس بخبر اور مدلل باثر کرکے ان عبارات سے محرر کرتے اور اگر بعضے معرض استدلال فصول مین لائے تو ایسے اخبار جنکا اصول مین اثر نہین ہی بلکہ موضوع و منکر ہین اور یہ بھلا کچھ اور ہی سواے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہی اور ہمکو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جو مجھپر جھوٹ باندھے عمدًا وہ جہنم مین اپنا ٹھکانا سنوارے۔ حافظ ابوبکر البزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہی اسکے مثل طرق مین کوئی حدیث نہین ہی اور حافظ ابن وحیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثون کی تخریج ہوئی ہی اور کہا جاتا ہی کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سواے اسکے ایسی حدیث نہین کہ جسپر عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجما ملخصاً۔ اور آئندہ امام علامہ عینی رح نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جاہلون کا مقال ہی اور اہل علم مین انکو بے عقلی سے قیل وقال ہی اقول اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہی والی اللہ المشتکی وہو الہادی الی الصراط المستقیم۔ پھر چار طرق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی۔ اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طرق سے بقرارت و اجازت حاصل کیا

واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ مین جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو مشرف بعنایت فرماکر ہدایت کی کہ انھون نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے ولیکن وقائع کا وقوع پے در پے جاری ہی اور نوازل کا نزول ہر زمانہ مین بطرز جدید ساری ہی کہ کوئی موضع انکو محیط نہین ہو سکتا اور مردون کا کام ہی کہ انکو استنباط کرین اور مین نے دیباچہ بدایۃ المبتدی مین وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المنتہی لکھونگا چنانچہ حسب وعدہ لکھکر جب قریب ختم پہونچا تو مجھے اسکی درازی و اطناب ظاہر ہوا جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کرین لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہدایہ لکھنی شروع کی جسمین عیون روایات و متون درایت جمع کیے باوجود اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہی کہ انسے فروع کثیرہ متفرع ہین اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تاکہ جسکو زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو لکھوادون تو مین نے بتفضل اللہ تعالیٰ سے استعانت کرکے شروع کیا وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتدار قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف۔ کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم۔ یعنی ہر کلام جسمین اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہو وہ ابتر یعنی کم برکت ہی اور شیخ عبدالقادر رہاوی کی اربعین مین بسملہ و الحمد دونون ہین۔ ابن ماجہ کی روایت مین اقطع بجاے اجذم ہی اور معنی واحد ہین وروا ابو عوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن مین اور ابو عوانہ و ابن حبان نے اپنے صحیح مین روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہی اور محدثین و فقہا مین معمول ہی۔

کتاب الطہارات

یہ کتاب سب قسم کی طہارتون کے بیان مین ہی۔ پاکی وضو و غسل و کپڑے و جاے نماز وغیرہ سب طرح کی ضرور ہی لہذا طہارت کو مقدم کیا

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرنے اور اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے حق عزوجل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ و قال تعالیٰ قد افلح من زکاہا۔ بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی صحیح مسلم و فی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہٰذا نماز پر طہارت مقدم ہے ع۔ طہارت کا اثر مترتب یہ ہے کہ باعث حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے د۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مترتب نہیں بلکہ نور علی نور ہے م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز کو کیطرح طہارت بھی واجب ہے عقل و بلوغ و اسلام و قدرت ہونا و پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجایش ہونا اور حیض نہونا اور نفاس نہونا پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہاں پانی پہونچنا چاہیے سب پر پہونچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو جو پانی پہونچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم و چہارم حیض و نفاس نہو۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ جو بدون طہارت حلال نہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ یعنی اردتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کرو اسپر شروع کرو تو طہارت واجب ہے م۔ فت ع۔ و فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کٹے ہوں اور اسکے چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور اصح قول میں اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی و پاک مٹی یعنی جس سے طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود اور رکوع و سجدہ کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہونچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے ف طہارت کی صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے سنت ہے اور کچھ اوپر تیس جگہ مستحب ہے جو خزائن میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ مترجم۔ ارکان طہارت کے حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اسکے عین کو زائل کرنا اور جو نجاست مرئی نہو اسمیں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ فـ قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیہ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو الخ مترجم کہتا ہے کہ آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ۔ یہ اصل طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی م ففرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ و مسح الراس۔ ت پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ بہذا النص۔ بدلیل اس نص کے۔ ف اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاسے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر نقصان نہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک افادہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تینوں اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور ہاتھ پانوں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال المصنف۔ و الغسل ہو الاسالۃ و المسح ہو الاصابۃ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہونچ جانا سو پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و عامہ فقہاء کا قول ہے ع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے ملنا صرف بیکہ امام مالک رح

بدون اسکے غسل نہوگا دمعٹ۔ برف سے وضو کرنے مین اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہی ورنہ طرفین کے قول پر نہین جائز ہی
الذخیرہ اور یہی صحیح ہی المضمرات۔ قال والمعرفۃ وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ
تقع بہذہ الجملۃ وہو مشتق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول مین اور ایک کان کی لو سے
لیکر دوسرے کان کی لو تک عرض مین ہی کیونکہ مواجہہ در روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہی اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہی ف۔ اسی پر
فقہاء کا اتفاق ہی اور یہ اشتقاق کبیر ہی کہ جسمین فقط لفظ و معنی مین مناسبت ہونا کافی ہی۔ مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ مین مذکور نہین البدائع اور
اصل حد تو طرح سطح پیشانی سے ہی ف۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو صحیح یہ ہی کہ وہان پانی پہونچانا واجب نہین الخلاصہ
ہو الصحیح الزاہدی انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اتر سے جمے ہون تو اکثر کی حد سے یعنی ابتداء سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال
ہون انکا دھونا واجب ہی المنیۃ مع۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہی اسکا دھونا واجب ہی یہی
صحیح ہی الذخیرہ۔ اور کو یوں مین پانی پہونچانا واجب ہی اور ہونٹون مین سے جتنا آنکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ مین داخل
اور جتنا کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہی یہی صحیح ہی کذا فی الخلاصہ۔ دونون آنکھون کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہی نہ سنت الظہیریہ جو حصہ
ہو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالون سے ڈھکی ہو جیسے بھوون یا مونچھون سے
یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو مین واجب نہین۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہی المضمرات اور اگر ڈھکی نہو تو علی المختار دھونا واجب ہی
برہان۔ بخلاف غسل کے کہ اسمین بہرحال پانی پہونچانا واجب ہی المضمرات۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپاوے تو ظاہر کلام ہدایہ
مفید ہی جو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہی اور ظہیریہ مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی
اور بدائع مین ابو شجاع سے ہی کہ ہمارے امامون نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہی مف۔ یہی اصح ہی التبیین
اور یہی صحیح ہی الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی مین سے جسقدر رکھال کو چھپاتی ہی سب کا مسح فرض ہی اور یہی
اصح و مختار ہی شرح الوقایہ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہی الفتح والنہر اور داڑھی کے بال
جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انکا دھونا واجب نہین ہی شرح الوقایہ مسح بھی واجب نہین بلکہ مسنون ہی النہر۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا
ٹھوڑی یا بھنوین یا مونچھین منڈائین تو اس جگہ کا دھونا واجب نہین اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہی قاضیخان مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد
ہاتھون و پیرون کی تحدید بیان فرمائی قولہ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر ہو یقول ان الغایۃ لا تدخل
تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم۔ دونون کہنیان اور دونون ٹخنے دھونے مین داخل ہین ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہین
کہ غایت اپنے مغیا مین داخل نہین ہوتی ہی جیسے روزہ کے باب مین رات نہین داخل ہی ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
محمد رحمہم اللہ تعالی ہین المحیط۔ توضیح یہ کہ آیت مین فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو ڈالو اپنے ہاتھون کو کہنیون تک تو ہاتھ دھونے کی
غایت یعنی انتہا کہنیان ہین۔ اور قاعدہ ہی کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمین انتہا داخل نہین ہوتی ہی جیسے روزہ مین فرمایا ثم اتموا
الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ مین رات داخل نہین پس اسیطرح یہان کہنیان اور ٹخنے
ہاتھون و پانون مین داخل نہین ہین یعنی انکا دھونا فرض نہین ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہی۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
اتموا الصیام الی اللیل۔ دونون انتہا مین فرق ہی تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہوا ولنا ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما وراءہا اذ لولاہا
لاستوعبت الوظیفۃ الکل۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ کہنیون و ٹخنون کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہی کیونکہ اگر
یہ غایت بیان نہ کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جاتا ف یعنی مثلا ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈھے تک ہی سب کا دھونا واجب ہوتا
لہذا الی المرافق سے حد کر دی کہ کہنی تک دھو کر اسکے ماوراء باقی کو دھونے سے ساقط کر دیں کہنی دھونے مین داخل ہی
و فی باب الصوم لمد الحکم الیہا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ۔ اور روزہ کے باب مین جسکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

غایت رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہی اسلیے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت امساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہی ف۔ قول تک پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگون کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہوجاتا لہذا رات تک کھینچ جانے کی حد بیان کردی تو رات داخل نہین ہی۔ والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ابھری ہوئی ہڈی ہی یعنی ٹخنہ۔ یہی صحیح ہی اسی لفظ سے کاعب مشتق ہی ف کاعب کی جمع کواعب ایسی لڑکیان جونئی جوانی پر آئی ہوئی کہ جنکی چھاتیون کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتون مین مخصوص ہی لہذا بدون حرف تانیث کے کاعب کہتے ہین نہ کاعبہ جیسے حائض وطالق وغیرہ۔ پھر پانون دھونا وضو مین فرض ہی اور بحر الرائق مین اسی پر اجماع بیان کیا اور موزہ پر مسح بسنت متواترہ ثابت ہی جیسے ہاتھ یا پانون مجروح ہون تو انپر مسح کا ثبوت بدلیل دیگر ہی۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوائے تو وضو کا اعادہ لازم نہین ہی کا عینی جامع اصغر مین ہی کہ اگر ناخن چوڑے ہون اور انمین میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے حنا لگائی تو وضو جائز ہی خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ دبوسی رح نے کہا کہ یہ صحیح ہی اور اسی پر فتوی ہی الفتح والذخیرہ۔ اگر گوندھا آٹا ناخنون کے نیچے ہو تو اسکے نیچے پانی پہونچانا واجب ہی خلاصہ۔ اگر ناخن بڑھکر پوروے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہی ایک ہی قول ہی الفتح والمحیط خضاب اگر منجمد ہوکر خشک ہوا تو وضو وغسل کے پورے ہونے سے مانع ہی۔ سراج عن الوجیز۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت دینا سنت ہی اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پہونچے تو حرکت دینا فرض ہی۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ المحیط یہی مختار ہی۔ الفتح۔ مونڈھے سے اگر دو ہاتھ پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہی اسکا دھونا فرض ہی اور ناقص زائد ہی سو اگر کچھ اسمین سے محل فرض کے محاذی پڑے تو اسقدر دھونا اسمین سے بھی واجب ہی اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہین۔ الفتح والتحلیہ۔ لیکن مندوب ہی۔ البحر عن المجتبی۔ اور مغنی مین ہی کہ اگر اسکے محل فرض مین کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی واجب ہی سع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کہنی یا ٹخنہ مین سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا ساقط ہوگیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہی المغنی والفتح والبحر اور یون ہی کٹاو کی جگہ کا دھونا واجب ہی۔ المحیط۔ اگر پانون پر تیل ملا جس سے پانی نہین لگتا تو وضو جائز ہی۔ ذخیرہ اگر اعضا مین شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہی پھر اگر اس سے بھی عاجز ہوا تو اسکو مسح کرنا کافی ہی اور اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہوا تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گرد اگرد دھولے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو مین قرحہ مانند دمل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق جھلی ہو اسنے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اس جھلی کو نوچا مگر اسمین سے کوئی چیز نہین نکلی جس سے وضو ٹوٹے تو اشبہ یہ کہ کسی صورت مین اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہین ہی۔ ومن الرکن السعدی۔ اگر اسکے اعضاء وضو مین کسی پر مکھی یا مچھر کا گوہ ہو کہ وضو مین اسکے نیچے پانی نہین پہونچا تو جائز ہی کیونکہ احتراز غیر ممکن ہی المحیط۔ اگر وضو مین ایک عضو کی تری کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کیا تو نہین جائز ہی اور اگر غسل مین کیا تو جائز ہی جبکہ تری متقاطر ہو۔ ظہیریہ۔ اگر کسی آدمی پر مینہ پڑا یا دو جاری نہر و دریا مین گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہوگیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پہونچ گیا اور اسپر کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا واجب ہی یہ سراجیہ مین ہی۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہی کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہی بخلاف عکس کے فافہم۔ یہان وضو کے چارون ارکان مین سے تین اعضاے مغسولہ یعنی چہرہ اور دونون ہاتھ اور دونون پانون کا بیان ہوچکا اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال المص۔ والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ۔ اور مفروض مسح سر مین مقدار ناصیہ کی ہی۔ وہو ربع الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہی۔ ف۔ یعنی منصوص تو ناصیہ ہی پھر ناصیہ کی خصوصیت نہین تو بقدر ناصیہ کے جہان مسح کرلے کافی ہی پھر قدر ناصیہ کو امام مصنف نے کہا کہ چہارم سر ہی امام جصاص رح نے کہا کہ بعض مشایخ نے تین انگلیون کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطا چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی یہی مختار ہی با اعتبار۔ اگر مسح سر مین تین انگلیون سے کم لگائین تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ الکفایہ سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض ادا ہوجائیگا منیہ

لیکن بالون کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہیں ہوگا کذا فی السراجیہ۔ بلکہ کانون کے اوپر سے سر مین سے چاہیے اور اگر سر مین سے
بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہون پھر اُسنے بالون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہی جوہرہ نیرہ۔ ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہین جائز ہی
اور اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہین جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اسطرح کہ بالون پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہوگیا۔ الخلاصہ۔ لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہو جاوے۔ ظہیریہ۔ اور افضل تو
یہ ہی کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے۔ قاضیخان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہوا اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہوکر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا۔ الخلاصہ۔ پھر غسل سے مسح ہوجاتا ہی
اور ہاتھ کی ضرورت نہین حتی کہ اگر مینھ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہوگیا۔ کما نص فی المبسوط والخلاصہ۔ اور تین انگلیون سے کم جیسا
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونون کو کشادہ کیے ہوے پس ان دونون کو مع اسقدر ہتھیلی کے جو دونون
کے بیچ مین ہی سر پر رکھا تو مسح جائز ہی۔ محیط و قاضیخان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہون جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہون جیسے عورتین کیا کرتی ہین پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہی خواہ وہ دونون
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ المحیط۔ اور اگر اُسکی ہتھیلی مین ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رہگئی ہو
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہی اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہین ہی۔ خلاصہ وغیرہ۔ اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہی ہر حالت مین اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہین کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو۔ برہانیہ۔ اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہی کہ اپنی دونون ہتھیلیون اور انگلیون کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسنے
دونون کانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونون انگلیان بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہین تاکہ اُنسے کانون کو مسح کریگے
اور ہتھیلیون کو اس غرض سے کہ دونون پر پھر لاوینگے تو سنت مین اسکی کچھ اصل نہین ہی۔ الفتح۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
خلاف اس امر مین نہین کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہی مگر اختلاف اسکے مقدار مین ہی پس ظاہر مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق مین ہی اور عورت مین مقدم راس کافی ہی اور شافعیہ سے دو قول ہین ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہی اور یہ اسطرح متصور ہی کہ آدمی کے سر پر حناء وغیرہ سے لیپ ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہی کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر ورود نہین رکھتی کہ اُسکو سوچ کر نکالنے مین آتنا تکلف ہی۔ دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہین اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہی اور ہمارے نزدیک تین انگلیون کی مقدار یا چہارم سر کی مقدار ہی جیساکہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وہو حجۃ علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ مین مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہی جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونون موزون پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہوگیا اور قرآن مین مسح الراس کی مقدار مجمل ہی جسکا بیان حدیث سے ضروری ہی تو یہی حدیث جسمین کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہی اس آیت کے لیے بیان ہوکر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت مین مفروض قدر ناصیہ ہی اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی اُنکی تجویز مین کہ اپنے اجتہاد سے تین بالون کے ساتھ مسح فرض کہتے ہین اور یہی حجت امام مالک پر ہی
جو شرط کرتے ہین کہ تمام سر کا مسح فرض ہی۔ اقول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
ترک فرماکر فقط ناصیہ پر مسح کا اقتصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔ مگر امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہی

کہ آیت قرآن کی مجمل نہین ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جسقدر پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح فرض
ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا - صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت مین مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین
اور اسمین کچھ شک نہین کہ بھیگے پورین ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہین کہلاتا ہے تو ہاتھ پھیرنا چاہیے پھر ہاتھ پھیرنے
کی کوئی حد ہو گی اور وہ حد ہمکو نہین معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری جیسے
ہم کہتے ہین اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہین اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت مین ہے وامسحوا برؤسکم -
اسمین رؤسکم پر ب داخل ہے جیسے تیمم کی آیت مین فرمایا فامسحوا بوجوہکم - اسمین بھی وہی صورت ہے کہ وجوہکم - پر ب داخل کی ہے
ولیکن تیمم مین چہرون کا مسح ہمارے وآپ کے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور یہان حدیث
سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح مین پورا نہین ہے یا جیسے عرب بولتے ہین کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار
کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہین کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام مین مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیجاوے
وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے - پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا
مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمین تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو
شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پر تو نہین یقین ہو سکتا - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا اگر اسمین وہم ہو تو
اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رح نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضوء کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سو اپنے دونون ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا - یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے جو مسمی بناصیہ ہے
قطری منسوب بموضع قطر اور وہ سرخ مخطط موٹے کپڑے ہوتے ہین اور اسی کے مثل بیہقی رح نے عطاء سے مرسل روایت کی اور مرسل
ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایکبار اسکو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضوء ایک ایکبار
دھو کر کیا تھا - الفتح - حدیث مغیرہ جو مصنف رح نے بہ تبعیت قدوری رح ذکر فرمائی یہ دو حدیثین مغیرہ رض کی روایت سے
ہین کہ قدوری نے دونون کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا - اور حدیث دوم مغیرہ رض سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضوء کیا اور اپنے ناصیہ وعمامہ اور دونون موزون پر مسح کیا - رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والطحاوی والدارقطنی
والبیہقی والطبرانی والامام احمد مطولا ومختصرا - اور یہ حدیث بلانزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ فرض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
ہین انکے واسطے حجت ہے - اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہان حدیث کا ثبوت ہم کو
خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم
ہو جاوے جیسے مسح الراس مین اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بمجمل ہوتا ہے
یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضاف نہین ہوتا اور آیت دلیل قطعی
ہے مع - پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کا فر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہین ہے - جواب یہ کہ
فرض کی دو قسم ہین ایک فرض جو اعتقاد وعمل دونون طرح قطعی ہو جیسے وضوء مین غسل اعضاے ثلثہ ومسح الراس تو اسکے
فرض کا منکر کافر ہے - دوم فرض جو اعتقاد مین قطعی نہین بلکہ عمل کے حق مین ہے جیسے مسح الراس مین ناصیہ کی مقدار تو فرض عملی
ہے پس انکار پر تکفیر نہین ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان مین ہے کہ فرض سے ضعیف اور واجب سے
قوی ہے پس مراد قول مصنف رح مین مفروض سے فرض عملی ہے وقال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو منکر کو ہوتی او

دوم ظنی اور وہ فرض نہ عمل مجتہد ہی جیسے فصد و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہی اور اسی معنی
مین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہی یا اصل مسح فرض قطعی ہی اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہی تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہی اور
اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہی جو کہ چہارم سر ہی لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح۔ اور بعض روایات
مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیان اکثر ہی اس چیز کا
جو آلہ مسح مین اصل ہی۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہی یعنی مقدار ناصیہ کی چہارم سر تو تھا
ہی اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہی اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک بالاتفاق
آیت مجمل ہی جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہین بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہی پھر اتفاق ہی کہ
ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہین بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کرلے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف
ہی کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہی اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابوبکر الجصاص رح سے مذکور
ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہی صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہی اول یہ کہ
مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہی تو انگلیان تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوتی ہین یا نہین پس جس نے اصول پر
نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
چہارم سر سے کم ہی اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہی پھر سوا
ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہی تو اسکی مقدار چہارم سر ہی یا بقدر سہ انگشت بھی ہی دو روایتین
آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہی پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہی تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہی اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے
ناصیہ کے مقدم الراس ہی اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہی تو اس سے موافق ہی لہذا اہل
متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط
ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہی و فی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہی کہ اگر تین انگلیان
بھیگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہی اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف رح کے نزدیک
نہین جائز ہی جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اُسکے چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار
کیا جس پر مسح مفروض ہی اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہی یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس
انگلیان ہوتی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوتی ہین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا داخل
کرکے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دیتے ہین بھی ان تینون
اماموں کا اتفاق ہی مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہو جاتی ہی یا نہین تو اسمین اختلاف ہی اس بنا پر کہ جس پر مسح ہی اُسکا
اعتبار ہی یا جس سے مسح ہی اُسکا اعتبار ہی تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہو جاوے اور باعتبار
دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہی کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہی م۔ اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ
پر آتا ہی جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح تمام الدین کاکی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ
ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کر دیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہی کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہی اور تین انگشت والی روایۃ النوادر ہی

کمافی العینی اگر کہا جاوے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ مین کہا کہ اصح قول پر واجب ہی کہ مسح مین تین انگلیان ہاتھ کی استعمال
کیجاوین۔ جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج بقدر اوپر نہین بلکہ مسح پر ہی کیونکہ مسح بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور ہاتھ کی پانچ انگلیان ہین
تین انگلیان آدھے سے زائد ہوئین تو یہانتک کی جائز ہو سکتی ہی ولہذا امام طحاوی نے اپنی شرح مین کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے
مسح کیا تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی فتح القدیر مین ہی اور وہ روایت جسمین تین انگلیون پر مسح مقدر ہی تو اسکو بعض مشائخ نے
اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح مین واجب ہی اور ہاتھ مین انگلیان اصل ہین اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ ڈالے
تو اسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہی پھر ہاتھ مین سے تین انگلیان آدھے سے زیادہ حصہ ہین اور اکثر کا وہی حکم ہو جاتا ہی جو
کل کا ہو تو تین انگلیون سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہی تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اصل مین
مذکور ہی تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی وکرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مفروض
مسح بقدر ناصیہ ہی انتہی اقول تحقیق وہی ہی جو مترجم نے ذکر کردی کہ ناصیہ ومقدار ناصیہ وچہارم سر باتفاق ہی اور اختلاف
انگلیون سے تقدیر کرنے مین ہی فاحفظہ واللہ تعالے اعلم۔ (تنبیہ) مضے اوپر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمین کھڑے
ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہی اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہان کوڑا ڈالتے ہین لہذا تنبیہ کیجاتی ہی کہ دوسرے کی زمین مین
پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہی جیسے علمار نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے میوہ کھانا جبکہ دونون مین انبساط
ہو بدون صریحی اجازت کے جائز ہی۔ اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین مین بھی
مروی ہی کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھلانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہی
کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر
پیشاب کرتے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیحۃ علمار نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہی
ابن المنذر رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہی اور کھڑے مباح ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونون ثابت
ہین اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب مین مضائقہ نہین ہی اقول ہمارے دیار مین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت
کفار کے مکروہ ہی اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رض مین عمامہ پر مسح کرنا مروی ہی اور اسمین
اختلاف ہی ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہی اور فقہار مین سے اوزاعی واحمد واسحق وابوثور وداؤد جواز کے قائل ہین
اور اکثر فقہار منع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث
مین یہ بھی مذکور ہی پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے گئے اور عمامہ نہین توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصیہ پر مسح کرکے زکام
وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی وبیہقی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہی اور عمامہ سر مین سے
نہین ہی تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہی۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر دھو ڈالا تو
اصح یہ کہ مسح ہوگیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہین ہی۔ مع۔ چارون ارکان وضو ایکبار دھونے وایکبار مسح کے تمام ہونے اور سب
بمنزلہ واحد فرض ہین حتی کہ ایک بھی ترک ہو تو غسل باطل ہی اور وضو مین کوئی واجب نہین ہی بلکہ سنتین ہین اور فائدہ
سنتون کا ثواب جمیل ہی اور فرض غسل کے ساتھ فعل مین داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل مین پورا کرنا ہوتا ہی یعنی فرض کا جو
محل ہی اسمین سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہوجاتا ہی اور ہر ایک سنت کا علیحدہ ثواب ہی اور انمین سے جو ادا کرے ادا ہوئی
اور جو ادا نہ کی تو اسکا ثواب گیا۔ شریعت مین سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی اور سوائے ایکبار
یا دوبار کے اسکو ترک نہین کیا کذا فی المحیط۔ سنت جسپر مواظبت کی اور سوائے عذر کے اسکو ترک نہین کیا اور ادب وہ کہ
اسکو ایک یا دو بار کرکے چھوڑ دیا کذا فی المقید والمزید۔ امام خواہر زادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کمافی النہایۃ
عینی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہی ۔ قال وسنن الطہارۃ ۔ اور سنتیں طہارت وضو کی بہت ہین ازانجملہ غسل الیدین
مقدم دھونا دونون ہاتھون کا پہونچون تک یعنی جبکہ انکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ ۔ قبل ادخالہما الاناء قبل ان دونون
کے پانی بھرے برتن مین داخل کرنے کے ۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ ۔ جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے لقولہ علیہ السلام
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این باتت یدہ ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم مین کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبو دے اپنا ہاتھ برتن مین یہانتک کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہان رہا ۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہی
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کمافی المحیط والمبسوط ۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والون نے روایت کیا پس اعلی درجہ کی صحیح
ہو ولیکن صحیح بخاری مین تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی مین تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
مین دو یا تین مرتبہ ۔ اور طحاوی کی اسناد جید مین ایک یا دو یا تین مرتبہ ہو اور ان روایات مین فلا یغمسن نون تاکید نہیں مگر بزار رح
کی روایت مین آیا ہو ۔ مع ۔ ہاتھ واحد دھو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث مین ہو اور دونون دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
مین کہا کہ دونون پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو ۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہو کما فی
شرح الوقایہ م ۔ تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ مین کہا کہ دونون ہاتھون کا دھونا تو فرض ہو پس سنت انکا مقدم دھونا ہو ۔ مع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہوجاتا ہی اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہین دھووے پس یہ ہاتھون
کا دھونا فرض ہو کہ اِسکو مقدم کر لینا سنت ہو ۔ فتح ۔ امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے
کے وقت پھر پہونچون تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہوگا کمافی الذخیرہ ۔ مترجم
کہتا ہو کہ عند التحقیق یہی احوط ہو اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم ۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہو ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہو اور اسی قول پر اکثر
علما ہین اور یہی اولی ہو مع ۔ ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البدایۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی
التنظیف ۔ اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہو کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہو سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہو
اور یہ دھونا پہونچے تک ہو کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے مین کفایت حاصل ہوجاتی ہو ۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اسواسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہو یہ تلخیص کلام تاج الشریعہ ہو
اور کیفیت دھونے کی یہ ہو کہ اگر چھوٹا برتن موجود نہو تو بائین ہاتھ مین لیکر مٹکے سے پانی نکال کر دائین پر تین مرتبہ بہاوے و انگلیان
باہم ملتا جاوے پھر دائین سے یون ہی بایان دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف مٹکا ہو تو بائین ہاتھ کی صرف انگلیان
ملا کر پانی نکال کر دایان تین مرتبہ صاف کرے کمافی المضمرات ۔ اور اگر اس صورت مین ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
حیلہ سے اُسکو پاک کرے ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا کسی حیلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا
پانی میسر آیا تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اُسکا اعادہ بھی نہیں ہو کما فی المضمرات ۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب مین ناند کیطرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے اور اب تغیر ہوا ولیکن جو سنت ابتدا مین واقع ہوگئی تو برابر دائم رہتی ہو اگرچہ سبب نہ رہے
پھر معتبر توہم نجاست کا ہو تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے
ہاتھ داخل کرنا پانی مین مکروہ ہو ۔ یہی جمہور کا مذہب ہو پھر یہ نہی جو حدیث مین آئی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہو حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ
کو پانی مین ڈبو دیا تو پانی نجس نہوگا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری تر چیزین مین بھی یہی حکم ہو اور واضح ہو کہ حدیث مین خطاب

عاقل بالغ مسلم کو معلوم ہو پھر اگر جاگنے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسنے ہاتھ ڈال دیا اگر اُسپر کوئی نجاست تحقیق نہین معلوم ہو
تو نفی مین مذکور ہو کہ اِس مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلم بالغ عاقل کے ہو کیونکہ نہین جانتا کہ رات مین اسکا ہاتھ
کہان رہا ہو دوم یہ کہ اِسکے ڈبونے سے کچھ اثر نہین ہوگا کیونکہ عمل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہو اور اِن لوگون پر
خطاب نہین ہو۔ مع۔ اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجاء کے ہاتھ دھووے اور ایک مرتبہ بعد استنجاء کے دھووے۔ فتاوی
قاضیخان۔ ازانجملہ تسمیہ چنانچہ فرمایا۔ **وتسمیۃ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء** اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء مین **ف**۔
وضوء سے مقدم تو دونون ہاتھ پہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اسواسطے کہ فرض و سنت جملہ افعال
وضوء کے بہ تسمیہ واقع ہون ع۔ پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہو یا کوئی نام ہو محیط مین ہو کہ اگر ابتداء وضوء مین لا الہ الا اللہ
یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہوگئی اور دبوسی رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
اور اکمل و خبازی رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علے دین الاسلام۔ عینی رح
نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم و فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کرکے نہین بیان کرتے کہ کس نے اخراج کیا اور صحت و ضعف مین کیا
حال ہو اور یہ آفت تقلید سے پڑی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابوہریرہ رض سے فرمایا کہ جب تو
وضوء کرے تو کہہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیان لکھا کرینگے [illegible] وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
طبرانی رح نے معجم اوسط مین باسناد حسن روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء مین سعد رض سے منقول بسم اللہ العظیم
والحمد للہ علی دین الاسلام ہو اور ابوہریرہ رض سے مرفوع ہو کہ ہر امر ذی شان جو شروع نہ کیا جاوے بذکر الٰہی یا بسم اللہ الرحمن
الرحیم تو وہ ابتر ہو صححہ ابو عوانہ وابن حبان وقال ابن الصلاح اسنادہ حسن اور انس رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم مین سے کسی کے پاس پانی ہو پھر آپ نے برتن پر
اپنا ہاتھ رکھدیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو مین نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیون سے نکلتا تھا یہانتک کہ سب نے
آخر تک وضوء کر لیا قتادہ رح نے کہا کہ ہمنے انس رض سے پوچھا کہ آپ کی راے مین یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہو
کہ ستر ہونگے رواہ النسائی۔ پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی **لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلۃ**۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہین وضوء اسکے لیے جسنے تسمیہ نہ کیا اور مراد اِس
حدیث مین فضیلت وضوء کی نفی ہو **ف**۔ سنن ابو داؤد و مسند احمد مین حدیث اسطرح ہو لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ
اِس معنی مین گیارہ صحابہ سے روایت ہو ولیکن ضعیف ہین اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا رستے صحیح کہا ہو اور ابوہریرہ رض
سے مرفوع روایت ہو کہ جس نے اول وضوء مین اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اُسکا سب بدن طاہر ہوجاتا ہو اور جس نے اللہ تعالیٰ
کا نام نہ ذکر کیا تو سواے اعضاے وضوء کے اور نہین طاہر ہوتا۔ رواہ رزین والبیہقی والدارقطنی۔ اثرم رح نے امام احمد
سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ مین مجھے کوئی حدیث ثابت نہین معلوم اور مجھے امید ہو کہ وضوء بدون اِسکے جائز ہو۔ ابو داؤد
نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع مین تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہو کہ اُسپر کچھ نہین ہو۔ مع۔ شاید اِسی جہت سے
مصنف رح نے فرمایا۔ **والاصح انہا مستحبۃ وان سماہا فی الکتاب سنۃ** اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتداے وضوء مین مستحب ہو
اگرچہ کتاب مین اِسکو سنت کہا ہو۔ اقول یہی مبسوط مین مصرح ہو۔ اور ایک جماعت علماء اِسکے وجوب کے قائل ہین اور
فتح القدیر مین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء مین تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودی ہو اتنی بات ہو کہ وضوء کا
صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہین کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہوا کرتی ہو انتہی پس بظاہر وجوب کا اقرار ہو۔ عینی رح نے
کہا کہ مستحب ہونا کیونکر اصح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہین تو اگرچہ ان احادیث کا معارض

نہ پاتے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرف گئے ہین اسی واسطے محیط وشرح مختصر کرخی وتحفہ وغنیہ
وجامع وصدر میں مین اسکو سنت کہا ہی اور ابن المرغینانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا یہی صحیح مختار ہی - قال المترجم
تحقیق واللہ تعالی اعلم یہ کہ وضوء کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ وضوء وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن مین مذکور ہی یعنی آنکہ حکم الٰہی
عزوجل کی فرمانبرداری وضوء مین مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہی اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہی دوسرے یہ کہ وضوء کو شرط ومفتاح نماز
کے طور پر کرے تو خود عبادت نہین اور غیر عبادت امور مین تسمیہ بالاتفاق مستحب ہی پس تسمیہ بطور سنت کے وضوء قسم اول کے
ساتھ الیق ہی جو عبادت ہی اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا الیق ہی وجعت حدیث کل امر ذی بال الخ ہی پس یہ اہتمام وضوء
بمعنی اول کا ہی جیسے لا ایمان لمن لا عہد - یعنی ایمان نہین جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالی اعلم - قال ویسمی قبل الاستنجاء
وبعدہ ہو الصحیح - اور تسمیہ پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے یہی صحیح ہی - اقول تنویر مین اسی کی اتباع کی عینی نے
نے کہا کہ استنجاء وضوء مین سے ہی اور اسمین ابتداء بہ تسمیہ شروع ہی نص علیہ فی المحیط - فروع - اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان
وضوء مین یاد آیا تو اب تسمیہ سے اقامت سنت نبوی نہ ہوگی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اسمین جب یاد آوے کہ لے کہ بسم اللہ
اولہ وآخرہ - کما جاء فی الحدیث الفتح والتبیین لیکن وضوء کے درمیان بھی کہ لے کہ وضوء خالی نہ رہے سراج وہاج - جب ستر کھلا ہو
تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست مین پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی کہ آپ خلاء کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذ بک
من الخبث والخبائث - یعنی الٰہی مین تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہون خبث سے وخبائث سے - مراد شیاطین نر ومادہ سے
استعاذہ ہی کما فی الفتح اور دوسری حدیث مین صحیح ہی کہ یہ پائخانے شیطانون کے مجمع کے مقامات ہین تو جب تم مین سے کوئی
جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا - اور یہی حدیث سے ثابت ہی کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
رہتا ہی ورنہ شیاطین لعب کرتے ہین - م - از انجملہ مسواک ہی - کما قال المص - والسواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقدہ
یعالج بالاصبع لانہ علیہ السلام فعل کذلک - یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہی کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک
نہو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہی - اقول حدیث مین ہی کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب
مین زائد ہی کما رواہ الامام احمد - مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہون دوم منہ سے بو متغیر ہو سوم
نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضوء کے وقت اور اقیین داخل ہی جبکہ گھر مین آوے تو اول مسواک کرے - اور مسواک
کرنے مین مستحب ہی کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہی کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لانبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم
اور دانتون کی چوڑائی مین مسواک کرے نہ لنبائی مین - کما فی الفتح - اور محیط مین ان امور پر زائد یہ ہی کہ پھر جب لکڑی مسواک
نملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجاے لکڑی کے ہوتی ہی وکذا فی الظہیریہ - وقت مسواک وقت مضمضہ ہی - النہایہ - ہمارے
اکثر اصحاب اسی پر ہین - ع - اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنی سے شروع کرے - جوہرہ نیرہ - جسکو مسواک
سے قئی کا خوف ہو چھوڑ دے - سراج - واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے مین تین قول ہین - قول اول یہ کہ سنت وضوء ہی
بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو مین انکو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا - النسائی وابن خزیمہ
اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت مین بجاے وضوء کے نماز ہی - اور حدیث عائشہ رض سے ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
یا دن مین جب سوکر جاگتے تو ضرور مسواک کرلیتے قبل وضوء کرنیکے - رواہ مسلم وابوداؤد واسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
واجب ہی واسحق سے نقل کیا - قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہی بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے
کہا کہ مسواک سنت نماز ہی حتی کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا اس سے جتنی نمازین پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت
کے ساتھ ہی نہ شافعیہ کے نزدیک - اب - دونون روایتون مین موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہی اور خالی نماز

ے لیے مسواک سے بسا اوقات منھ سے خون نکل آتا ہی اگرچہ وضو ٹوٹنے مین اختلاف ہی لیکن بالاتفاق صورت مین جائز ہی
قول سوم یہ کہ مسواک سنۃ الدین ہی اور یہی قول اقوی ہی اور امام ابو حنیفہ رح سے بھی منقول ہی اس صورت مین وضو وغیرہ
احوال اسمین یکسان ہین اور دلیل اسکی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہی کہ چار چیزین مرسلین کی سنت ہین ختنہ و مسواک و تعطر
و نکاح رواہ احمد والترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ دس چیزین فطرت سے ہین اور انمین مسواک کو بھی شمار کیا ہی
مسلم و رواہ ابوداؤد عن علی رض اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہین - پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
ضروری اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہی اور سب سے قوی دلیل
جس سے مسواک پر مواظبت و محافظت معلوم ہو وہ حدیث ہی کہ وقت وفات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کی
مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مرفوع ہی کہ علیکم بالسواک - یعنی لازم پکڑو مسواک
کو - کما رواہ البخاری - اور فضائل مین ہی کہ مسواک منھ کے طاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہی کما رواہ النسائی و
احمد وعلقہ البخاری - شرح طحاوی مین ہی کہ مسواک سنت ہی خواہ تر ہو یا خشک ہو تمام اوقات مین خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے
اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو ہی - مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ مضمضہ کی حالت مین مسواک کرنا سنت ہی یہی
اور محیط وغیرہ مین وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا مین اگر دلالت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
ہی نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہی کہ احیانا اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ
حق یہ ہی کہ وضو مین مسواک کرنا مستحب ہی - انتہی - اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہی اسمین کچھ اختلاف
نہین اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہی - واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابو موسیٰ
نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہین کما فی الصحیحین اور طبرانی رح
و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض مین مسواک کرتے اور طبرانی وغیرہ کی روایت سے [illegible] کی
مسواک مستحب ہی - عورت کے واسطے علک بجاے مسواک ہی - کذا فی المحیط - اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو داہنی انگلی سے
مسواک کرے چنانچہ طبرانی رح نے معجم اوسط مین ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منھ مین تیل لگاتا ہی تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہان تو مین نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ
انگلی اپنے منھ مین ڈالے - زیلعی رح نے کہا کہ امام مصنف رح کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہی
غریب ہی یعنی آپ کا فعل نہین ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہی عینی رح نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگوا کر وضو کیا - اسمین
ہی کہ کلی تو اپنی انگلی اپنے منھ مین ڈالی اور آخر مین ہی کہ کہا کہ یہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی - کما رواہ
الامام احمد - منہ - ازانجملہ کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا مسنون ہی کما قال المص - والمضمضۃ - اور سنت ہی مضمضۃ یعنی کلی کرنا
کلی کا پانی باہر پھینکنا ضرور نہین ہی - والاستنشاق - اور ناک مین پانی ڈالنا یعنی بانسہ تک وفی النفع (؟) سنت یہ ہی کہ ان دونو
مین مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو - لان النبی علیہ السلام فعلہما علی المواظبۃ - دلیل سنت ہونے دونون کی یہ ہی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون کو بمواظبت کیا ہی - ف - مصنف رح نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہی کہ
یہ دونون سنت مؤکدہ قریب بواجب ہین - ع - اور فتح مین ہی کہ ان سب روایات مین مضمضہ و استنشاق مذکور ہی تو انپر
مواظبت ثابت ہونے مین شک نہین ہی - وکیفیتہما ان یمضمض ثلثا یاخذ لکل مرۃ ماء جدیدا - اور ان دونون کے بیان کی
صورت یہ ہی کہ مضمضہ یہ کہ منھ مین پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی لیوے - فتح القدیر مین ہی کہ اگر پورا پانی
منھ مین پھیر کر نکل گیا تو مضمضہ ادا ہوگیا یہ دلیل ہی کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ اسکی حقیقت مین نہین داخل ہی اور اگر منھ سے پانی

ومن بکر پیا اور کلی نہین ہو۔ ثم استنشق کذلک۔ پھر ناک مین بھی پانی ڈالا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر۔ تو نسیلے سے اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا پھر ناک مین پانی ڈالنا ترتیب مسنون ہے جو المحکی من وضوءہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی حکایت کیا ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے۔ اقول امام مصنف رح نے حصر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو مین یہی حکایت کیا گیا ہو تو دو احتمال ہین ایک یہ کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق یہی محکی ہو اور یہ قطعی ہو اسمین کچھ شک نہین کیونکہ کسی روایت مین اسکا عکس نہین ہو۔ احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق محکی ہو تو بعض روایات ایسی ہین اور بعض دوسری طرح پر ہین تو تاویل یہ ہو سکتی ہو کہ احسن وجہ مسنون یہی محکی ہو۔ اور عنقریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہو کہ سنت یہ ہو کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیوے۔ محیط سرخسی۔ اور مضمضہ کی حد یہ ہو کہ تمام منہ مین پانی پہونچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ بانسہ تک پانی پہونچ جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر مضمضہ و استنشاق چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج وہاج۔ اگر اپنی ہتھیلی مین پانی لیا اور اُس سے تین مرتبہ اپنے منہ مین اٹھا لیا اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہو اور اگر ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک مین اٹھا کر استنشاق کیا تو نہین جائز ہو کیونکہ اسمین پانی مستعمل ہو گیا۔ مضمضہ مین۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی لیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہو اور برعکس نہین جائز ہو۔ سراج وہاج۔ اگر کسی کے پاس اسقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو اعضا ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہو اور نہ کرے تو تین تین مرتبہ دھو سکتا ہو تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے۔ الدر۔ واضح ہو کہ مصنف رح نے مضمضہ و استنشاق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہین لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہو تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونون سنت موکدہ بقوت واجب ہین اور باوجود اسکے ان دونون کے ترک سے خواہ عمداً ہو یا بھول سے ہو وضو مین فساد لازم نہین آتا لیکن جو ان کو ترک کرے گنہگار ہوگا اور شارح قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع الترک ہو واکمل رح نے تبعیت کی اور سغناقی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات مین اسپر مواظبت فرماتے جس مین کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالی کی کتاب مین تطہیر اعضاء مخصوص کا حکم ہو تو اسپر زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہو جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو وضو سکھایا اسمین یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہین ہو۔ علامہ عینی رح نے رد کر دیا کہ مع الترک کی قید بلا دلیل ہو کوئی روایت ترک کی ثبوت نہین ہو اور حدیث اعرابی مین کوئی ترک مذکور نہین اور تخمیناً[؟] صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا کسی نے ترک نہین بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہو مترجم کہتا ہو پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہین ویسی جن لوگون نے وضو حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصاء پر دلیل نہین اور حدیث ام المومنین عائشہ رض سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت فرماتے تھے ولیکن بالاتفاق اذکار و ادعیہ جو اسقدر کثرت سے مروی ہین کہ شب و روز مین جمیع ادا نہین ہو سکتے ہین بالمداومت پس یہ بطریق وجوب نہین ولیکن مضمضہ و استنشاق مین منہ و ناک کے خبیثات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہو جیسا کہ فضیلت مین آویگا تو حق وہی ہو جو شیخ محقق صاحب النہایہ سغناقی رح نے شرح مین کہا ہو اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہ ہو کہ مین نے عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سُنا کہتے تھے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء وضو کس کیفیت سے ہو قال اما الوضوء فانک اذا توضات فغسلت کفیک فانقیتہما ثم غسلت وجہک ویدیک الی المرفقین ومسحت براسک وغسلت رجلیک اغتسلت من عامۃ خطایاک کیوم ولدتک امک۔ فرمایا کہ رہا وضو سو جب تو نے وضو کیا پس دونون ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ دھویا اور دونون ہاتھ کہنیون تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے دونون پاؤن دھوئے تو تو اپنے عامہ گناہون سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اُس دن کہ تجھے تیری ماں جنی تھی عمرو بن عبسہ نے

تھا کہ بلاشبہ میرے کانون نے اسکو رسول اللہ صلعم سے سنا اور میرے دل نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ کیا
رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق مین دو وجہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور یہی بویطی اور ترمذی
نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو پھر
چلو سے یہی کرے۔ یہ صورت جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے منقول
کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اسمین ایک بار
سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور ترمذی مین عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ربیع بنت
معوذ رضی اللہ عنہا تین ہتھیلیون کا دھونا تین بار و مضمضہ واستنشاق ایکبار و منہ دھونا تین بار و ہاتھ دھونا تین بار و مسح سر
دو بار اور پانون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اسطرح تھا کہ جیسا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے اگلے سر کو
لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھوکر انکو پاک
کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیحدہ کیا
اور استنشاق علیحدہ کیا اور صریح دلیل اسپر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم
راوی ہے ابو داؤد و یحیی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
مختصر روایت کرکے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کرکے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رضی
کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہین
کیونکہ دونون طریق مسنون ہین غیر ازینکہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے جمع مختار ہے
اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اسلیے کہ
منہ و ناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خطیات علیحدہ ہین اور فضائل مین آویگا کہ منہ مین کلی کرنے سے منہ کی خطیات گرجاتی
اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گرجاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علیحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
حدیث ترمذی وطبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سوائے اس وجہ کے نہین جائز ہے۔ واللہ اعلم
واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المحیط وقاضیخان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن
صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق مین مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ وصححہ الترمذی۔ ازانجملہ دونون کانون کا
مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت مین شمار کیے جاوین یا علیحدہ شمار ہون۔ شافعی وابوثور کے نزدیک
علیحدہ ہین تو انکے لیے علیحدہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین۔ ابن المنذر رح نے
کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسی رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد العزیز
و نخعی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رح نے
کہا کہ یہی قول اکثر علمائے صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے۔ مع۔ لہذا

امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومسح الاذنین۔ اور منجملہ سنتون کے دونون کانون کا مسح ہے۔ طریقہ مسح کو شیخ حلوائی و خواہرزادہ رح نے چھنگلی سے مسنون کیا و نیز ابن ماجہ مین باسناد صحیح ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونون کانون کا مسح کیا سو اپنی دونون کلمہ کی انگلیان دونون کانون مین داخل کین اور دونون انگوٹھون کو کانون کے اوپر پھیرا پس کانون کے ظاہر و باطن کو مسح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ مف۔ یہ طریقہ مجتبی مین بھی مذکور ہے۔ وهو سنة بماء الراس خلافا للشافعی لقوله علیه السلام الاذنان من الراس۔ یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے وجمہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف قول شافعی رح کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس۔ ف۔ معنف رح نے یہ حدیث قولی جو حدیث فعلی پر راجح ہوتی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آٹھ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ازانجملہ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و طحاوی نے حضرت ابو امامہ رضہ سے روایت کی جسمین شہر بن حوشب راوی ہین جنکی امام احمد و یحیی بن معین و عجلی و یعقوب بن ابی شیبہ نے توثیق کی اور ترمذی نے بخاری رح سے ثقہ ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت شہر رح کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رح نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا اور مرفوع بوجہ ثقہ راوی کے مقبول ہے کما تقرر فی الاصول۔ ازانجملہ ابن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح روایت کی جسکو منذری و ابن دقیق العید نے قوی کہا۔ ازانجملہ دارقطنی نے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی۔ ابن القطان رح نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رضہ سے موقوف بھی روایت کیجاتی ہے۔ یہ تو حدیث قولی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہین ازانجملہ حدیث ابن عباس رضہ کہ کیا مین تمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے آگاہ نہ کرون پھر تمام وضو ذکر کیا جسمین یہ ہے کہ پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونون کانون کا مسح کیا۔ رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان والحاکم و ابن مندہ اور نسائی رح نے اسی حدیث پر باب مسح کرنے دونون کانون کا سر کے ساتھ مین یعنی باب مسح الاذنین مع الراس۔ منعقد کیا و حدیث عثمان رضہ اسی کے مثل ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسح مین ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اوپر گذری اور حدیث ربیع بنت معوذ بروایت ابو داؤد و طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ بروایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہین۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رح حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کانون کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہین کہ اب اس حدیث مین اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات ذکر کی ہین دونون مین موافقت یہ ہے کہ یہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی مین تری نہین رہی تھی تو ضرور ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہین ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو غایت یہ کہ جواز نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کرو کہ فعل کی روایت دونون برابر سہی تو قولی حدیث ایسی واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونون کان سر سے ہین۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانون کی خلقت کا بیان ہے اس سے حکم طہارت مراد نہین ہے امام مصنف رح نے جواب دیا کہ والمراد بیان الحکم دون الخلقة۔ مراد اس حدیث مین بیان حکم ہے نہ پیدایش۔ ع ف۔ کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کرنے نہین آئے تھے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر مراد بیان کانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ کانون کی پیدایش سر مین لگی ہوئی آنکھون سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کچھ حاجت نہین یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونون کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہین ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ مین مشترک ہونا اسکو مقتضی نہین کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونون کو مسح کیا جاوے کیونکہ یہ دونون اسی مین سے ہین تو یہ صحیح ہے پس حدیث سے یہی مراد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر کیون نہین جائز ہے کہ فقط کانون کے مسح سے سر کا مسح محسوب ہو۔ جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہے اور کانوں کا مسح بغیر امر اور احد سے مسنون ثابت ہوا اور مسنون سے مفروض ادا نہیں ہو سکتا جیسے بغیر ...
سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانۂ کعبہ ہے اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے ولیکن خالی حطیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم
کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے (فروع) مسح الرقبہ میں ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے
ابوبکر اسکاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور رویانی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے ع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کرکے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانوں کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جسمیں ہے کہ مسح کیا سر پر تین بار و ظاہر دونوں کانوں کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابوداؤد و مسند
احمد میں بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہے۔ ولیکن اس ایکمرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
جب تک کہ مواظبت نہو۔ اور اگر مسح سر و کانوں کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہے تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م۔ قاضی ابوالطیب وابوالحسن و غورانی نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث مسح الرقبۃ
امان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رح نے شرح مہذب میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور میں موسی بن طلحہ سے روایت کی کہ موسی نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
مانند ابونعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رضہ سے روایت کیا۔ م ع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ مسح
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہو اور ہمنے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے ولیکن استحباب نکلتا ہے واللہ اعلم۔ م
واضح ہو کہ ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور
کانوں کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا
ہے اگر کانوں کے لیے نیا پانی لیا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح یہ کہ جائز ہوگا
مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ م۔ اور اگر دونوں کانوں کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہے ولیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ وتخلیل اللحیۃ۔ اور منجملہ سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا
ف۔ بعد تین بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زاہدی۔ اور مبسوط میں ہے کہ
یہی اصح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کرکے داڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کرکے
اوپر کو اوسے یہی شمس الائمہ کردری سے منقول ہے۔ المضمرات۔ اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رضہ میں مرفوع ہے
اور ایسے ہی فعل ابن عمر رضہ کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدلالۃ ان النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لیے کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے ف
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالی کی طرف سے حکم پہونچایا بدلیل مرفوع حدیث انس رضہ کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ وابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
ابوداؤد کی روایت انس رضہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حلق کے نیچے لیجاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ م ع۔ تخلیل لحیہ سعید بن جبیر اور عبد الملک
مالکی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ [illegible]

اور محیط میں ہے کہ وہ ادب ہے اور مسنون نہیں اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد رحمہ کا قول ہے ولہذا مصنف رحمہ نے فرمایا - وقیل ہو سنۃ عند ابی یوسف و جائز عند ابی حنیفۃ و محمد لان السنۃ اکمال الفرض فی محلہ والداخل لیس بمحل الفرض - اور کہا گیا کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اسکے محل میں ہوتا ہے اور داڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے - ف پس اسکا خلال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہوا تو یہ فعل سنت بھی نہوا ولیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہوا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور قنیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیۃ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ میں مذکور ہے - اور اصح یہ کہ سنت ہے اور (۱۰) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو روایت کیا اور ابوداؤد کی حدیث انس رض مذکورۂ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضوء کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و داڑھی میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضوء کرتے تو اپنی داڑھیوں کا خلال کرتے تھے - ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کا خلال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کیا اور داڑھی کا خلال کیا - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علل کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رحمہ نے کہا کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن حبان والحاکم - اگر کہا جاوے کہ ابوداؤد کی حدیث انس رض میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے - یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضوء خاص بظاہر لحیہ ہے اسمیں خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لحیہ کی تخلیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب اللہ اثر کو بطریق تغیر کے منسوخ کریں لہذا ہمنے حکم کو بمعنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے - مع - وتخلیل الاصابع - اور منجملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلال کرنا - ف اصابع تو ہاتھوں کی انگلیوں و پاؤں کی انگلیوں دونوں کو شامل ہے اور تحفہ و قنیہ و منافع میں اصابع الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثروں نے اصابع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منھ و باہوں پاؤں دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہونچ جاتا ہے مع - اور تخلیل یہ کہ ٹپکتے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور پاؤں والیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کو دائیں پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک کہ بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کرے - النہر - اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے - المضمرات اور عینی رحمہ نے کہا کہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث مستورد بن شداد رضی اللہ عنہ میں فقط چھنگلی سے خلال کرنا تو آیا ہے باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے مع - اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اصلح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصودہ نہیں ہے مع - اور یہ تخلیل سنت ہونا اسوقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا مثلاً بہت بھی ہوئی تھیں تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہرزادہ میں ہے مع و تبیین والفتح - اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کردیں تو تخلیل کی حاجت نہیں ہے مع والنہر - لقولہ علیہ السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللہا نار جہنم - تخلیل اصابع سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے معنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ در آوے ف متن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رحمہ نے ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا یتخللہا اللہ بالنار یوم القیامۃ - اور باسناد ایسے عائشہ رض سے اور طبرانی رحمہ نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

ولیکن طبرانی کی روایت مین وعید النار مصرح ہو کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیون مین خلال نہ کرے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن
آگ سے انمین خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہین لیکن حجت اس باب مین حدیث لقیط بن صبرہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسباغ کر یعنی سب جگہ پانی پورا پہونچاوے اور اپنی انگلیون کے درمیان خلال کر۔
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضہ سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونون ہاتھون اور دونون پاؤن کی انگلیون مین خلال کر۔ رواہ ابن ماجۃ والترمذی
وقال حسن غریب۔ ولانہ اکمال الفرض فی محلہ۔ اور تخلیل الاصابع اس دلیل سے سنت ہو کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل مین
اکمال ہو۔ ف۔ یعنی ہاتھون کا دھونا فرض ہو اور تخلیل سے محل فرض مین اکمال ہوتا ہو تو وضو مین جس چیز سے فرض کا اکمال
اسکے محل مین ہو وہ چیز سنت ہوتی ہو پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہان اشکال ہو یہ کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی
حکم دیا گیا ہو جیسا کہ مصنف رح کی حدیث مین خللوا صیغہ امر مصرح ہو اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہو اور یہان حدیث مذکور مین وعید عذاب النار موجود ہو تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام
واسحق کا ہو اور فقط ہاتھون کی تخلیل مین امام مالک کا ہو۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہو اور اس سے وجوب جب
ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہو اور یہان قرینہ یہ ہو کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اسمین تخلیل کا ذکر نہین اگر واجب ہوتی تو ضرور بتلاتے
اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہو۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہو جو بیان کی محتاج
نہین پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہو خبر واحد کافی نہین
کیونکہ آیت قطعی ہو اور خبر واحد ظنی ہو دونون برابر نہین ہین۔ کذا قال صاحب النہایہ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
مین ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ اکمل رح نے سروجی سے لیکر جواب دیا ہو۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل
مذکور اسوقت سنت مین شمار ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانیکے
واجب نہین ہو اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جسقدر احادیث اس باب مین ہین سب وجوب کے واسطے
ہین اور ایسے یہ افادہ مقصود ہو کہ انگلیون کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہین وہان پانی پہونچانا ضرور ہو اور جائز نہین کہ انکو
خشک چھوڑ جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہو کیونکہ اسپر مواظبت کا ثبوت نہین ہو باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
مین اکمال ہو انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئین وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
نہین ہین بلکہ احادیث مین اس امر کی تاکید ہو کہ وضو مین ہاتھ و پاؤن دھونے مین انگلیون کے درمیان پانی پہونچانا فرض
ہو اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہان آگ پہونچیگی اور واجب ہو کہ اسباغ کرو ہر جگہ پانی پہونچاؤ اور انگلیون میں
خلال سے پانی پہونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پہونچانے کے خلال کرنا مستحب ہو بوجہ عدم دلیل مواظبت کے ولیکن مترجم کہتا ہو
کہ اسپر تو کوئی دلیل ہی موجود نہین سوا اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہو فافہم۔ وتکرار الغسل الی الثلث
اور سنتون مین سے ہو مکرر کرنا دھونے کو تین تک۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا مکرر کرنا مسنون نہین بلکہ جو اعضا دھونے کے
ہین پس حاصل یہ کہ دھونے کو مکرر کرنا تین بار تک ان اعضا سے ہین جنمین دھونا فرض ہو مانند دونون ہاتھ و چہرہ و پاؤن کے ملکانی
ایک بار پھر پورا دھونا فرض ہو۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونون بار صحیح قول پر سنت موکدہ ہین۔ الجوہرۃ النیرہ والبحر عن السراج یعنی مجمع
دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہو۔ اور یہی حق ہو پس خالی دوسرے کو سنت نہین کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہین کہا جاتا
کہ اپنے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ پھر پورا ایک بار دھونے کے معنی یہ ہین کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے
قطرات ٹپکین۔ ملتقطا۔ اور فتاوی حجت مین ہو کہ ہر بار عضو کو دھونے مین یہ چاہیے کہ جہانتک اسکا دھونا واجب ہو سبکو پانی

پہونچ جاوے پس اگر پہلے بار دھویا اور کچھ خشک رہگیا پھر دوسری بار میں بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار میں سب کو پانی پہنچ گیا
تو یہ دھونا تین بار نہوا۔ المضمرات۔ ش۔ غرض کہ چلو پانی کا شمار معتبر نہیں بلکہ عضو کے بھرپور مغسول ہوجانے کا اعتبار ہے پس ہر بار
پورا دھوکر تین بار تک کرنا مسنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ وقال ہذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ
الا بہ وتوضأ مرتین مرتین وقال ہذا وضوء من یضاعف اللہ لہ الاجر مرتین وتوضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا وضوئی
ووضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ہذا او نقص فقد تعدی وظلم۔ اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا
ایک ایک بار پورا دھوکر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا نماز کو بدون اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھوکر
اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دونا کردیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھوکر اور فرمایا کہ یہ میرا
وضو ہے اور مجھسے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اُسنے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ ف
حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ ٹکڑے علٰحدہ علٰحدہ مروی ہیں اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہونے میں جمع کردیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کردیا ولیکن کسی خاص صحابی معین کی قید
نہیں لگی تو اسمیں مصنف پر کچھ عیب نہیں ہے۔ مع۔ یہ دو حدیثیں ہیں اول تو قولہ توضأ مرۃ مرۃ سے وضوء المرسلین من قبلی تک
اسکو دارقطنی وبیہقی وابن ماجہ وطبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم
رازی رح نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہیں اور ابو زرعہ رازی رح نے کہا کہ واہی حدیث ہے۔ دوم
حدیث کو ابو داؤد ونسائی وابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو
ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے کم کیا تو اُسنے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد میں عمرو بن شعیب
عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رح نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو
بن شعیب وحدیث کو ضعیف کہا ولیکن اس تضعیف کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ امام بخاری رح نے امام احمد وابن المدینی واسحق
بن راہویہ وایک جماعت ائمہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ترمذی رح نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب
کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہیں ہوسکتی ہے مگر آنکہ ادنی درجہ پر ہے بھی آنکہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں
لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اُس نے تعدی وظلم کیا نہ کمی پھر لفظ او نقص
کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہ رح نے تنصیص کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی میں مذکور ہے اور دلیل اسکی
موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے
حتی کہ ایک ہی وضو میں بعض اعضاء شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے
اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطا۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ و دو دو مرتبہ وضو کرنا
صحیح بخاری وسنن اربعہ میں ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری ومسلم دونوں میں موجود ہے اور یوں ہی بعض عضو
کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی انہیں موجود ہے۔ مع۔ امام بخاری رح نے کہا کہ اہل العلم نے وضو میں اسراف مکروہ جانا
اگرچہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہو۔ اقول اسراف مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص میں ہے کہ کیا پانی میں
بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہاں اگرچہ تو دریائے رواں پر ہو۔ رواہ احمد وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اشارہ کیا کہ تین بار
سے زیادہ دھونے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ ولیکن شافعی رح کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین بار سے زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اقول یعنی
بغرض طمانیت دل اعادہ وضو ورنہ تحریمی ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو میں
کہونگا کہ پہلا دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ اسباغ ہوگیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے۔

قال المترجم یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ م۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہے اور بعض نے اِسکے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکاف
نے کہا کہ تینوں فرض ہیں کما فی مختصر المحیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کمی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھویا تو مکروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت وکذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایکبار کی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال المترجم یہی اصح ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کسی نے
اوپر مثلاً ہاتھ بڑھا کر دھونے میں برائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اسمیں غرہ وتحجیل کی درازی ہے۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو
بغل تک بڑھاتے تو پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضوء ہے تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے نور یعنی
(جنت میں) وہاں تک پہونچیگا جہاں تک وضوء پہونچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضوء میں زیادتی کرنا اور
مثلاً وضوء پر وضوء کرنا بمقتضائے روایت مذکور گناہ وتعدی ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ والوعید لعدم رویتہ سنۃ
یعنی وعید برائی وتعدی وظلم کے متعلق بریں تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اُسنے بُرا کیا اور تعدی وظلم کیا اور اگر اُسنے یہ اعتقاد تو رکھا لیکن طمانیت قلب کے لیے کہ شاید
تینوں مرتبہ اسباغ نہوا ہو بڑھا دیا یا اُسنے اعادہ وضوء کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ وقلت وکذا فی النہایہ والسراج
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضوء واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضوء کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس الماء۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ۔ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی پاک وپاک کرنے والا ہے اور عضو نجس کے
دھونے میں چوتھے بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عتابیہ میں ہے اور محیط واسبیجابی میں ہے کہ عضو نجس میں چوتھے بار کا پانی مستعمل نہوگا مگر جبکہ
نیت ہو اقول اگرچہ نیت نہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عتابی میں ہے کہ بار چہارم کا پانی عضو نجس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اسمیں قربت ہے حتی کہ اِسکے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کیونکہ اسمیں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدلیل
حدیث وضوء پر وضوء نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
معتبر کتابوں میں اِسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ عبداللہ بن زید بن عاصم رض سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضوء کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ رزین۔ معنی یہ کہ وضوء میں اعضاء کو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر نجس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی
بہا دیا اور چوتھے بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اُس سے وضوء جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسکے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر ملامت نہو۔ قال۔ ویستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شی پر عزم قلبی ہے اور شرع میں کسی فعل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالی کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود مانند طہارت ونماز وطاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ تبئین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج والجوہرہ۔ اور متقدمین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی جع البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھدار ہو اور طاعت وعبادت کو تعیین کرے
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رح نے وضوء میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
اعتراض کیا کہ روایت ودرایت سے اِسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اِسکے سنت ہونے پر متظافر ہیں اور جواب یہ کہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بمقابلہ سنت ہے اور متقدمین فقہاء حتی کہ امام محمد رح کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شافعی ہے لہٰذا امام مصنف رح نے ہنوز ان مسئلہ میں تصریح کی کہ بہ متاخرین کے موافق سنت ہیں چنانچہ فرمایا۔ **والنیۃ فی الوضوء**
سنۃ عندنا۔ پس نیت وضوء میں ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ وضوء میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت سے
کمافی المجتبیٰ والینبوع۔ چاہیے یہ کہ پہونچون تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرلے تاکہ سنتون کا ثواب پاوے۔ کمافی الاشباہ
حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہٰذا اگر ہتو منی اپنا کپڑا دھووے یا جاہے نماز کی طہارت
کرے تو اسمین بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر ہتو جہی پانی مین گرا یا کسی نے گرا دیا یا اسنے دریا کو عبور کیا یا
کسی کو وضوء سکھلانے کے واسطے وضوء کیا یا گرمی مین ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضوء دھوئے تو ہمارے نزدیک
وضوء ہوگیا اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی و حسن کا ہے۔ **وعندالشافعی فرض**۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء مین
نیت فرض ہے۔ ف۔ یہی قول ربیعہ و زہری و مالک ولیث بن سعد و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہے۔
واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک مین وضوء کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے ولیکن
وضوء خالی عبادت ہی نہین بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہے یا بصفت عبادت ہے اسمین ہمارے
و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ طحاوی نے مبسوط رح سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن مین حکم ہے وہ عبادت بدون نیت
کے حاصل نہین ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہین بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون
نیت دونون طرح حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات مین طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضوء بدون نیت کے
عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہوجائیگا جس سے نماز ہوسکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضوء ماموربہ مین
ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضوء عبادت نہین ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہوجائیگا جس سے
نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک بدون نیت کے نہین جائز ہے۔ **لانہ عبادۃ**۔ کیونکہ وضوء ایک عبادت ہے
فلایصح بدون النیۃ کالتیمم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضوء کے خلیفہ تیمم مین بالاتفاق نیت فرض ہے
ف۔ عبادت مین نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہین مامور کیے گئے
مگر اسواسطے کہ عبادت کرین اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہون اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال
شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت مشروط بہ اخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیساکہ مذکور
ہوا پس عبادت وضوء بدون نیت نہوگی۔ **ولنا انہ لایقع قربۃ الا بالنیۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہان وضوء کا عبادت
ہونا تو بدون نیت نہین ہوسکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضوء عبادت نہوا۔ **ولکنہ یقع مفتاحا**
للصلوۃ۔ ولیکن یہ وضوء نماز کے لیے مفتاح ہوجاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت
دونون طرح متحقق ہوجاتی ہے تو یہ وضوء ہمارے نزدیک مفتاح ہوگیا۔ **لوقوعہ طہارۃ باستعمال المطہر**۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے
پانی کے استعمال سے طہارت ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ پانی اپنی ذات مین پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا
تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر مین اعتراض کیا کہ طہور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے
حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہے پس اولی یہ ہے کہ جس وضوء مین نیت نہ کی تو دلیل
الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال
بالنیات مین جملہ اعمال منوط بہ نیت ہین تو وضوء کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا
تو صریح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع مین معتبر نہوگا تو ہم کہتے ہین کہ یہ کلیہ نہین کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ
بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہوجاتے ہین تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ اعمال باقیات صالحات یعنی عبادات وغیرہ عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے حتی کہ اگر کھانا
بغرض سنت و حفظ صحت و صلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر بہ نیت شہوت رانی کیا تو جواز شرعی ہے اور اداے سنت اگر
بہ نیت اتباع حکم و معاونت حقدار ہے تو ثواب اور اگر بہ نیت فساد ہے تو عذاب ہے بالجملہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث ہے
پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضوء میں نیت نہو تو ثواب نہوا ولیکن فعل حاصل ہوگیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت مفتاح نماز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعوی کرے کہ نہیں بلکہ مفتاح نماز ہونے کے لیے وہ وضوء ہے
جو عبادت بھی ہے تو اسپر لازم ہے کہ دلیل لاوے پھر اگر وہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضوء کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح نماز
ہوجاوے تم اسمیں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ بخلاف التیمم لان التراب غیر مطہر
الا فی حال ارادۃ الصلوۃ۔ بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ارادہ نماز
کی حالت میں ف۔ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بضرورت نماز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض
تعبدی ہوئی تو اسمیں نیت ضرور رہوئی۔ او ہو ینبی عن القصد۔ یا تیمم میں شرط نیت اسوجہ سے کہ لفظ تیمم خبر از قصد ہے
ف۔ یعنی لغت میں تیمم بمعنی قصد ہے اور تیمم اسماے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اسماے شرعیہ میں وہ
معانی معتبر ہونا چاہییں جو از راہ لغت کے ان اسمار سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو ہمنے اسمیں شرعی
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہیں۔ امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہو
وہ قصد تطہیر ہو یہی صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ سیف وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سواے
ارادہ نماز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدث حکمی میں نہیں ہے وفیہ نظر والحاصل وضوء عبادت و
مفتاح صلوۃ دونوں ہے پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہیں صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح نماز ہے۔ وفی الدر وضوء ماموربہ میں اور گدھے کے جھوٹے پانی سے
وضوء کرنے میں مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضوء غیر ماموربہ میں نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہاں
اشکال ہے کہ سنت وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع الترک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہر وضوء بہ نیت عبادت کیا تو اسمیں بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلاف تو چند صورتوں میں ہے مثلاً جب کہ
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقع ہونا غیر متحقق ہے کما فی فتح القدیر۔ پس نیت کا سنت ہونا کیونکر ثابت ہوا۔ غایت جواب یہ ہے کہ ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جو وضوء تو مشروط بہ نیت پائے کیونکہ وے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضوء میں حکم طہارت اعضاء واسطے مفتاح
نماز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدون نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضوء شرط نماز ہے اور شرط کا حاصل
کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضوء کے وجود کا مقصود نماز ہے پس اس راہ سے وضوء مانند دیگر شروط
نماز کے ہوا جیسے ستر عورت و طہارت جاے نماز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضوء میں بھی شرط نہ ہوئی پس ہمنے
کہا کہ جو وضوء بلا نیت ہو وہ جائز ہے ولیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہمنے کہا کہ وضوء کا
عبادت کر لینا مسنون ہے اور وہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہے پس ہمنے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت موکدہ ہے لہذا کہا گیا
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہوگا ورنہ ترک سے لائق ملامت ہے۔ اور انجام تمام مباحثہ کا یہ امر ہے
کہ نماز کے لیے حدث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اسپر اتفاق ہے
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ویستوعب راسہ بالمسح

درمتوضی کو مستحب ہی کہ اپنے تمام سر کا بھرپور مسح کرے۔ ف۔ یہ استحباب بھی قدوری رح کا اطلاق ہی جو سنت کو بھی شامل ہی لہٰذا
مصنف رح نے فرمایا۔ وهو السنة۔ یہی سنت ہی۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے مین ہمارے نزدیک سنت یہی ہی کہ ایک پانی سے تمام
سر کا بھرپور مسح کرے۔ وقال الشافعی السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت
تین مرتبہ مسح کرنا مختلف پانیون کے ساتھ ہی بقیاس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جسکا دھونا مسنون
ہو جیسے منھ و ناک کہ اسمین تین بار تکرار مسنون ہی ایسے ہی مسح سر مین تثلیث استیعاب سنت ہی۔ د۔ مراد یہ کہ وضو مین
مسح بھی رکن ہی تو مانند چہرہ و ہاتھ پانون کے اسمین بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ ممسوح کا قیاس ممسوح پر چاہیے
نہ مغسول پر۔ الغایة۔ مسح آسانی پر مبنی ہی اور غسل مین اس سے سختی ہی تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہی
المفید والمزید۔ غسل مین تثلیث سے زیادتی نظافت ہی اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہو کر مسح کا نام
غسل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہی نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس
فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار
رواه مسلم۔ اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض مین ہی کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ
مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یون ہی وضو کیا۔ رواه ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہی و اسکی اسناد بھی حسن ہی۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
مسح کرنے مین ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہین بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہی اور اسکے نزدیک
تین بار مین تین پانی ہین اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی ہین اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہی
اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والون سے ہی
اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویون نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہی اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح
الراس دو بار ہی بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دو بار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہرا اقبال و ادبار
کو دو بار قرار دیا ہی ابو عبید رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سواے ابراہیم تیمی کے سلف مین کسی سے پورے تین بار مسح
آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
سے ہی۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہی اور یہی شرح مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و وافی و قنیہ
مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا۔ ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا
ثلثا و مسح براسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام۔ اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے
وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی۔ ف۔ یہ معجم اوسط طبرانی مین
موجود ہی اور حدیث غریب ہی اور ضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہی کہ حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب
بن العلاء عن قتادة عن انس رض انه كان يمسح على الراس ثلثا ياخذ لكل مسحة ماء جديدا۔ یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرتے
ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اقول یہ اسناد تو جید ہی لیکن فعل صحابی ہی اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونون ہاتھون سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
ایکبار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ مین ہی اور شاید معنی یہ ہون کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایت
آوینگی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ مین حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر ایکبار ہے اور یونہی ابوداؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رض میں ایکبار ہے- اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی میں ابوداؤد کی روایت عثمان رض کی باسناد حسن ہے جسمیں تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابوداؤد رح نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث دلالت کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایکبار تھا کیونکہ انھوں نے وضو کو تین تین بار ذکر کیا اور سبھوں نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہیں بیان کیا انتہی- اور بیہقی رح نے کہا کہ چند غریب وجوہ میں گو دو راویوں سے حضرت عثمان رض سے روایت کیا جاتا ہے جسمیں سر کا مسح تین بار ہے ولیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظ ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہے- انتہی- اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ رح نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہے- قال المترجم دارقطنی رح کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن انسے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ بریں امام ابو حنیفہ رح تثلیث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ ہر بار نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رح نے کہا- والذی یروی من التثلیث محمول علیہ بماء واحد- اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے ہو- ف- کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر بار کے لیے نیا پانی لیا ہو- پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے- واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دو بار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا ولیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن عیینہ رح نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سر کر ہاتھ پھیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رح نے کہا- وہو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفۃ رح- اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا بر آنکہ جو ابو حنیفہ رح سے مروی ہوا ہے- ف- حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا- عینی رح نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری و تیسری بار مستعمل پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ کہ تثلیث ترک کی- مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رح نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایہ و غایۃ البیان سے عنقریب آویگا- اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چہارم سر تک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو گویا دوسرے چہارم پر اور تیسرے و چوتھے چہارم پر بار مستعمل ہے کہ ہر بار قدر مفروض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بمعنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود استیعاب ہے ہاں اگر مسح کے وقت سر پر عمامہ ہو اور اسنے عمامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی نیا لینا چاہیے- کما فی الدر وغیرہ- بالجملہ تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مسنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک فعل مسحہ میں یا تین مسحہ میں ہو پس تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسحہ پر محمول ہے نہ بار بار نئے پانی لینے پر- ولان المفروض ہو المسح وبالتکرار یصیر غسلا فلا یکون مسنونا فصار کمسح الخف- اور اسلیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہو جائیگا تو ایسا مسح مسنون نہوگا پس مسح سر مانند مسح موزہ کے ہوگیا- ف- یعنی بمعنے تثلیث مسح کو اسواسطے نئے پانی سے تثلیث مسنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی

استیعاب مسنون کہا کہ سنت تو فرض کا اکمال ہوتی ہے اور مفروض وضو میں مسح ہے اور نئے پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو یہ غسل ہو کر مسنون نہوگا کیونکہ اسنے فرض مسح کا اکمال نہین کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہے مسح سر مانند مسح موزہ کے یعنی قیاس اسکا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضو مین مسح موزہ مین تثلیث مسنون نہین ویسے ہی مسح سر مین تثلیث مسنون نہین ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر ٹھیک نہین کیونکہ غسل تو مسح کے خلاف ہے۔ لانہ لایضرہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مضر نہین ہوتا۔ ف۔ یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح نہو جائیگا بخلاف تکرار مسح کے نئے پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر مین ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہے۔ وفی العینی صحیح بخاری ومسلم مین حدیث مالک رح سے عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا اسمین ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تور مین اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونون ہاتھون کو اقبال کیا اور ادبار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونون ہاتھ سر پر رکھکر آگے سے پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لائے یہ ایک بار مسح کیا۔ وعلی ہذا معنی اقبال کے اگلا سر و ادبار کے پچھلا سر ہے یعنی ما قبل و ما ادبر چنانچہ آتا ہے۔ اس حدیث کو باقی چارون اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رح نے اپنی روایت مین مسح اقبال و ادبار کو دو مرتبہ مسح کرنا روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت مین مصرح ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد مین ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے جیسے کہ عبداللہ بن زید رض کی روایت مین اقبال پھر ادبار ہے۔ واللہ اعلم اور امام محمد رح نے موطا مین اپنے شیخ امام مالک رح کی اسناد سے روایت کی کہ عبداللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھون پر بہا کر انکو دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونون ہاتھ دھوئے کہنیون تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سر سے یہانتک کہ اپنے دونون ہاتھون کو گدی تک لے گئے پھر دونون کو پھیر لائے وہان کہ جہان سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونون پانون دھوئے۔ امام محمد رح نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دو مرتبہ کافی ہین اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھووے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتداء سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامۂ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المومنین عائشہ رض مین ہے کہ اپنے دونون ہاتھ اگلے سر پر رکھکر انکو پیچھے سر تک لے گئین پھر انکو کھینچے ہوئے کانون تک لائین پھر انکو گالون تک کھینچ لائین۔ اور طلحہ بن مصرف کی حدیث مین مقدم سر سے شروع گدی تک لیجا کر کانون کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد والطحاوی۔ اور حدیث نسائی مین عبداللہ بن زید سے یون ہے کہ دونون ہاتھون سے مسح کیا پس دونون سے اقبال کیا اور ادبار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹایا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت مین موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت مین مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار رح کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا رو برو ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونون سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن السکن نے حضرت انس رض سے روایت کی اور اسمین ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لحیہ اور گدی کا۔ بالجملہ یہ بہت سی صورتین ہین متوضی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ بسوط مین یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال مین مستعمل ہو جانے کا حکم نہین دیا جاتا کما فی النہایہ۔ اور مسنون مین حکم پورے سر کو مستوعب ہے جیسے مغسول مین ہے پس جس طرح کہ مغسولات مین عضو کے استعمال مین پانی مستعمل نہین ہو جاتا

ایسے ہی مسح میں سنت مسح تثلیث ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہوگا ولیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
کم سے کم تین انگلیاں ہونا واجب ہیں تاکہ اکثر بجائے کل کے ہو جاویں حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کیا
تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چہارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو آب
مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا نہو تب تک مستعمل
ہونے کا حکم نہوگا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ ویرتب الوضوء۔ اور وضو کی
مستحب ہے یعنی ایسا موکد سنت ہے کہ وضو کو مرتب ترتیب ادا کرے۔ فیبدا بما بدا اللہ تعالیٰ بذکرہ۔ پس شروع کرے اسکے
ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اس سے فرمانبرداری شروع کرے
وبالمیامن۔ اور شروع کرے داہنے سے۔ ف۔ یعنی اعضاء میں دائیں سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رح نے امام قدوری
کے اطلاق استحباب کی یہاں اسطرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیامن مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنۃ
عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیہ والفاء للتعقیب
اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیہ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالیٰ نے
آیت کریمہ میں اول چہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو ہو جائیگا لیکن متوضی لائق ملامت ہے حتی کہ اگر
ایسی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نخعی و مکحول و عطاء بن السائب کا اور مالک و اوزاعی و ثوری و لیث بن سعد
و داؤد کا و شافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
و ابو عبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادۂ قیام نماز کے پیچھے ہی ملا ہوا منھ
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اسکے پیچھے منھ دھووے تو جب منھ دھونا پہلے ہوا تو اسکے بعد باقیوں کی
ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق۔ ہے جو واو عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے
واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اسطرح ترتیب واجب ہے اور جواب آویگا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
جو عاطفہ ہو نہ ہر فاء اور واو ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر
بیچ میں مسح کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینوں دھونے والے اعضاء ایک ساتھ اور چوتھا ممسوح الگ
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہہ مقصود ہے ولیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہو تو وضو
باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
ولیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قدمین ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا مغسول ہونا بخوبی
سمجھ لیا گیا اور ممسوح سر پر عطف کا التباس نہیں رہا وہ اسطرح کہ ارجلکم الی الکعبین۔ فرما دیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود
نہیں کیونکہ مسح کعبین یعنے دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل و مسح میں التباس نہیں رہا
لہذا زبان کے پڑھنے میں ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر الجوار ممنوع بحالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و ہذا حق حقیق
و تحقیق انیق اور اسی پر اجماع محقق اور تواتر فعلی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا ان المذکور
فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

کرنے کے واسطے آتا ہے اسپر اہل لغت کا اجماع ہے۔ ف۔ نحاۃ البصریین وکوفیین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ نحویون نے
اجماع کیا کہ واو تو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور امام النحاۃ سیبویہ نے اسکو اپنی کتاب مین سترہ مقام پر ذکر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیہون و چانول و گوشت و شکر خرید لا تو اسنے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہون پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہین ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ
فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو۔ فتقتضی
اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء۔ تو فا تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ ف۔ امام الحرمین
شافعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو واو کو ترتیب کے لیے کرنے مین تکلف کرتے ہین اور فاسد مثالین لاتے ہین
اور حال یہ کہ واو کچھ ترتیب کو نہین چاہتا۔ اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہین
اور اگر ایک آدمی وضوء کی نیت سے پانی مین گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالاجماع وضوء ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور
تیمم کی حدیث عمار رض مین پہلے ہاتھون کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہین ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مین مواظبت ترتیب تھی لہذا ہمنے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ۔ رہی ابتداء بمیامن تو وہ
فضیلت ہے۔ ف۔ میامن جمع میمنہ داہنی۔ اور مراد یہ کہ میامن سے ابتداء کرنا سنت نہین بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب
اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترغیب
دی ہو البحر وغیرہ۔ اور مصنف رح نے تیامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی یحب التیامن
فی کل شئی حتی التنعل والترجل۔ اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن (داہنے سے شروع کرنا) کو ہر چیز مین پسند
فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت وضوء مین اور جوتے پہننے مین اور بالون مین کنگھی کرنے مین اور اپنے جملہ امور مین۔ رواہ البخاری
ومسلم والاربعۃ۔ ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضوء کرو تو اپنے داہنون سے شروع کرو۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ
وابن حبان وابن خزیمہ والبیہقی۔ ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طہور و طعام کے اور بایان رہتا تھا واسطے استنجا و جو چیز اذیت سے ہو۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد مین داخل ہونا چاہے تو داہنے پانون سے شروع کر اور جب نکلے تو بائین سے شروع کر قال الحاکم
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر مین مستحب ہے جو از قسم تکریم ہو جیسے وضوء و غسل مین
اور کپڑا و جوتا و موزہ و پائجامہ وغیرہ پہننے مین اور مسجد مین داخل ہونے اور مسواک کرنے و سرمہ لگانے و ناخن کاٹنے و موچھین
کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے مین اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پائخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے مین
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے مین اور پاک چیز لینے و دینے اور سوائے اسکے دیگر امور تکریمی مین ہے اور اسکے برخلاف
امور مین بائین کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجا کرنے اور پائخانہ کے اندر قدم لیجانے اور
مسجد سے باہر نکلنے مین اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا و پائجامہ اتارنے اور سوائے اسکے دیگر ایسے امور مین جو تکریمی نہین
ہین۔ واضح ہو کہ وضوء مین بائین سے جواز حضرت علی رض سے مروی ہے کہ جب مین نے وضوء پورا کر لیا تو مجھے پروا نہین کہ مین نے
داہنے سے شروع کیا یا بائین سے شروع کیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی وابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجملہ
تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہین کہ اسپر مواظبت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابوہریرہ بروایت
ابوداؤد وابن حبان وابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور سب روایات وضوء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہین کہ آپ نے وضوء مین ہمیشہ

مواظبت فرمائی ہے تو حق یہ کہ تیامن بھی سنت ہے۔ مف۔ اور تلخیص جواب صدر الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے مین شک نہین ولیکن سنت دو قسم ہے ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تو تیامن قسم دوم بطریق عادت سے ہے جیسا کہ امام مصنف کے استدلال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو مین مستحب ہے۔ م۔ صحیح قول پر تیامن مستحب ہے اور اعضاے وضو مین سب مین تقدیم داہنی کی بائین پر مستحب ہے سواے دونون کانون کے الجوہرہ۔ اور سواے دونون کانون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک بوجہ مرض کے کام نہو سکے تو اب داہنے کان کو پھر بائین کو مسح کرے الجوہرہ۔ ملتقات۔ موالات وضو مین سنت ہے۔ ک۔ و۔ ہ۔ ت اور موالات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو دھو دے اور سخت گرمی ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہین ہے اور متوضی کی حالت یکسان رہنے کا اعتبار ہے الجوہرہ۔ اور تفریق وضو مین جب ہی مکروہ ہے کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہوچکا تو وہ پانی لینے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش کیا تو ایسی صورت مین صحیح قول پر تفریق مین مضائقہ نہین ہے اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے مین تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہین ہے السراج۔ اور منجملہ سنتون کے ہاتھون و پانون کی انگلیون کے سرون سے شروع کرنا۔ الفتح والمحیط کلی کرنے کو ناک کے اندر دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے الخلاصہ۔ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی۔ مگر جبکہ روزہ دار ہو۔ ت۔ مضمضہ مین مبالغہ غرغرہ ہے الکافی۔ اور استنشاق مین مبالغہ یہ کہ نتھنون سے پانی بانسہ تک چڑھاوے المحیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو سنک ڈالے کمانی حدیث الصحیحین۔ م۔ اور تحفہ مین ہے کہ منجملہ سنتون کے استنجا کرنا پتھرون یا ڈھیلون سے یا جو انکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے استنجا کرنا اور یہ اگرچہ حضرت صلعم کے وقت مین ادب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین مانند تراویح کے سنت ہوگیا۔ مضمضہ و استنشاق مین ترتیب رکھنا اور دونون مین مبالغہ کرنا سواے حالت صوم کے۔ اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے جو وضو مین سے نہو۔ داہنے سے شروع کرنا۔ ہاتھ پانون کی انگلیون کے سرون سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا سنت ہے الزاہدی۔ ف۔ ع۔ دھونے مین اعضا کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے الخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا تو مستحبات جو متون مین مذکور ہین صرف دو ہین۔ ایک تیامن دوم مسح رقبہ۔ پس تیامن کا بیان ہوچکا اور مسح رقبہ مین تحقیق یہ کہ محیط مین لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رح نے کتاب مین نہین ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہتے کہ مسح رقبہ سنت ہے اور اسی کو اکثر علما نے لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہین ہے اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ مین ہے کہ صحیح یہ کہ مسح رقبہ ادب ہے ذکرہ العلامہ عصام۔ اور فتح القدیر مین کہا کہ مسح رقبہ دونون ہاتھون کی پشت سے کرنا مستحب ہے اور مسح حلقوم بدعت ہے اور کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہے لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ مین گذرا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ آداب وضو بہت ہین از انجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہوکر برتن کو دوسرے نماز کے وضو کے لیے بھر رکھے جس کپڑے سے مواضع استنجا پونچھے ہون اُنسے اعضا نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کہے سبحانک اللہم وبحمدک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک (صححہ النسائی موقوفاً فی الیوم واللیلۃ) واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ (متفق علیہ) اور یہی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین (الترمذی وفیہ ضعف) اور بعد فارغ ہونے کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضو پڑھے المحیط۔ اور وضو کے بچے ہوے پانی سے قبلہ رخ کھڑا ہوکر تھوڑا یا سب پی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑون پر پانی ٹپکنے سے بچانے رہے الزاہدی والفتح۔ اور شمس الائمہ حلوائی رحم نے کہا کہ چاہے کھڑے ہوکر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر مین اختیار کیا اور عینی نے کہا کہ حضرت علی رض سے مروی ہے کہ ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکروہ ہے مگر بچے ہوے وضو کو اور آب زمزم کو۔ مترجم کہتا ہے کہ اور مسلمان متدین کے جھوٹے کو متوضکہ جس پانی کی کچھ تکریم ہو اور ابن عمر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین ہم کھاتے اس

حال میں کہ چلتے ہوتے اور بیٹھے اس حال میں کہ کھڑے ہوتے۔ رواہ الترمذی۔ اقول یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے ہوکے پانی پیا اور صحیح ہو اکہ جس نے بلا عذر کے پیا تھا اُس سے قے کرادیا۔ بس صحیح ہمارے مذہب میں کراہت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے متحقق ہے۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ پڑھے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے المحیط۔ اور غزنوی رح نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھووے اور اُسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہے تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دستگی پر ہاتھ رہے نہ اُسکے منھ پر اور اعضار کو نرمی و آہستگی سے دھووے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے و ملنے و خلال کرنے میں مبالغہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پانوں کی حدود سے بڑھاوے تاکہ حدود تک دھونا یقینی ہوجاوے اور بھیگی چھنگلی سوراخ کان میں داخل کرکے حرکت دے اور انگوٹھی کو اُتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہوگیا ہو ورنہ واجب ہے اور اسکی خبر گیری رکھے اور استنجا کی حالت میں اُسکو اُتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجار کے ستر عورت میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالی کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجار میں اُتار دے اور غرہ و تحجیل کو بڑھاوے اور خبر گیری رکھنا چاہیے آنکھوں کے کویوں میں پانی پہونچنے کی اور دونوں ٹخنے و ایڑیوں و گھرا و تلووں کی۔ وفی البدائع اور خلف بن ایوب رح نے کہا کہ جاڑوں میں اعضار پر تیل کی طرح پانی لگاکر تب دھووے وفی خزانۃ ابی اللیث مضمضہ و استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹونٹی تین مرتبہ دھووے وفی المحیط۔ اور پانوں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں پانوں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملے پس تین مرتبہ دھوکر پھر بائیں پانوں پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے۔ وفی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سوائے اُس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو ان الٰہی ہے یہانتک کہ جب وقت میں گنجایش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہوگیا کہ تاخیر کی گنجایش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب وضو ہے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہے اور معاف کردینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن عفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتدائً سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر۔ اور سراج و تنویر میں ہے کہ دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے رومال سے پونچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سہو ہے اور صحیح یہ کہ نہ پونچھنا افضل ہے اور اگر پونچھا تو مباح ہے اسی کو شرح سفر السعادۃ میں ترجیح دی اور عینی رح نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں پونچھنا مضائقہ نہیں اور یہی ہبین میں اختیار کیا اور علمار نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت "مضائقہ نہیں" کہا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ وفی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی المضمرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے بیٹھے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ النہر۔ اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ تبیین۔ شرح الطحاوی و تبیین و عینی وغیرہ میں ہے کہ مضمضہ کے وقت پڑھے۔ اللھم اعنی علی تلاوۃ القرآن وذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ الٰہی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت و اپنے ذکر و شکر و خوبی عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللھم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔ الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ اقول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھوتے وقت کہے۔ اللھم بیض وجھی یوم تبیض وجوہ اولیائک وتسود وجوہ اعدائک۔ الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اُس دن کہ جس میں تیری محبت والے بندوں کے چہرہ روشن ہونگے اور تیرے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور دایاں ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللھم اعطنی کتابی

حینی وحاسبنی حسابا یسیرا۔ الٰہی مجھے عطا کر میرا نامۂ اعمال میرے داہنے اور میرا حساب مجھسے آسان کر لے۔ بائین ہاتھ دھونے کے وقت
کہے۔ اللہم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری۔ الٰہی مجھے میرا نامۂ اعمال بائین نہ دیجیو اور نہ وراء میری پیٹھ سے۔ اور مسح سر کے وقت کہے
اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک۔ الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ مین رکھیو جس دن کہ سوائے تیرے سایۂ عرش
کے سایہ نہین ہے۔ کانون کے مسح کے وقت کہے کہ۔ اللہم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ۔ الٰہی مجھے انہین کر دے جو بات
پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہین۔ اور مسح رقبہ کے وقت کہے۔ اللہم اعتق رقبتی من النار۔ الٰہی میری گردن کو
جہنم سے آزاد کر دے۔ دایان پانون دھوتے وقت کہے۔ اللہم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام۔ الٰہی میرے قدمون کو صراط پر
ثابت رکھیو جس دن کہ لوگون کے قدم پھسلینگے۔ اور بایان پانون دھوتے وقت کہے۔ اللہم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور
الٰہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا
کہ امام نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین۔ و امام شافعی و جمہور نے کچھ نہین ذکر کیا اور شرح مہذب مین کہا کہ اسکو متقدمین نے
نہین ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث صحیح نہین ہے۔ رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ اقول یہ حدیث
ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و دیلمی نے روایت کی ولیکن کوئی اسناد متروک و مجہول و واہی سے خالی نہین کما ذکرہ العینی وفی المحیط
آپ وضو خود بھرے اور شیخ وبری رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہین کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے۔ فی العینی۔ اور صحیح مسلم مین قصہ
حجۃ الوداع مین ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھون پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث مغیرہ رض مین بھی
ہے کہ پھر مین نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزون پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث مین ہے
کہ مین نے حضر و سفر مین پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر
پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ مین وضو سے فراغت کے بعد ہے چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہین کہ تم مین سے وضو کرے پس اسکو پورا کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ مگر آنکہ اسکے لیے آٹھون دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوگا
رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاویگی قیامت کے روز
غر محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم مین سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھا دے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ بن عامر
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اسکو اچھی طرح کرے
پھر دو رکعتین پڑھے انہین اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو کر مگر آنکہ اسکے لیے جنت واجب ہوگئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث
مین ہے کہ دونون رکعتون مین اپنی نفس سے باتین نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہوگئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائین اسکے بدن
سے نکل جاتی ہین یہانتک کہ اسکے ناخنون کے نیچے سے نکل جاتی ہین رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندہ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اسکے منہ سے اور جب اسنے استنشاق
کیا یعنے ناک مین پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھویا تو خطایا اسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی آنکھون کے
نیچے سے نکلے پھر جب اسنے ہاتھ دھوئے تو خطایا اسکے ہاتھون سے نکلے حتی کہ اسکے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر جب
سر کا مسح کیا تو خطایا اسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اسکے کانون سے نکل گئے پھر جب اسنے پانون دھوئے تو خطایا اسکے پانون
سے نکل گئے حتی کہ اسکے پانون کے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا یہ اسکے واسطے زیادت ہے
رواہ مالک والنسائی۔ یعنے آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالی بہا دیتا ہے اور حدیث مین فوائد ہین اول یہ کہ مضمضہ علحدہ اور استنشاق

علیحدہ بہتر و افضل ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہوئے ناخنون تک سے تو اول مرتبہ پہونچون تک ہاتھ دھونا سنت علیحدہ ہے اور وہ فرض مین محسوب نہ کرنا بہتر ہے جیسا کہ مترجم نے مسئلہ مین تنبیہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح مین کانون تک خطایا خارج ہونے مین اشعار ہے کہ کانون کا شمار سر مین سے ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہارم ناخنون کے نیچے پانی پہونچنا ضرور رہے۔ اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین سنن موکدہ ہین۔ ابو ہریرہ رضہ کے مرفوع حدیث مین فرمایا کہ بھلا مین تمکو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دون جس سے اللہ تعالیٰ گناہون کو مٹاتا اور درجات بلند کرتا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہان یا رسول اللہ آپ ضرور تبلادین فرمایا کہ بھرپور وضو کرنا ایسی حالتون پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہے اور بہت قدم اٹھانا مسجدون تک اور انتظار کرنا نماز کے بعد نماز کا بس یہی تو رباط ہے یہی تو رباط ہے۔ رواہ مسلم و مالک والترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام و انکی امتین بھی وضو سے نماز پڑھتی تھین اگرچہ اگلی امتون کے وضو کم ہون لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء مین ہے کہ میری امت والے غر محجلین بآثار وضو ہونگے انکے سوا کوئی ایسا نہو گا کما فی المشکوٰۃ یعنی مین انکو اس شان خاص سے اور امتون سے ممتاز پہچان لونگا اور فضائل وضو بہت ہین جسقدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطے کافی وافی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدث کی حالت مین نماز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہے حتی کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہین ہو سکتا مگر منجملہ اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہہ سے ہنسنے کے بعد مستحب ہے اور از انجملہ وضو ہو پھر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا اور از انجملہ غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔ مکروہات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائین ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور دائین سے ناک جھاڑنا بدون عذر کے۔ خزانۃ ابی اللیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ والتبیین والفتح۔ انس رضہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مد تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری ومسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کمی کا لفظ مشکوٰۃ کی روایت مین نہین لیا۔ (ایک مد قریب سوا سیر انگریزی تول کے ہوتا ہے م) ولی او چیز لکڑی سا نپے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کریگا نہ اور کوئی جیسے مسجد مین اپنے لیے جگہ خاص کرنا مکروہ ہے عالمگیریہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان والبحر۔ پانی مین اسراف کرنا مکروہ ہے اگرچہ دریا پر ہو۔ توشیح ع اور درمختار مین اسکو کراہت تحریمی کہا ولیکن امام محمد کی اصل مین ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی مین نہ اسراف کرے اور نہ کمی کرے۔ الخلاصہ یہ صریح ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے وہو الصحیح۔ م۔ اور یہ اس پانی مین ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والون پر پانی وقف کیا تو اس پانی مین اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہے۔ البحر۔ وضو مین آدمیون کی باتین کرنا۔ المحیط۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیئے نقصان ہوتا ہے تو کلام کرنا ترک ادب نہین ہے البحر۔ جس کپڑے سے موضع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضاء وضو پوچھنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور سوا ایسے کپڑے کے پاک رومال سے پوچھنا نہ چاہیے یہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہین ہے۔ کمام۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہے اور مسح رقبہ مین اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولی یہ کہ سر پر استیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیون کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب کانون کا مسح کرے۔ کما اشار الیہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نجس جگہ مین یا مسجد کے اندر مگر اسکو کسی برتن مین اسطرح کرے کہ قطرات مسجد مین نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی مین تھوک یا رینٹ گرانا۔ الفتح۔ سریج لکنے سے استنجا کرنا بدعت ہے ک ذخیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاڑنا۔ نع سراج د۔ دھوپ کے جلے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے۔ الفتح مسئلہ اصل امام محمد رح مین ہے اگر وضو مین کسی امر مین شک پڑا پس اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتین ہین کہ اگر پہلا شک ہے تو جس بات مین شک ہے اسکو کرلے اور اگر پہلا شک نہین تو اسپر لازم نہین ہے اور اگر فارغ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت مین

اس پر کچھ نہیں ہے کذا فی الخلاصہ وکذا فی الفتح۔ پھر واضح ہو کہ یہ وضوء اسوقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ حدث ہو کر وضوء
ٹوٹ جائیگا پس نواقض کا جاننا ضرور ہے لہذا امام مصنف رح نے نواقض کو بیان فرمایا۔

فصل فی نواقض الوضوء۔ یہ فصل وضوء کے نواقض کے بیان میں ہے۔ نواقض جمع ناقضہ کی۔ اور نقض جب معانی کی طرف مضاف ہو جیسے نقض وضوء یا نقض عہد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضوء سے وضوء کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ نواقض وضوء یا تو امور خارجی ہیں یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونیوالے یا آدمی کی حالت ہیں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی دو راہوں پائخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند منہ و زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کیڑا وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند حقنہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بعض طعام علی ما سیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و قہقہہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر اگر ظاہر ہوتی ہے لہذا فتح القدیر میں کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہو جاتا ہے۔ اقول یہی محیط میں مصرح ہے اور سوائے سبیلین کے سیلان ہو تو خروج متحقق ہو اور سیلان یہ کہ اوپر چڑھکر زخم کے سرے سے ڈھلک جاوے کذا فی محیط السرخسی اور یہی اصح ہے النہر الفائق۔ ولیکن ڈھلکنا اگر بسبب کسی وجہ سے حالانکہ اگر نہ رکتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں ڈھلکنا متحقق ہوا چنانچہ یہ امام محمد رح کے ایک مسئلہ میں منصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر رک دے تو جبتک ظہور نہو ناقض نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال العینی رحمہ اللہ یہاں چار قیود ہیں۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیئے کیونکہ خود نجاست ناقض نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہی کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کرا دیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوہرانا لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھووے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاوز کرنا یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہے تو پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر کہلاویگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چہارم یہ کہ بہنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو فی الجملہ پاک کرنیکا حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اقول حتی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹیگا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر ناک کے بانسہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رح نے نواقض میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم معتاد و غیر معتاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون وقی و کیڑا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و قہقہہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہیں (از انجملہ) نکلنا ہے اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر ہوتی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں ہیں پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ و پیشاب و ریح و مذی اور ودی و مذی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کیڑے و سنگریزہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالاجماع ناقض ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد سے کیڑا یا کنکری نکلے تو اسکے ناقض وضوء ہونے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک وہ وضوء توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و اوزاعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رح نے کہا کہ وہ ناقض نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رح نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اسواسطے کہا کہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان تین صورتوں سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

ذائزہ سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روایتوں میں سے اصح یہ کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ فتح القدیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے
ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنی ہے یعنی مان لیا کہ ہاں یہ قاعدہ کلیہ باستثناے ان دو صورتوں کے ہے اور رہی ریح جو مرد
کے ذائزہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ پھرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ اقول اولی یہ کہ یون
جواب دیا جاسکے کہ مراد اس کلیہ سے ہر وہ نجس کہ سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے اور مراد نجس سے عین نجاست نہیں بلکہ جسمین صفت نجاست
آجاوے جیسے ریح مقعد مین نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل وطی ہے نہ نجاست تو ریح مجاور نجاست
نہوئی پس ناقض نہیں وفیہ نظر ولیکن کیڑے و کنکری کا استثنا ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رح فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے
پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا آیہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے
غائط سے آنے پر وہ حالیکہ پانی نہو تیمم لازم کیا۔ اور غائط درحقیقت اُس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ
خالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پائخانہ تک
جاکر واپس آیا تو اُس سے وضو ساقط نہوگا بلکہ آیت میں کنایہ ہے اُس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور
وہ خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہو اور جب یہ علت تیمم میں
معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل
میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لرسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ حدث کیا ہے
تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے۔ ف۔ یہ استدلال حدیث سے ہے ولیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رح نے غرائب مالک
میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے یا پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمھارا تو قول
یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا
دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رح نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز
اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ ف۔ امام محمد رح و ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ
عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس یا
ساقط ہوا قول مالک رح کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقعد سے ہوا خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب
کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط۔ جو ریح کہ ذائزہ سے یا عورت
کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج و مقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ
ہوگیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اُسکے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ ع ف۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے
کہ جوف تک پہونچا ہوا ہے اُس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑیگی جیسے ڈکار بدبودار القنیہ۔ اگر پیشاب ذائزہ کی ڈنڈی میں آترا
تو وضو نہیں توڑا اور اگر ختنہ کی کھال تک آترا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح من تجنیس المصنف البحر۔ اگر عورت کے
اندرونی فرج سے پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا القاضیخان۔ اگر مرد کے ذائزہ میں زخم ہو کہ اُسکے سرے
دو ہوجاویں ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول
میں نہیں جاری ہوتی تو اول بمنزلہ احلیل کے ہے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ بہا نہو اور دوسرے سے
جب تک نکل کر نہ بہے وضو لازم نہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اُسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی
نہ ہوتی تو اُس سے پیشاب نکل آتا تو اسمین کچھ ڈر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہانتک کہ تری روئی پر ظاہر ہو القاضیخان۔ یہی

صحیح ہے م- الفتح شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کل نجاست مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ- مذی وضو توڑتی ہے اور یہی
ودی و منی اگرچہ بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے المحیط- مذی سپیدی مائل
رقیق جو کہ جورو کے ساتھ ملاعبت کرنے مین شہوت سے نکلتی ہے اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہے تبیین- اگر عورت نے اپنی فرج
مین انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا- الفتح سرفیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا- م- کیڑا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہے القاضیخان- اور اگر نائزہ کے سوراخ مین کچھ ٹپکا یا پھر اُس سے نکلا تو وضو نہین توڑیگا جیسا کہ صوم مین ہے الظہیریہ
اور اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ بہا تو وضو اعادہ کرے محیط السرخسی- اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر ہو نیچے پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہو گی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو باین طور کہ ایک کنارہ اُسکے ہاتھ مین ہو اور جو چیز تر کر دی-
یہانتک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا وازانجملہ
والدم والقیح اذا خرجا من البدن- اور نواقض وضو سے ہین خون اور کچ لہو جب دونون بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے- فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر- پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم لاحق ہے- ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج مین فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہین ہے بلکہ سیلان
شرط ہے پس خون اگر سر زخم پر چڑھا یعنے نہ بہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اپنے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا الظہیریہ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل مین فتوی اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹیگا المحیط- پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ بہنے کی قوت ہو اگرچہ
کسی ترکیب سے بہنے نہ پاوے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رح نے اصل مین فرمایا کہ اگر زخم سے قلیل خون نکلا پس اُسنے پونچھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اُسنے اسی طرح پونچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہین
بہتا تو نہین ٹوٹیگا اور اسی طرح اگر اس خون پر راکھ یا خاک ڈالدی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اُسنے راکھ ڈالدی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اُسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ- کچ لہو خون و پیپ اور پانی جراحت کا و چھالے کا و ناف کا اور چھاتی
اور آنکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین الزاہدی- ف م- والقیء ملأ الفم- اور وضو توڑنے والی
ہے قے جبکہ منہ بھر کے ہو- ف منہ بھر کے قے وہ ہے کہ جسکو بدون مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السرخسی- بالجملہ
امام مصنف رح نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزین بیان فرمائین خون و کچ لہو بشرطیکہ بہکر ایسے موضع پر آوین جسکے دھونیکا
حکم ہے اور قے جبکہ بھر منہ ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے- وقال الشافعی الخارج من غیر
السبیلین لا ینقض الوضوء- اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہین توڑتی-
لما روی انہ علیہ السلام قاء فلم یتوضأ- بدلیل اسکے کہ مروی ہوا کہ حضرت علیہ السلام نے قے کی پھر وضو نہ کیا- ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبدی فیقتصر علی مورد الشرع وہو المخرج المعتاد- اور بدلیل اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے
جہان نجاست لگی ہے ایسا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالی نے ہمکو اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شرعی تو مخرج معتاد ہے- ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہان نجاست لگے اُسکو دھویا جاوے ولیکن سوائے اُس جگہ کے
وضو کے اعضاء دھونا اللہ تعالی نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہے تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہان شرع
وارد ہوئی ہو اُسی تک مقصور رکھین کیونکہ قیاس کو دخل نہین ایسے امور مین جو تعبدی ہین اور بیان ورود شرع صرف سبیلین سے نکلنے پر
وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھین اور سوائے مخرج معتاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کرین- اسکا جواب
یہ ہے کہ شرع کا ورود صرف سبیلین و مخرج معتاد پر مقصور نہین بلکہ خون و قے وغیرہ مین بھی شرع وارد ہوئی ہے تو ہم شرع کے مورد ہی سے کہتے ہین
قیاس سے نہین کہتے ہین علاوہ اسکے شرع نے مورد مین علت معقول کر دی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا فی العینی- واضح ہو کہ جو

جس چیز کہ سوائے راہ پائخانہ وپیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علمائے رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور
ہمارے علماء کا قول اسمین موافق ہے قول حضرات خلفائے اربعہ باقی عشرہ مبشرہ بالجنة وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت
و ابو موسیٰ اشعری و ابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم وکبار صدر تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وحسن واوزاعی و
اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رح نے جو علمائے شافعیہ مین سے معروف ہین کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کہا کہ خون بہنے والے سے
اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقوی اور اسی کا اتباع اولیٰ ہے۔ عینی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہین ٹوٹتا اور یہی
امام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ابن عباس وابن ابی اوفی وجابر و ابو ہریرہ رض سے اور تابعین مین سے ایک جماعت
مین سعید بن المسیب سے اور سالم وقاسم و ربیعہ فقہائے مدینہ وطاؤس ومکحول سے اور فقہاء مین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے
اور شافعی رح کے دلائل مین سے ایک تو حدیث جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث مین نشان نہین ہے ہان یہ ہے کہ
آپ نے قی کی تو منھ دھو ڈالا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہین کرتے تو آپ نے فرمایا کہ قی کا وضو یون ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث
غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہین ہوسکتی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا بلکہ
اسوقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت اوریح نہین
وضو مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضو کا انحصار صوت وریح مین نہین ہے کیونکہ پائخانہ وپیشاب
بھی ناقض ہین تو معلوم ہوا کہ خروج ریح مین شک کرنے کی صورت مین وضو ان دونون وجہون پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید
بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جسکو نماز مین تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا
لاینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نماز سے نہ پھرے حتی کہ آواز سن لے یا بدبو پاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو ہریرہ رض سے روایت ہے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شئی ام لافلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا جب
تم مین کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پاوے سو اسپر شبہہ ہو کہ اسمین سے کوئی چیز نکلی یا نہین تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہانتک
کہ آواز سنے یا بدبو پاوے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلے
سو فرمایا کہ آج رات مین کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری وایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم بس دونون درہ پہاڑ پر نگہبانی
کو گئے وہان مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز مین کھڑا ہو گیا پھر مشرکون مین سے ایک آیا اور اُسنے سواد انسان دیکھکر مین تیر مارے
جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اُسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پہلے کیون نہ جگایا تو کہا کہ
مین ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کرون تو مین نہ جگاتا پھر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہونچی تو آپ نے دونون کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقاً اور ابو داؤد وابن حبان ودارقطنی
وبیہقی وغیرہم نے مسنداً روایت کی۔ استدلال یہ کہ اسمین وضو و اعادہ نماز کا حکم نہین مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ
وضو نہین ٹوٹا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہو یا زخمی بالفعل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام
الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہے۔ ف یعنی واجب ہے کیونکہ کلمہ
من یا تو جزو وبعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذنان من الراس دونون کان سر سے ہین یعنی سر کا جزو ہین یا ایک کے دوسرے پر متفرع
ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جز ویا بعض نہین تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت
ہے کیونکہ جس پر کہ متفرع ہو اُسکا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعة
رہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور عینی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے
اور فتح القدیر مین کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل مین دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ مین اُسکو نہین جانتا مگر حدیث احمد بن فروخ

اور یہ راوی ایسا ہی کہ اُسکی حدیث سے حجت نہ لیجاوے ولکن لکھی جاوے کیونکہ لوگون نے باوجود اسکے ضعف کے اُسکی حدیث کو
اٹھالیا ہی انتہی ولیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین کہاکہ ہمنے اسکی حدیث لکھی اور ہمارے نزدیک اسکا مرتبہ صدق ہی انتہی۔ اور
یہی ہمارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رض ہی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین
ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون سو طاہر نہین ہوتی تو کیا مین نماز چھوڑ دون تو فرمایا کہ نہین یہ تو رگ ہی اور حیض نہین ہی تو جب
حیضہ آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مُرجاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضوء کر ہر نماز کے لیے یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے
رواہ احمد والترمذی وصححہ اور بخاری کی روایت مین ہی کہ ہشام بن عروہ نے کہاکہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
کے لیے وضوء کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ
ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یون کہا۔ کیونکہ حدیث مین دونون صیغہ
خطاب تانیث کے ہین یعنی پھر اے عورت تو وضوء کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی عورت سے کہا ہی اور اگر عروہ
اپنی طرف سے کہتے تو یون کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کہا
اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضوء نہ کیا اور جہان پچھنے لگوائے
تھے اُس جگہ سے زیادہ نہین دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہی کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہین ہو سکتی دوم اس سے
اسقدر ثبوت ہوا کہ اُسوقت وضوء نہ کیا۔ بالجملہ اِس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضوء واجب ہوتا ہی
وقولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم۔ دبدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس نے قی کی یا نکسیر چھوٹی نماز مین تو وہ پھر جاوے اور وضوء کرے اور بناء کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف
ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قیٔ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف
الحدیث یعنی جسکو پہونچی قی یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ۔ اقول قلس کے معنی آگے آوینگے اور اس مین مذی کا بھی ذکر ہی جس سے
وضوء بالاجماع واجب ہی۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہاکہ ابن جریج کے شاگردون مین سے حفاظ نے مرسل
روایت کیا ہی۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسمعیل بن عیاش مین کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمعیل نے جو روایت
اہل شام سے کی وہ قوی ہی جیسے یہ حدیث ہی اور جو اہل حجاز سے کی وہ مخلط ہی کمافی التقریب اور ابن عدی نے کہاکہ اسمعیل بن عیاش
کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رض مرفوع متصل روایت کرتا ہی اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہی اور
جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہی۔ یحیی بن معین وغیرہ نے اسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہاکہ وہ ثقہ عدل ہی اور یزید
بن ہارون نے کہاکہ مین نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہین دیکھا پھر کیا ضرر ہی کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو اسناد ایک
اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لین کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہی تو بھی کچھ ضرر نہین کیونکہ مرسل ہمارے و عامہ علماء کے
نزدیک مقبول حجت ہی۔ مع۔ اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل روایت کیا اور کہاکہ یہی صحیح ہی۔ پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیاکہ برتقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضوء سے مراد
خون دھونا ہی نہ وضوء شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضوء سے یہ مراد لینا صحیح نہین ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے
تو بالاتفاق نماز باطل ہوجائیگی اُسپر بناء کرنا درست نہوگا۔ مع۔ بناء کرنے کے یہ معنی کہ جہان تک نماز پڑھی ہی اسی پر باقی کو
ملاکر تمام کردے۔ م۔ اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور قی بھر دہن حلق سے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رح نے حسین المعلم
کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قی کی پس وضوء کیا۔ معدان نے کہاکہ
پھر مین ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد مین ملا تو مین نے ابو الدرداء رض کی یہ حدیث اُنسے بیان کی تو ثوبان رض نے کہا

؎ یعنی غسل کر ڈال اور دوسری روایت صحیح میں وضوء کر ہے ۱۲

کہ ابو الدرداء رضہ نے سچ کہا اور مین نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رنا یا تھا۔ ترمذی رح نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح ہے۔ ابن الجوزی رح نے کہا کہ اثرم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ مین نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت مین اضطراب ہے فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجوید کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بر شرط بخاری ومسلم ہے مف۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قی وقلس اور مذی ناقض وضو ہین اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھرنا جائز ہے اور پھر وضو کرکے جب تک کلام نہ کیا ہو تب تک نماز اول پر بنا کرنا جائز اور کلام کرنا نماز مین مفسد ہے اور عنقریب امام مصنف اسکو نماز مین حدث ہونے کے باب مین اعادہ فرماویگا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ اسمین حکم ہے نماز کے اور باقی بنا کرنے کا اور بنا کرنا بعد وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اسمین حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہے۔ سوم یہ کہ اسمین نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کریگا اور بالاتفاق بنا اسپر نہین جائز ہے اور یہ نہین دیکھتے کہ اسمین مذی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ ہین اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضہ کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کرنیوالی ہین اور دوسرون نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل ثبت کو قبول مین تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہین اور اصح ہین اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہین ہے۔ چہارم جو ہمارا مذہب ہے اسمین دین مین احتیاط زائد ہے خصوص عبادت مین۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لین اور فرض کرین کہ ہماری دیگر احادیث بلا معارض بھی نہین ہین تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رح نے آگے ذکر کیا۔ مف۔ ولان خروج النجاسۃ موثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہوجانے مین اور یہ سبب تو اصل مین مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس مین ایک اصل ہے جسپر دوسرے فرع کو قیاس کرتے ہین اور مناط اسکا کوئی علت وسبب جو کہ اصل مین ہے وہی فرع مین ہو تا کہ جو حکم اصل مین ہے وہی فرع مین ظاہر ہوجاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہان اصل وہ قولہ تعالیٰ اوجاء احد منکم من الغائط الآئیۃ ہے تو وہان وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پائخانہ وپیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے مین تاثیر کرتا ہے اور مقام پائخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغو ہے جیسے فقط بول وبراز کی خصوصیت نہین کیونکہ حیض ونفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہین سے نکلے برابر ہے کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے منہ وناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے مین خالی چارون اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول ہے لیکن طہارت کرنے مین صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہین بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہوجانے مین موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہان اصل مین دو امر ہین ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جسمین عقل کو دخل نہین کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لکنہ یتعدی ضرورۃ تعدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جیسے متعدی ہوا فرع مین تو اول کے ساتھ جو طہارت بطلح واجب تھی وہ بھی بالضرور فرع مین متعدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب مانند اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین مین نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے مین جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت مین متعدی ہوا۔ فتح القدیر مین کہا کہ یہان تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال بھی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے مانند

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہین ہے۔ تو جب طہارت زائل ہوگئی تو وقت نماز کے وہ خود طہارت کریگا اور وہ وضوء ہی جسمین چار اعضاء پر اقتصار ہے۔ ہذا حاصل کلامہ۔ ولیکن فاضل الہداد رح نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے ولیکن وضوء واجب نہین اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو یہ عقل مین نہین آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہین ہے اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن الہمام کے قول مین طہارت سے حسی و عقلی نہین جیسے فاضل الہداد نے غلطی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالی نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہوگئی تھی ولیکن طہارت بدن مین صرف اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا غیر معقول ہے لہذا اسمین کوئی قیاس دخل نہین کرسکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رح کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضوء دھونا ایک امر تعبدی ہے تو اسکے واسطے جہان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصار رہے امام مصنف رح نے اسکے جواب مین کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت مین اقتصار وضوء پر البتہ غیر معقول ہے ولیکن جبکہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین مین بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چارون اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہوا الحاصل امام شافعی رح کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آنا تو معقول قیاسی ہے ولیکن صرف چارون اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا قیاسی نہین ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے بحکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کرکے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واللہ تعالی اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ مین ہے لیکن یہان ضروری توضیح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہین اور قیاس ہمارا مثبت نہین بلکہ مظہر ہے یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن چیزون کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہین خواہ آیت مین یا حدیث مین اور بعض مذکور نہین تو اللہ تعالی نے علماء کو حکم دیا کہ علمی قیاس سے سمجھین کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم مین داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کرکے جو معلوم کیا اسپر فتوی دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس مین ایک اصل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث مین مذکور ہے جیسے یہان آیہ مین سبیلین مذکور ہین۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث مین مذکور نہین جیسے یہان سوائے سبیلین کے تو اب جنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضوء کرنا واجب ہوتا ہے یا نہین تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت مین مذکور نہین ہے مگر سبیلین مذکور ہین تو اسنے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہین۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم نہو یعنی یہ منصوص نہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہین تو اسپر قیاس کرکے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہین ہوسکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے تو اب دوسرے کو اسپر قیاس کرنا نہین جائز ہے شرط دوم یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہو۔ جیسے رمضان مین بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہین ٹوٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹ جائے جب جیسے نماز مین بھولے سے کلام کرنے مین نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اسمین کوئی نص صریح نہو ورنہ نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے یہی بھولے سے روزہ مین کھانا پینا کیونکہ منصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل مین حکم ہے وہ سمجھ مین آوے اور اس بارہ مین اسکی نظیر اسکے فرع ہوا اور حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ مین کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضوء ہوگا یا نہین۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہین تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو معقول ہو یعنی عقل میں آتا ہو اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہو جیسے خروج نجاست سبیلین سے اعضاء وضوء کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہو اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم برحق دیا تو یہ امر تعبدی ہو اور بسبب اسکا عقل سے باہر ہو۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر درست ہو کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت کا لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ حقیقی کنہ اسکی ہمکو معلوم نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہو لقولہ تعالیٰ اوجاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہو ورنہ شرع کیون طہارت کا حکم فرماتی اور وہ طہارت وضوء ہو تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہو ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہیں معنی معقول یہ کہ خروج نجاست سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہو جہان سے نجاست نکلتی ہو یعنے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی اور دوسری جگہ باقی تمام بدن ہو کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہو اور جب متوضی کو حدث ہوا تو طہارت زائل ہو کر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے کہ اسکا موضع فلان موصوف بحدث ہو اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی صفت ہو گئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت میں صرف چار اعضاء وضوء کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا ولیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں یا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے غائط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہو تو ہمنے حق جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح ہم نے حق جانا کہ انھین اعضاء وضوء کا دھونا اس حدث کا زوال ہو۔ الحاصل اصل غائط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہو تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ؛ وجاء احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہو جس سے حدث کی علت نجاست مفہوم ہو کیونکہ حکم متعلق بدین وصف ہو کیونکہ اسکی جنس میں یہی علت ہو یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہو لقولہ تعالیٰ یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیہ۔ تو اذی یہ علت منصوص ہو بمعنی پلیدی۔ تو غائط میں بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی ہو پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹتی اور حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضوء پر اقتصار ہو کیونکہ اگر یہ متعدی نہو تو حکم نص متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ م و عنایہ۔ پھر جب امام مصنف رح کی دلیل قیاس وغیرہ سے ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہو تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کا صرف خروج معتبر ہو یعنی خروج ہوا اور وضوء ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیون خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ اصل مسئلہ متن میں گذرا کہ خون وپیپ لہو بدن سے خروج کر کے بہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اُسکو حکم تطہیر دیا گیا ہو تو اصل سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیون لگائی یہ کیا فرق ہو تو امام مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر وبملء الفم فی القئ۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہو بات اتنی ہو کہ خون وپیپ لہو میں خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضوء یا غسل میں پاک کرنے کا حکم لاحق ہوا ہو اور قے میں جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف۔ سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم ہوا ہو سوا آنکھ و اصل ہو تا کہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہیں ہو کیونکہ یہان وضوء ٹوٹیگا

باوجودیکہ خروج ہوا سو وجہ سے کہ اصل سبیلین مین خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل مین پاک کرنے کا حکم ہے تو فرع مین بھی
یہی ہے حتی کہ اگر فصد کا خون وجار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سیلان ہو گیا
اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر ہے دونون موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہین۔ **لان بزوال القشرۃ**
تظہر النجاسۃ فی محلہا فتکون بادیۃ لا خارجۃ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج نہین بلکہ اپنے محل مین
ظہور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلاویگی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کیطرف
انتقال ہے اور خون جب تک اپنی جگہ مین ہے شرع نے اُسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے
سے وہ خون جو انجام کو بہنے سے نجس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ مین کھل گیا ہے تو بادیہ ہوا خارجہ نہین ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اُسکو بھی بادیہ کہو حالانکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ **بخلاف السبیلین لان ذالک الموضع لیس**
بموضع النجاسۃ فیستدل بالظہور علی الانتقال والخروج۔ برخلاف دونون راہون پیخانہ وپیشاب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہین ہے تو وہان نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ معتبر درحقیقت خروج ہے اور خروج کا تحقق ہونا سبیلین مین اسطرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پیخانہ یا راہ پیشاب کے منھ پر آجاوے حتی کہ نایزہ کی ڈنڈی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور
سوائے سبیلین کے خالی ظہور نجاست سے یہ نہین متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون
ہے تو کھال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ بہے اور صدر الشریعہ اصغر رح نے
افادہ کیا کہ بہنے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نجس ہے کیونکہ نجس فقط وہی خون ہے کہ بہنے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جکہ خون
بستہ ہے منصوص مباح ہے بالجملہ خون وریم مین تو خروج کا تحقق بسیلان ہے اور قے مین خروج ہونے کے لیے صرف منھ بھر ہونا لیا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ **وملؤ الفم ان یکون بحال لا یمکن ضبطہ الا بتکلف لانہ یخرج ظاہرا فاعتبر خارجا**
یعنی چونکہ قے بھر منھ یہ ہے کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بدون تکلف کے ناممکن ہے تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہے کیونکہ ظاہرا
وہ منھ سے خارج ہو گی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی قے اسقدر ہاسقدر تھی
جسکو اسنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نگل گیا تو اُسکا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم مین ہے کیونکہ قے کا خروج یہی کہ منھ بھر
ہو۔ م۔ پھر منھ بھر کسقدر ہوتی ہے اسمین اقوال ہین۔ اصح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ہے الفتح۔ یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اگر
کہا جاوے کہ قے جب نجس ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منھ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جسکو غسل مین
پاک کرنے کا حکم واجب ہے کیونکہ کلی کرنا واجب ہے تو منھ مین قے آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منھ بھر کی قید
اور اُسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی ہین جواب یہ کہ اندرون منھ کے دو شبہہ ہین ایک شبہہ مین وہ شرعا باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ دار
اپنا تھوک نگل جاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا اور وضو مین چہرہ کا اندرون منھ دھونا فرض نہین ہے اور دوسرے شبہہ مین وہ خارج
اعتبار ہوا چنانچہ روزہ دار منھ مین غرغرہ کا پانی لیجاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا تو ہمنے اسکے دونون شبہہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑی
قے جسکو بلا کلفت و مشقت روک سکے تو ناقض وضو نہین بلحاظ باطن دہن اور اگر منھ بھر یعنی اتنی قے جسکو بلا کلفت نہ روک سکے
تو ناقض ہے بلحاظ ظاہر دہن۔ مطلب الحق یہ کہ قے کی صورت مین دہن کو داخل اعتبار کیا گیا ولیکن قلیل تابع ریق خفیف النجاست
ہے اور منھ بھر قے کو جسکو بدون کلفت نہین روک سکتا تو یہ قے بمنزلہ خارج ہے۔ اور آویگا کہ نجاست قے خفیف ہے یا غلیظہ ہے۔ م
وقال زفر رح قلیل القی وکثیرہ سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ تھوڑی قے اور بہت قے دونون برابر ہین۔ ف۔ دونون
سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدث ہے تو قے

واجب ہو الکہ اسمین بھی قلیل وکثیر برابر ہو س ع - مین کہتا ہون کہ نجس کا نکلنا حدث ہی اور ظاہر یہ کہ قے قلیل نجس نہین کیونکہ حدث
نہین مگر زفر رح کے نزدیک علامت سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلیظ ہی - م - وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا بالمخرج
المعتاد ولاطلاق قولہ علیہ السلام القلس حدث - اور یون ہی زفر رح خون وغیرہ مین سیلان کی شرط نہین کرتے
بدلیل قیاس مخرج معتاد یعنی بقیاس سبیلین جنمین قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہین وبدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس
حدث ہی - ف - یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہین ہی - یہی قول سفیان ثوری وحسن ومجاہد رح
کا ہی - کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منھ ہو اور قے جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قے بھر منھ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہی
قول امام محمد فان قلس اقل من ملأ الفم - اور حضرت مجاہد وطاؤس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی - یعنی
قلس مین وضو نہین یہانتک کہ قے ہو کذا ذکرہ النسائی - اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہی جو متلی کے وقت
معدہ سے خارج ہو اور قے وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو - اور مغرب اللغۃ مین ہی کہ قلس وہ کہ حلق سے منھ بھر یا کم نکلے
اور وہ قے نہین پھر اگر عود کرے تو قے ہی - پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمین سوار بن مصعب راوی
متروک ہی - مع - یہ حدیث ضعیف ہی اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہین بلکہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری
دلیل مین گذری وہ کافی ہی کیونکہ اسمین بھی قے مطلق ہی کثیر وقلیل کی قید نہین تو اس سے استدلال ہو سکتا ہی کہ بوجہ
اطلاق کے قلیل قے بھی ناقض ہی جیسے قلیل مذی ناقض ہی - مف - ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین
من الدم وضوء الا ان یکون سائلا - اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ مین وضو
نہین یعنی واجب نہین مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو - ف - اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طریق سے روایت
کیا اور دونون ضعیف ہین اور مراد قطرہ ودو قطرہ سے قلیل ہی جو بہنے والا نہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہی کیونکہ حقیقی
قطرہ تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہی ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ ودو قطرہ
بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنے سائل ہین - مع - وقول علی رض حین عد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم - اور دوم
قول علی رض جبکہ انھون نے جملہ حدث شمار کیے انمین کہا اور دسعہ کہ منھ کو بھر لے - ف - ابن الاثیر رح نے نہایہ مین کہا کہ
دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر ہی حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضو ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم - مراد ایسی
قے ہی - ع - مین کہتا ہون کہ یہ اثر غریب ہی - زیلعی - مف - ولیکن بیہقی رح نے خلافیات مین ابوہریرہ رض سے روایت کی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزون سے - پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے
خون سے اور قے سے اور دسعہ سے جو منھ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز مین قہقہہ سے اور خون نکلنے سے بیہقی
نے کہا کہ ضعیف ہی کیونکہ اسمین سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونون راوی ضعیف ہین - عف - ابن الہمام نے بعد ذکر
دلائل شافعی وزفر وابو حنیفہ رح کے کہا کہ ان سب مین سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش وحدیث اسمعیل بن
عیاش وحدیث ابی الدرداء یہ تینون حجت حاصل ہوئین کہ آنکے معارض کوئی حدیث نہین ہی اور اگر ہم بطور تنزل کے کہ یہ
مان لین کہ انکی صحت وقوت وصراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہین تو ہم کہتے ہین کہ تعارض کی صورت مین اصل
یہ کہ اصل توفیق دینا ہی جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہان توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون
وقے مین وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قے قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضو واجب ہونیکی روایت
کی مراد یہ کہ وہ قے کثیر ہو خون سائل ہی جیسے ہماری احادیث مین تو سب مین توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے بطریق
تنزل وصحامعنہ تسلیم کرنے کے فرمایا - واذا تعارضت الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل وما رواہ زفر علی الکثیر

وجب [illegible] ... آہستہ [illegible]

[illegible] قلیل [illegible] بعض غیر [illegible]

جیسا کہ ف ... بھی جواب زفر رح کے استدلال کا ہے کہ اخبار متعارض ہیں تو عدم نقض کے اخبار [illegible]
نقض کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونوں میں توفیق ہو جاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا [illegible]
باہم متفق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رح کا قیاس کہ غیر سبیلین کے حدث میں قلیل و کثیر بھی مانند سبیلین کے [illegible]
قلیل و کثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین و غیر سبیلین میں فرق ہے۔ والفرق بین السبیلین [illegible]
مسلک معتاد و غیر معتاد دونوں میں ہے وہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ ف یعنی غیر ان الخروج انما یتحقق [illegible]
میں خروج نجاست جبھی ہوگا کہ خون وغیرہ میں سیلان ہو اور قے میں منہ بھر ہو نجاست مسلک معتاد یعنی سبیلین [illegible]
انتقال و سیلان کے بعد مخرج کے منہ پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی گو کثیر تھی کیونکہ سیلان ہو کر نکلی [illegible]
متوضی کے بدن سے خروج دو طرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیر سبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دو قسم [illegible]
نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہوں یا خلاف عادت ہوں پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر [illegible]
یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول و براز یا غیر عادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز [illegible]
اگر کیڑا یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما صرح بہ قاضیخان اور مصنف رح بھی اشارہ فرماوینگے اور اگر ریح ہو تو قبل سے اسکا نکلنا ناقض ہو [illegible]
فرج سے ناقض نہیں ہے۔ اور رہا سوائے سبیلین کے تو وہاں سے کیڑا یا پتھری و گوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہیں [illegible]
نکلنا ناقض ہے اور قے میں منہ بھر ہونا ہی خروج ہے فافہم۔ ولو قاء متفرقا بحیث لو جمع یملأ الفم - اور اگر متوضی نے تھوڑی تھوڑی [illegible]
منہ بھر سے کم قے کی جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کر دیجاوے تو منہ بھر جاوے ف تو ہر بار کی قے ناقض وضو نہیں لیکن [illegible]
قے کے ناقض ہے تو کیا جمع کیجاویگی یا نہیں تو جواب یہ کہ صاحبین رح کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رح یعتبر اتحاد المجلس
پس امام ابو یوسف رح کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ ف حتی کہ اگر ایک جلسہ میں متفرق قے کی [illegible]
یا ہو تو جمع کیجاوے۔ وعند محمد رح یعتبر اتحاد السبب وهو الغثیان - اور امام محمد رح کے نزدیک سبب کا متحد ہونا
معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ ف پس اگر ہر بار کی قے کا سبب یعنی متلی متحد ہو جاوے ایک مجلس میں ہو یا کئی مجلس [illegible]
وضو ٹوٹ جائیگا۔ کافی میں ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہیں وہ مذکور ہوئیں اور تیسری صورت [illegible]
و سبب دونوں متحد ہیں تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہیں اور سبب [illegible]
تو بالاتفاق جمع لازم نہیں اور وضو نہیں ٹوٹیگا۔ ع۔ ثم ما لا یکون حدثا لا یکون نجسا - پھر جو چیز کہ حدث [illegible]
حدث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز نجس نہوگی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا [illegible]
یہ مسئلہ وقایۃ الروایۃ کے متن میں داخل ہے پس قے قلیل اور خون جو سائل نہو اور مانند اسکے جو چیز ایسی [illegible]
ہو کہ جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکماً نجس بھی نہیں ہے اور معنی یہ ہیں کہ خون جو کہ زخم سے بہے [illegible]
نہ چلے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول ظاہر کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی [illegible]
جو چیز جو وضو نہ توڑے مانند قلیل قے وغیرہ کے سوائے خون [illegible] پاک ہے [illegible]
ابو جعفر و ابو القاسم و ابو اللیث اسی پر فتوی دیتے تھے [illegible] الصحیح لانہ لیس بنجس [illegible]
[illegible] صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شرع [illegible] سے بالکل نہیں [illegible] نجاست نہیں [illegible]
[illegible]

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہے تو غیر سبیلین مین جو نجس ہے وہ ناقض ہوگی ولیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل القے ناقض نہین
تو بالضرور وہ نجس بھی نہین ہے۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون و زخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہے تو وضو اُس سے نہین ٹوٹتا
جب تک کہ نماز ادا کرلے تو لازم آتا ہے کہ یہ بھی نجس نہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ وہ حدث ہے لیکن بوجہ معذوری کے اُسکا اثر ظاہر
نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے اور شیخ ابوبکر اسکاف
و ابوجعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتی کہ اگر قرحہ و چیچک والون کے کپڑون مین
پیپ یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع نماز نہین ہے اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہے فع۔ اور اگر اُسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع۔
و ہذا اذا قاء مرۃ۔ اور یہ حکم قے کا جو مذکور ہوا اُسوقت ہے کہ جب اُسنے قے کیا ہو تلخہ یعنی صفرا یا پت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف۔ یعنی جب یہ مُنہ بھر ہو تو ناقض وضو ہے اور فتاوی مین ہے کہ اگر پانی پیکر صاف پانی قے کر دیا وضو
ٹوٹ گیا۔ ہ۔ فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم۔ پھر اگر متوضی
نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ مُنہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہے جبکہ اُسنے مُنہ بھر قے کیا ہو۔ ف۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اُتر آتا اور قے ہو جاتا ہے اور کبھی معدہ سے چڑھکر
قے ہوتا ہے۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاسۃ۔ یہ اختلاف اُس بلغم مین ہے جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے
اُترکر قے ہوا تو وہ تینون امامون کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین (کیونکہ نجس نہین) اسلیے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہین ہے۔ ف۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہے تو اُس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہوا یا نہین۔ لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہے۔ ف۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور ہونے سے نجس ہوکر
ناقض ہے۔ ولہما انہ لزج لاتتخللہ النجاسۃ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لزج چیز ہے چکنی لسدار ہے تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ ف۔ بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القے
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہے وہ قلیل ہے اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہے تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رح کا میلان اُس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول
کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونہ سے لیکر اُس چادر سے نماز پڑھے۔ کما فی الفوائد الظہیریہ۔ اور
جامع محبوبی مین ہے کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہے اور ان دونون کے نزدیک نہین۔ مع
ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون قے کیا جو کہ تھکا بندھا ہوا ہے تو نقض
مین معتبر یہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلیے کہ وہ جلا ہوا سودا ہے۔ ف۔ یعنی خون نہین ہے اور سوداء محترقہ کا خروج معدہ سے ہے اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک مُنہ بھر نہو۔ مع۔ خون گرم تر ہے تو بالطبع رقیق سیال ہے اور یہ خون بستہ ہے و گرمی
و خشکی رکھتا ہے اور سودا سرد و خشک ہے تو یہ اصل مین خون تھا مگر جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفرا و خون و بلغم و سودا مین سے
جو خلط جلے وہ سوداء محترقہ ہو جاتی ہے۔ م۔ وان کان مائعا۔ اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو۔ فکذلک عند محمد
اعتبارا بسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی مُنہ بھر ہونا معتبر ہے بقیاس اسکے باقی انواع کے۔
ف۔ اور باقی انواع پانچ مین کھانا و پانی و مرہ و صفرا و سودا و یون ہی امام محبوبی رح نے ذکر کیا ہے۔ نہایہ۔ اسمین تامل ہے

کیونکہ مردہ تو وہی صفرا ہی ہے ع - جواب یہ کہ مرہ سے مراد سودا محترقہ ہے اور اسکو مرہ سودا بھی کہتے ہیں ہم - حاصل یہ کہ دیگر
انواع میں بھر منہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون روان میں بھی یہی شرط ہے - وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ
ینقض الوضوء وان کان قلیلا - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضوء
توڑیگا اگرچہ مقدار میں قلیل ہو - ف - ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہا تو نہ تھا بلکہ خود اسمین اتنی قوت
تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ مانند خون سائل کے ناقض وضوء ہے - لان المعدۃ لیست بمحل
الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف - کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے -
ف - اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تطہیر کی طرف معتبر ہے وہی یہان بھی معتبر ہوگا - ولو نزل من الراس
الی ما لان من الانف نقض الوضوء - اور اگر خون اترا سر سے ناک کی نرم جگہ تک تو اسنے وضوء توڑ دیا - بالاتفاق
لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج - اسپر تینون اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہکر پہنچ
گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خروج متحقق ہوگیا - ف - یہان فرع ضروریہ میں اگر کسی
نے ناک جھاڑی جس سے مسور برابر بندھا خون گرا تو وہ وضوء نہیں توڑیگا - الخلاصہ - اگر خون گر گیا پس اگر وہ سر سے
اترا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضوء توڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا اور اگر وہ جوف
سے چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا مگر جبکہ منہ بھر ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رح
کے قول پر وضوء توڑیگا اگرچہ منہ بھر نہو شرح المنیۃ - اور یہی مختار ہے - التبیین - اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے - البدائع - اگر روئی
کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضوء ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہو - اگر مقعد میں حقنہ کیا تو اسمین تری معتبر ہے
بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضوء ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری
ہو یا نہو کما فی الفتاوی والتجنیس - الفتح - اور قاضیخان میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہو تو تری و بدبو کا
اعتبار ہے ع - جس عورت کے پیخانہ و وطی کی راہیں پھٹکر ایک ہوگئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نائزہ
راہ پیخانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بائی نکلے تو اسپر وضوء مستحب ہے - اگر بہنے والی چیز یا خشک کو دماغ میں چڑھا
یا ٹپکا یا پھر وہ نکلی تو وضوء نہیں ٹوٹیگا - مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
گھسا اور پانی اسکے زخم میں داخل ہوکر بہا تو وضوء نہیں ٹوٹیگا ع - اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری پھوٹنے تو
وضوء ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہو تو رطوبت بہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہو اور قمیص اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہو جاوے
وہ حدث نہیں ہے تھوک کے برابر خون نکلا تو وضوء ٹوٹا الفتح - یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب
ہو تو ناقض نہیں ہے مع - جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہے - شرح الوقایہ والمجمع -
متوضی کے کان سے کچھ لہو یا پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے - المحیط -
والذخیرہ والتبیین - اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہوا پھر سھر کر اسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضوء نہیں ہے
المحیط - اور نصاب میں کہا کہ یہی اصح ہے اتاتارخانیہ - لیکن اگر پیپ ہوکر نکلے تو ناقض ہوگا المضمرات - اگر سر زخم پیپ بھر
پھول کر جسقدر تھا اس سے بڑا ہوگیا تو صحیح یہ کہ وضوء نہ ٹوٹا المحیط - امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار
کہا اور اولی اولی ہے الفتح - اسپر فتوی ہوگا سم - اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ منہ زخم پر ورم آگیا پس اسمین کچھ لہو یا پیپ
وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضوء نہ ٹوٹیگا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے - الفتح - ریح خود پاک ہے جیسا کہ امام مصنف نے
تجنیس میں اختیار کیا اور یہی اصح ہے الزاہدی - ولیکن ریح کا خروج مقعد سے ناقض ہے - ت - رناک و تھوک و رینٹ

آنسو و پسینا و تھوک پاک ہین ع د - پانی زخم اور چھالون کا اور ناف و کان و چھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین - الزاہدی والفتح والعینی عن المجتبی - اور اسی بنا پر فقہا رنے کہا کہ جسکی آنکھ مین رمد ہو اور اُس سے پانی بہے تو اُسپر وضوء واجب ہی پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضوء واجب ہی - اور تجنیس و فتاوی قاضیخان مین ہی کہ جب آنکھ مین غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضوء توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہی اور وہ آنسو نہین ہی اور اگر اسکی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضوء توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہوگیا اور غرب کو یہ مین ورم ہوتا ہی الفتح - اور حسن سے مروی ہی کہ چھالے کا پانی وضوء نہین توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمین خارش و چیچک والون کو گنجایش ہی - اگر سوئی گھس جاوے یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو اصح قول پر حدث ہی کذا فی العینی - اور وضوء نہین ٹوٹتا اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ - اور اس جنس کے مسائل مین عدم نقض پر فتوی ہی المحیط - وقایہ الروایہ وکنز وغیرہ مین ہی کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۂ فاحشہ ہی بخلاف امام محمد کے - اور معنی اسکے یہ کہ مرد و عورت دونون ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملاوین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ کچھ خارج نہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ مین یہ شرط نہین کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت مین شرط ہی اور یہی اظہر ہی اقول اسی کو شرح وقایہ مین لیا - اور قنیہ مین کہا کہ دو عورتون کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم ایسا کرنا ناقض ہی اور معراج الدرایہ مین دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا - اور عالمگیریہ مین قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت ٹوٹنے مین مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہین ہی - انتہی - اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضوء نہین ٹوٹتا جب تک کہ مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہی المحیط - اور زاد و نصاب مین ہی کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہی اور مضمرات مین ہی کہ یہی اصح ہی اور ینابیع مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی التاتارخانیہ - اور حقائق منظومہ مین بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہی کہ مباشرت فاحشہ سے وضوء نہین ٹوٹیگا جب تک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہی - شیخ الاسلام - مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ مین قول امام محمد رح قیاس ہی اور قول شیخین استحسان ہی اور موافقت جمہور اسی مین ہی تو بلا شبہہ احوط یہی ہی لہذا اصحاب متون نے اسی کو لیا ہی اور تمام اختلاف نہین ہی تو اظہر یہ کہ فتوی احوط پر دیا جاوے واللہ تعالی اعلم و صرح بہ فی الدر المختار - محیط مین ہی کہ متوضی کے بدن مین کلنی چپٹ گئی اُسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضوء نہ ٹوٹیگا جیسے مکھی و مچھر کے چوسنے مین نہین ٹوٹتا اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضوء ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے مین ٹوٹتا ہی المحیط السرخسی والفتح ع - ت - جو خون کہ اپنی جگہ مین ظاہر ہوگیا اور نہین بہا پس اُسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی مین ڈالدی تو وہ پانی نجس نہوگا - الفتح - مجتبی مین حسن رح سے روایت ہی کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اُسی وقت قے کردیا تو وضوء نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہی کہ اُسکا استحالہ نہین ہوا اور نجاست قلیل ہی تو حدث نہونے سے نجس نہوئی - یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اُسی وقت قے کردی تو پاک ہی کہا گیا کہ یہی مختار ہی - ف - اور یہی صحیح ہی المعراج - ولیکن در مختار مین اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے اگرچہ اُسمین نہ ٹھہرا اور کہا کہ قے نجس بنجاست غلیظہ ہی اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اُسی وقت ہو اور یہی صحیح ہی کیونکہ اُسکو نجاست سے مخالطت ہوگئی چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہی اور اگر کھانا یا پانی و دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضوء نہین ہی انتہی مترجم کہتا ہی کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے مین نصوص متعارض ہین چنانچہ گذرین - تو ہمنے جانا کہ قلیل قے مین دہن کو حکم باطن ہی اور کثیر قے مین حکم ظاہر ہی - مع - اور ظاہر ہی کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہین ہی بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہی تو فتح القدیر مین اسی دلیل پر مسئلہ مجتبی کو جو حسن رح سے مروی ہی اور قے طفل کو تفریع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع کی کہ قنیہ مین ہی کہ اگر پیٹ سے کیڑے یا سانپ جو منہ بھر ہین قے کی تو وضوء نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

لی کہ اگر بلغم و طعام ملا ہوا قے کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ تنہا ہوتا تو منہ بھر لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو منہ بھر لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصۃ - اور محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام منہ بھر ہو تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیریہ - اور یہی عینی نے ذکر کیا ہے - پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا اعتبار علیحدہ ہے انتہی - شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہے - اور لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ قے کسی آدمی کو بالشت در بالشت لگ گئی تو وہ نماز سے مانع نہیں ہے - حسن نے کہا کہ نہیں مانع ہے جب تک فاحش نہو انتہی - اور یہ مقتضی ہے کہ قے کی نجاست خفیفہ ہے ولیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت قے کر دیا بنا برین کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی اسمیں نجاست آگئی ہے اور فاحش نہونے کی صورت میں اس سے کم ہے - پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ میں ہے واللہ اعلم - اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر منہ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رح کے نزدیک قے سے لاحق کی گئی ہے اور ابو اللیث کے قول میں مانند بلغم کے ہے - الفتح - اور تجنیس میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے - الطحطاوی اور اسی کو درمختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے - اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے - پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہے اور رہا قولہ علیہ السلام توضئوا مما مست النار - یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کرو - رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے ولیکن یہ منسوخ ہے - محی السنہ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری و مسلم - اقول اور یونہی حدیث سوید بن نعمان رض جسمیں ستو کھانے سے صرف کلی کی اور وضو نہ کیا - کما رواہ البخاری - ولیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر - پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم - پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے ہاں حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو - سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح ہے مگر از ینکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیر صحیحین کی حدیث ہے ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب یہ کہ اس سے وضو کر لیا جاوے واللہ اعلم و آخر فصل میں آویگا - رہا نواقض میں حالت متوہمی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب از راہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی العینی - بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونوں آنکھیں ہیں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے - رواہ ابوداؤد - جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ و بحدیث ابن عباس کہ وضو اسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی و ابوداؤد - لہذا امام مصنف رح نے نواقض میں بیان فرمایا - والنوم مضطجعا - اور وضو توڑتی ہے نیند درحالیکہ کروٹ

[illegible]

[illegible] سے جاتی رہی بات

[illegible] سوائے نیند ناقض نہیں ہے دلایہ سوتے کے [illegible]

نوم [illegible] ناقض [illegible] اور دونوں پاؤں پھیلا کے اور [illegible] کی طرح [illegible]

اور یہ [illegible] ناقض نہیں اور واضح ہو کہ مستند نوم باعتبار طحاوی ناقض ہے چنانچہ ذکر کیا کہ

اگر [illegible] استناد کر کے یا [illegible] پر ٹیک دیکر سویا اور یہ حال ہو کہ اگر تکیہ یا ٹیک ہٹا دی جاوے تو گر پڑے

تو یہ [illegible] امام [illegible] مصنف رح نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلف نے روایت

کی کہ [illegible] ابو حنیفہ سے سوال کیا کہ متوضی کسی چیز سے استناد کر کے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اسکے دونوں [illegible] زمین پر [illegible]

ہو تو [illegible] جیسی حالت ہو اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا اور یہی اصح ہے یہ بدائع و محیط میں مذکور اور یہی [illegible]

[illegible] خزانۃ المفتین میں بھی مختار ہے [illegible] یہی صحیح ہے التبیین - ولیکن نقض وضو کے قول کو ابن الہمام رح نے قوی

کیا کیونکہ [illegible] نیند پر ہے لیکن چونکہ نیند سے وہ مخفی ہوا تو مدار حکم کا ایسی صورت پر رکھا گیا جہاں حدث کا غلبہ ہے

اسی [illegible] نوم ناقض نہیں اور مضطجع کی ناقض ہے کیونکہ اس سے ڈھیلا پن پورا ہو جاتا ہے اور یہی اس قسم

کی [illegible] انتہا کی ڈھیل ہوتے ہوئے مقعد کا لگاؤ خروج ریاح کو مانع نہیں ہو جاتا [illegible]

تو [illegible] العالمگیریہ - اضطجاع باختلاف ناقض ہے خواہ نماز

میں [illegible] حکم نوم [illegible] کسی ایک ورک پر سویا - البدائع - اور یوں ہی بحالت استلقاء گدی پر سونا ناقض

ہے [illegible] دونوں [illegible] پر شبیہ منکب کے ہے تو بے وضو نہیں یہی اصح ہے محیط سرخسی

[illegible] اور پیٹ رانوں پر [illegible] کی طرح ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے وغیرہ کے

[illegible] تو وضو ٹوٹا یہ مخالف ذخیرہ کے ہے فتح - اقول ظاہر یہ کہ دونوں تلووں پر بیٹھا کہ

[illegible] سے مونڈھے کی طرح نکلی ہیں تو اس وقت میں پورا استمساک موجود اور [illegible]

[illegible] کی طرف سویا کہ اگر وہ ہٹائی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی مقعد زمین سے [illegible]

[illegible] التبیین [illegible] سو گیا تو صحیح یہ کہ اسکا وضو ٹوٹا - المحیط والتبیین والبحر - اور اسی پر

[illegible] بے وضو نہیں ہے یہی اصح ہے فتح - پس حاصل یہ ہے کہ [illegible]

[illegible] مستند بر وجہ مذکور ہے - لان الاضطجاع سبب لاسترخاء [illegible]

[illegible] اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا سبب ہے [illegible] کے ڈھیلے ہو جانے کا [illegible]

[illegible] معلوم ہوا کہ [illegible] بیساختہ نکل جاتے ہیں [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ٹیک دیکر بیٹھا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دیں تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کامل و باقی [illegible]
جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرو۔ غیر ان المستند یمنعہ من السقوط۔ صرف اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ [illegible]
رہنے سے روکے ہے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہے اگر زمین نیچے سے
غائب کر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقض وضو کا مناط پورے استرخا پر ہے تو یہاں بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ
اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے لیکن روایت کے ساتھ مستنبط ہے لہذا قدماء میں سے
اہل روایت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولی ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجملہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی
نواقض وضو ہیں۔ بخلاف حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام و قعود و رکوع
و سجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے و بیٹھے و رکوع کی ہیئات و سجود کی ہیئات پر سونا نقض نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نماز میں
وغیرہا ہو الصحیح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہیں کہ ان
ہیئات حالت نماز میں نقض نہیں اور غیر نماز میں نقض ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض الاستمساک
باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء۔ اسلیے کہ ان حالات نوم میں کچھ استمساک باقی رہگیا ہے کیونکہ اگر استمساک
بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹیگا کیونکہ جب نیند
قائم مقام خروج کے نہوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہے اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین
نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم و قاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محمل میں ہو اور راکع و ساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو
نہیں توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے ہیئات ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہے کہ اپنی ہیئات مسنونہ
پر ہو کہ پیٹ کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیئات نہوئی تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر۔
پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے
سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو بہر صورت وضو نہیں ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لہذا مصنف رح
نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء
علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضو
اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیئات رکوع یا ہیئات سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے
جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت
کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غطیط یا نفخ میں نے سنی پھر کھڑے
ہو کر نماز پڑھنے گئے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ
سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی
و بیہقی نے روایت کیا اور اکثروں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد الدالانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہے اور ابن
جریر طبری رح نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے ابن عدی
نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی
کی نسبت یحیی بن معین و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی
احادیث صالحہ ہیں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رح نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق پر تنصیص کی ہے اور بالجملہ
جو ہمنے بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اترتی نہیں ہے اور اگرچہ یہ بھی [illegible]

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کچھ وضوء توڑنے والی نہین ہی بلکہ مظنۂ حدث ہی تو جس نیند مین حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام حدث ہی یہی استدلال کافی ہی - مف - چند حدیث مین سجدہ مین سونے ہونے کی فضیلت وارد ہی کہ اللہ تعالی ملائکہ پر اسکی طاعت جسم سے فخر فرماتا ہی اور یہ بلا وضوء نہین گو رکوع مثل قیام اعلی ہی - م - اگر سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر مین سویا تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہی جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سہو مین بدرجہ اولی نہ ٹوٹا اور اسمین جو اختلاف روایات نقل کیا جاتا ہی اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے - مف - اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہی جسمین بسا اوقات اسکی مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہی تو حلوائی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب مین وضوء نہین ٹوٹیگا قاضیخان - مراد اونگھ ہی - الفتح - اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضوء نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا - التبیین - اور اسی پر فتوی ہی کما فی الخلاصہ - اور حلوائی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہی کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا - کہا گیا کہ یہی معتمد ہی - الفتح - اور اگر جارزا تو سویا وضوء نہ ٹوٹا - اسی طرح اگر تورک اسطرح کیا کہ دونون پانون ایک جانب پھیلائے اور چوتڑون کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا - الخلاصہ - ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ ہموار زمین یا چڑھاؤ پر جاتا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر جاتا تو وضوء ٹوٹا المحیط - یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اسکی پیٹھ سے اٹھ جاوینگے - م - اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضوء نہ ٹوٹیگا - اگر تنور پر اسکے اندر پانون لٹکائے سویا تو حدث ہی قاضیخان - سوتھی معتوہ ہو گیا یعنی عتہ طاری ہوا کہ عقل کا موں دباتون مین بیوقوفی آگئی تو وضوء نہ ٹوٹا البحر - حلوائی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہین ہی اور ظاہر یہ کہ حدث نہین کیونکہ نوم قلیل ہی الفتح - اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتین نہ سمجھتا ہو تو حدث ہی اور اگر ایک دو کے سوا سب سمجھتا ہو تو حدث نہین - فع - ولیکن محیط مین سمجھنے کی شرط نہین کی بلکہ سننے پر اکتفا ہی چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لینے مین اونگھنا دو حال سے خالی نہین یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہی تو حدث ہی ورنہ حدث نہین ہی اور خفیف و ثقیل مین فرق یہ کہ جو اسکے پاس کہا جاتا ہی اگر اسکو سنتا ہی تو اونگھ خفیف ہی اور اگر اسپر عامہ اقوال مخفی ہوتے ہین جو اسکے پاس کہیگا تو ثقیل ہی المحیط - ایسا ہی فتوی شمس الائمہ منقول ہی الذخیرہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضوء و حدث نہین تھا لقولہ علیہ السلام تنام عیناے ولاینام قلبی - میری آنکھین سوتی ہین اور میرا قلب نہین سوتا ہی - نووی رح وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضوء کروٹ لیٹنے سے نہین ٹوٹتا تھا اور اسمین احادیث صحیحہ ہین - ابن القطان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضوء نہین لیکن مزنی رح نے خلاف کیا ہی اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضوء ہی - شافعی کے اقوال مین سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر سویا تو ناقض نہین خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو - نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہی - مالک رح کے مذہب مین خواب طویل ثقیل وضوء توڑتا ہی بلا خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہین توڑتا یہی معروف ہی اور خفیف اگر دیر تک ہو تو وضوء مستحب ہی - مع - سوا ضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہی مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہی یونہی اغماء و جنون ہین اور فرق دونون مین یہ کہ اغماء مین عقل مغلوب ہو جاتی ہی اور جنون مین عقل مسلوب ہو جاتی ہی پس یہ دونون بھی حدث ہین لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضوء مین شمار کیا - والغلبۃ علی العقل بالاغماء - اور ناقض وضوء ہی غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے - ف - مطلق اغماء کو ناقض نہین کہا کیونکہ فتور اعضاء سے سہو کو بھی اغماء کہتے ہین بلکہ ناقض وہ اغماء کہ دماغ پر سودا و بلغم کا بھرے بخے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے - جب یہ بلغم دفع ہوا تو ٹھیک ہو جاتا ہی - عینی رح نے کہا کہ انبیا علیہم السلام پر اغماء جائز ہی - اور در مختار مین کہا کہ انبیا علیہم السلام کا اغماء

وغشی کیا انکا وضو ٹوٹتی ہے تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہان ٹوٹتی ہے انتہی اور مین کہتا ہون کہ اغمار اگر جذب بعالم قدس ہے تو
ہر جوار کہ مگر غیر ناقض ہے اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضا مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہوئے
معیوب ہونے سے انبیار علیہم السلام پر جائز نہین ہے۔ ماوردی رح نے حاوی مین کہا کہ اغمار کے ساتھ اگر انزال ہوتا
واجب ہوگا اور کبھی انزال نہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہے کمافی العینی۔ اور
غشی بھی اغمار کی قسم سے ناقض ہے۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخار
ہے کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہوجاتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا
نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہے کمافی مبسوط شیخ الاسلام۔ منع۔ اور اغمار مین البتہ علت استرخار ہے۔ لانہ فوق
مضطجعا فی الاسترخار۔ کیونکہ اغمار تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہے۔ والاغماء حدث فی الاحوال
کلھا۔ اور اغمار جملہ حالات مین حدث ہے۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیات مین یا سجود مین خواہ نماز
مین یا خارج ہو۔ وھو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا
عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جاتا ہے
اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغمار کو نیند پر قیاس کرکے تفصیل کر دو حالانکہ تم اغمار کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند
تو کمزور ہے۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغمار اس سے اوپر یعنی قوی ہے تو اغمار کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف۔
اغمار توڑتا ہے وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون وغشی ونشہ کی بیہوشی کا ہے اور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہے کہ مرد کو
عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ
حلوانی سے منقول ہے کہ اسکی بعضی رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذافی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبیٰ اسکی رفتار
مین ادھر ادھر جھکاؤ ہو یہی صحیح ہے۔ واخذہ الدر وفی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہے
مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہے یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی
جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذافی الذخیرہ لہذا امام مصنف
رح نے نواقض وضو مین عطف کیا۔ والقھقھۃ۔ اور نواقض وضو مین قہقہہ ہے۔ ف۔ قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو خواہ یکانی یک
اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ بسہو ہو۔ و ف۔ بیدار ہو۔ ت ع۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو
رکوع وسجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ حکماً نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج
نماز مین وضو نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز و وضو دونون باطل کرتا
المحیط۔ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہے تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز باطل
کرتا و وضو نہین توڑتا ہے اور تبسم نماز و وضو کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوگی اور
وضو نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ طفل کا قہقہہ حالت نماز مین وضو نہین توڑتا المحیط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین
کمافی فتاوی مرغیناتی رح۔ اگر سوتے ہوے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین وذخیرہ یہی صحیح ہے
الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ البدر اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضو دونون باطل ہوگئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے
احتیاطاً لیا ہے المحیط۔ صلوٰۃ مظنونہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا الظہیریہ وح۔ اور نماز ذات رکوع وسجود سے یہ مراد کہ اصل
مین رکوع وسجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضو رح۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا
جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہے یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہے

۷ بیان نقض وضو بجنون واغما و نشہ و قہقہہ

وضو بھی ٹوٹ گیا ف ح - اگر شہر کے باہر جانور پر قصر میں قہقہہ کیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹتا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں نماز میں
ایماء کیا اور قہقہہ کیا تو بالاتفاق ٹوٹتا ہے ع - اقول چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند درندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو م - اور قہقہہ
تیمم کو باطل کرتا ہے جیسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا - اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہارت
بھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز میں قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے نماز پڑھے - المحیط - اور یہی صحیح ہے - التاتارخانیہ وکذا فی الفتح - یہ خلاف اس وضو میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے قہقہہ سے باطل ہوگا - م - ط - اگر نماز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی نماز تمام کرے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضو کے
قہقہہ کیا تو اسمیں دو روایتیں ہیں - الفتح - یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا - اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ نہیں ٹوٹیگا ع -
اور اگر قعدہ اخیرہ یعنی قدر تشہد کے بعد یا سجود سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا - کما فی المحیط - مع ف - اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضو گیا نماز نہیں - کما فی الشرنبلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمداً نہو تو نماز بھی باطل ہوگی - م - اور اگر اس حالت میں امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیوں کا نہیں کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدین نماز سے باہر ہو گئے تھے
برخلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ کہ
مقتدیوں کا وضو نہیں باطل ہوا - الفتح - اگر نماز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کرنے کو وضو گیا ولیکن مسح کرنا سر یا موزہ کا بھول
گیا پھر نماز شروع کر کے قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا - کما فی الدر - بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرتے اور کہتے ہیں کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے - والقیاس انہا لا تنقض - اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو - وھو قول الشافعی - اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے - ف - اور یہی قول امام مالک واحمد وابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود وجابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ وقاسم وسعید بن المسیب وابو بکر بن عبد الرحمن وخارجہ بن زید ومکحول
وسلیمان بن یسار سے مروی ہے ع - لانہ لیس بخارج نجس ولہذا لم یکن حدثا فی صلوۃ الجنازۃ وسجدۃ التلاوۃ وخارج
الصلوۃ - کیونکہ یہ شی یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور
سجدہ تلاوت میں اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا - ف - اگر خارج نجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا - ولنا قولہ
علیہ السلام الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلوۃ جمیعا - اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کو اعادہ کرے - ف - حدیث
قہقہہ کو چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابو العالیہ رح سے روایت کی کہ ابو موسی اشعری رض
نے کہا کہ اس درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے میں گر پڑا
اور اسکی آنکھوں میں ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا - بیہقی نے اسکو خلافیات میں ذکر کر کے اسطرح معلول کیا کہ جماعت
ثقات نے اسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے ع - یہ حدیث مسند و مرسل دونوں طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اسکے مرسل ہونے اور اسکے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ پر ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سب نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقات تابعین سے ہیں اور مسند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہم سے

مروی ہی ازانجملہ اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل مین بقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور بقیہ صدوق
ہین اور تدلیس کی جرح یہان دفع ہی کیونکہ بقیہ رح نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن قیس نے حدیث بیان کی۔ مف۔ اور عجب کہ
ابن الجوزی نے تحقیق مین امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل وحدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہین حالانکہ یہان خود ہی مرسل
وجو مسند بھی جید ہی ترک کرکے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہی۔ اقول اور یہان تو مسند بقیہ بن الولید
ہی اور یہ صحیح مسلم کے راویون مین سے صدوق ہی۔ بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز مین قہقہہ
کی حدیث صحیح ہوجاوے تو میرا یہی قول ہی۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ مین کوئی حدیث صحیح نہین
ہی۔ ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس مین کوئی خبر ثابت نہین ہی۔ مین کہتا ہون کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہی کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل ومسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ ومالکیہ پر بھی لازم ہی کیونکہ شدت تواتر سے وہ حد مراسیل سے خارج ہی۔ مین کہتا ہون کہ
حنابلہ پر بھی لازم کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہین۔ مع۔ بالجملہ حدیث حجت ہی۔ وبمثلہ یترک القیاس
اور ایسی نص کے ہوتے ہوے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہین جائز ہی پس یہی نص
لیا گیا ولیکن چونکہ اس نص مین قیاس کو کچھ دخل نہین ہی اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہی تو ایسے نص کو جہان وارد ہی وہین
رکھنا چاہیے۔ والاثر ورد فی صلوۃ مطلقۃ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہی صلوۃ مطلقہ مین۔ ف۔ یعنی نماز مع رکوع
وسجود والی مین جو کہ کامل نماز ہی۔ فیقتصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر اقتصار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سواے اسکے نماز
جنازہ وسجدۂ تلاوت ونماز طفل ونماز نائم کی طرف متعدی نہین کرسکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہی کہ ہان
قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہی کہ قہقہہ ناقض نہو ولیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح ومسند حسن حجت ہی پائی
تو خلاف قیاس جس مورد مین پائی اور وہ صلوۃ مطلقہ ہی اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی مین ہمارے نزدیک
بھی حکم بالقیاس ہی بخلاف اسکے کہ تم نے اس نص کو ترک کرکے وہان بھی قیاس پر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اسمین کچھ شبہہ نہین
کہ احوط ہمارا مذہب ہی کیونکہ ہمنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہی کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہین لیکن
بعض آثار وحدیث مین اسکی مذمت واس سے ممانعت وارد ہی۔ والقہقہۃ ما یکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک ما یکون
مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ما قیل یفسد الصلوۃ دون الوضوء۔ اور قہقہہ وہ ہی جو آدمی کو خود سنائی دے
اور اسکے پاس والون کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والون کو نہ سنائی دے اور ضحک بنا بر اس قول
کے جو کہا گیا ہی نماز کو فاسد کرتا ہی وضوء کو نہین۔ ف۔ اور تبسم کچھ بھی مفسد نہین ہی اور طبرانی وابو یعلی ودارقطنی نے حدیث جابر رض
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھاتے تھے پس نماز مین تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپسے تبسم کو پوچھا گیا
آپنے کہا کہ میکائیل وبروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے سوا جہ مین ہنسا تو مین نے
تبسم کیا الحدیث۔ پھر قہقہہ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہی خواہ دانت کھلین یا نہ کھلین اور تیمم کو بھی توڑتا ہی
مع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے لکھا۔ والدابۃ تخرج من الدبر ناقضۃ
اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہی وہ وضوء توڑتا ہی۔ ف۔ جیسے ریح وکنکریون کا نکلنا ناقض ہی۔ ف۔ کیڑا جب
دبر سے نکلے تو حدث ہی اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریون کا نکلنا بھی حدث ہی منتقی وکذا
قاضیخان۔ کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہین المحیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہین یعنی نہروا تو وہ بمنزلہ کیڑے کے ہی
پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقض وضوء ہی۔ الظہیریۃ۔ فان خرجت من راس الجرح۔ اور اگر کیڑا سر زخم سے نکلا

ف یعنی سوائے دبر کے کہین سے نکلا۔ او سقط اللحم منہ لا ینقض۔ یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہین ہو
والمراد بالبادیۃ الدودۃ۔ دابہ سے مراد کیڑا ہو۔ وہذا لان ما علیہا من النجس قلیل۔ اور یہ حکم وضو نہ توڑنے کا اس جہت سے
ہو کہ جس قدر نجاست کیڑے پر ہو۔ ف کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہین ہو بس جو اسپر لگا وہی نجس لگ گیا۔ وذلک قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہو۔ ف ولیکن سبیلین مین قلیل وکثیر سب ناقض ہوتی ہو جب خروج ہوا اور غیر سبیلین مین اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونون مین فرق ہوا۔ وہو حدث فی السبیلین۔ اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین مین۔ ف چنانچہ
دبر سے دابہ نکلنے مین نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ وپیشاب دونون ہو تو فرج عورت وذکر مرد سے بھی ناقض ہو چنانچہ
قاضیخان سے صحیح گذرا۔ ودون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء۔ اور غیر سبیلین مین یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہوگیا
ڈکار وپانی کی پھسکار کے۔ ف یعنی سبیلین مین گویا پانی کی پھسکار اور ناقض ہو اور غیر سبیلین مین گویا ڈکار بدبودار ہو
اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین مین قلیل سے خروج متحقق نہین ہوتا ہو اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہو یعنی سیلان وہ نہین پایا گیا تو یہ خروج بمعنی ظہور ہوا تو حدث نہین ہوگا۔ الصدر ادمن الکافی
اگر دبر کے یا فرج وذکر کے نکلے کیڑے کو پانی مین ڈال دیا تو پانی پاک نہین رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم کے گرے گوشت
کو پانی مین ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہو۔ م۔ امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ بکر رح نے فرمایا کہ اختلاف ہو کہ
ریح خود نجس ہو یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہو اور نتیجہ خلاف اس صورت مین کہ بھیگا پائجامہ پہنے ہو اور اسوقت
ریح خارج ہو۔ فی النہایہ۔ امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہو۔ ع۔ مگر مقعد مین نجاست کی مجاورت سے نجس ہوتی
تو دبر کی ریح سے نقض ہو۔ بخلاف الریح الخارجۃ من القبل والذکر لانہا لا تنبعث عن محل النجاسۃ۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج ومرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہین کیونکہ وہ محل نجاست سے نہین اٹھتی ہو۔
ف یعنی ریح فرج وریح ذکر ناقض نہین ہو فی الجوہرہ ہو الصحیح۔ پس محل نجاست تو دبر ہو اور فرج مین دبر سے آنے کی
راہ نہین ہو۔ حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج ومقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان مین راہ ہوگئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہو کیونکہ احتمال ہو کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو۔ ف اور واجب اس لیے
نہین کہ یقین نہین ہو اور وضو کا ہونا یقین ہو تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی یقین دلیل سے ہو سکتا ہو نہ خالی احتمال سے۔
صحیح۔ اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرلے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہوگی جب تک کہ حمل نہ رہ جاوے
کیونکہ احتمال ہو کہ شاید وطی اس عورت کے دبر مین واقع ہوئی ہو نہ فرج مین کذا فی فوائد الظہیریہ۔ ع۔ جب یہ احتمال ہو
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہو اور قاضیخان مین کہا کہ مگر اس صورت مین حلال ہو کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج مین جماع ممکن ہو۔ الفتح۔ فرع۔ دیگر وضو وحدث مین شک ہوا اور پہلے دونون مین ایک کا یقین تھا اور پھر
یہ معلوم ہو کہ دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہو کہ متوضی کو اپنا پاخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضاے حاجت مین شک ہوا تو اسپر وضو واجب ہو۔ اگر وضو کرنے کے واسطے برتن بیٹھنے کا علم ہو اور قبل تمام
کے اسکو پورے کرنے مین شک ہوا تو اسپر وضو نہین ہو۔ اگر ذکر سے بہتی چیز مین یون شک ہوا کہ پانی ہو یا پیشاب ہو
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضو کا اعادہ کرلے بر خلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہو اور اسمین شک ہو کہ

وہ کون عضو ہے تو صحیح تو اسکے شک کے موافق بایان یا تون دھووے کہ وہی آخری عمل ہے الخ - اور اگر شک ہوا کہ [illegible]
نہیں ہوا یا کپڑے کی طہارت میں یا جورو کو طلاق تو نہیں ہوئی یا مملوک باندی یا غلام آزاد تو نہیں ہوا تو یہ [illegible]
نہیں ہے کذا فی الدر من الاشباہ - غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہیں ہوتا ہے - عالمگیریہ - جو شخص [illegible]
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہو اور طہارت میں شک کرے تو حدث پر ہے اور بیان [illegible]
الخلاصہ - فان قشرت نفطۃ - اگر چھالے کا پوست اتارا - فسال منہا ماء او صدید او غیرہ - سو یہ نکلا یعنی [illegible]
یا زرد پانی یا سوائے اسکے - ان سال عن راس الجرح نقض - پس اگر سر زخم سے بہ نکلا ہو تو وضو ٹوٹ جائے کیونکہ
زخم سے خروج بسیلان پایا گیا - وان لم یسل لا ینقض - اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہوگا - وقال زفر ینقض فی الوجہین
اور زفر رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض وضو ہے - ف - خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے - وقال الشافعی
لا ینقض فی الوجہین - اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا - ف - خواہ بہے یا نہ بہے - سو یہی مسئلہ
الخارج من غیر السبیلین - اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے - ف - پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہیں کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نجس ہو یا نہو - اور زفر رح [illegible]
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرتے چنانچہ گذرا - لقولہ وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا
بالمخرج المعتاد - یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالا [illegible]
سے سمجھنا ہے اگر سر زخم پر ٹھہر کر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے - فافہم - اور امام ابوحنیفہ سے روایت
کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو - ع - یہ روایت ظاہرا صحیح نہیں کیونکہ یہ اسی
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے - وہذہ الجملۃ نجسۃ - اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہیں - لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء - کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا ہے
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے - ف - پس نجس میں تغیر ایسے طریقہ سے نہوا [illegible]
ہو جاوے مثلاً گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا - ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ [illegible]
اس صورت میں ہے کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے - واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ مخرج
ولیس بخارج واللہ اعلم - اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم - ف - حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان کیا تو وہ خارج [illegible]
نہیں پھر اگر مرد متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ [illegible]
میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہوا یعنی خود نکلنے والا نہ ہوا [illegible]
نجس ہے نہ مخرج نجس - واللہ تعالیٰ اعلم - اور علامہ شاہزادہ امیر کاتب اتقانی رح نے [illegible]
خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی [illegible]
بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو وہی ہے جو امام [illegible]

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہو کہ اخراج کو خروج لازم ہو تو ملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا - اور
شارح اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ منصوص علیہ نہیں ہو اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت اخراج
کے ساتھ مع قصد ہی ہو تو اسکا کچھ اعتبار نہوگا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہو کہ ایسے
خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع میں ہو کہ اگر قرحہ نچوڑا اور نچوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا
اور یہ حدث عمداً ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی میں ہو کہ اصح یہ کہ مخرج بھی ناقض ہو انتہی - اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی
غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے سے
ہو اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہو ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہوگیا انتہی اور تنویر میں اسی کی تبعیت کی کہ جو
نجس خارج ہو یا خارج کیجاوے دونوں برابر ہیں انتہی - قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہو کہ مدار نقض کا خروج نجس
پر ہو ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور یہ غیر سبیلین میں وہی ہو جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا بالقوت اور جسمین
یہ صفت نہو وہ شرعاً نجس نہیں ہو اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اسمین ہو کہ نجس
قرحہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ قوت ہو تو متوضی کی اپنی قوت و تحریک سیلان کرنے سے اسمین صفت نجاست کی شرعاً معتبر
ہو جائیگی یا نہیں - اور قیاس فصد و حجامت پر محل تامل ہو کیونکہ یہ حدث عمدی اسی وقت ہوگا کہ نشتر لگوانے سے خروج خون
سائل کا ہوا ہو اور اگر عمداً نشتر دلوایا اور خون کا سیلان نہو تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہو کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑا پس
خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہو کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہو یا نہیں جیسے قے
قلیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر سائل کو پونچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہو لیکن شرعاً نجس نہیں ہو - اور
بعض ائمہ فقہا نے سیلان کا اعتبار کیا ہو نہ اسالہ کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر
ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہو مگر نجس شرعی
معتبر ہو اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمین کہ متوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو گویا
اسکا اعتبار ہو پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام
مصنف رح نے کہا کہ نہیں اور یہی ظاہر یہ کا مختار ہو اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے
محدود ہی ہو آیا تم نہیں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہا تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں
کہتے ہیں بوجہ اسکے کہ انکے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہو پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شارع پر ہو اور
ہمنے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے ہمکو معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہو
صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ میں کہا کہ تسائل اسواسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں
ہو اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہو اور اسی طرح اگر قرحہ نچوڑا تب اسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ نچوڑتا تو وہ تجاوز
نہ کرتا تو بھی ناقض نہیں - اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا انمین خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا
اثر دیکھا یا اسنے ناک سنکی اور اس سے مسور برابر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہو انتہی - پس
کیا دیکھا جاتا ہو کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہو تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار
نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہو مگر جبکہ کوئی دلیل قائم ہو ہاں اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہو تو مضائقہ نہیں ہو اور شیخ الاسلام
نے لکھا کہ مجموع النوازل میں ہو کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا
جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہو جب سوئی یا کانٹا چبھو نکا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہیں ہوا - ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتوی یہ کہ وضوء ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رح کے شاگرد شمس الائمہ کردری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضوء اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر قرحہ سے خون نکلا نچوڑ کر سے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضوء ہے۔ کذا فی الوجیز لکردری۔ اور یہی اشبہ ہے۔ القنیہ۔ اور یہی اوجہ ہے۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ ف۔ یہاں بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ از انجملہ وقایہ میں ہے کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر بجاے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اسمیں لفظ ذکر ہے۔ اور عینی رح نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضوء نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رضہ و علی و عبداللہ بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابوالدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یونہی ابن عبدالبر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضوء واجب ہونے کا فتوی دیا ہو سواے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضوء واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضوء کرے۔ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وصححہ اور بیہقی نے کہا کہ بہرحال یہ حدیث برشرط بخاری ہے۔ عینی رح نے اسپر جرح کی کہ یحیی بن معین نے کہا کہ تین حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہونا سوم ہر مسکر حرام ہے۔ اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحیی بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رح کا قول صرف نفی ہے کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رح نے جو اسکو اس باب میں اصح شئی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اور اگر ہم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضوء سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضوء نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ اقول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضوء ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اولے وہی ہے کہ کنایہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضوء سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر میں حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک یعنی وہ کچھ نہیں سواے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی اور کہا کہ اس باب میں یہ احسن ہے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انصاف یہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا ناسخ کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضوء کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نماز میں البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضوء یا نماز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضوء نہین ٹوٹتا پس دوسری حدیث مس الذکر جو طلق و بسرہ سے مروی ہی وہ بقصد جماع یا مباشرت مجردہ ہی جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حائل مین کچھ نہ نکلے تو بھی وضوء واجب ہی واللہ تعالی اعلم - ازانجملہ عورت کا چھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہی اور ہمارے نزدیک کچھ نہین اور کافی ہی ہمکو حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین رات مین سوتی اور میرے پانون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبا دیتے پس مین اپنے پانون سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو مین پانون پھیلا لیتی اور ان دنون گھرون مین چراغ نہ تھے - رواہ البخاری ومسلم من وجوہ - اور نیز ام المومنین رضہ سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکلے اور وضوء نہین کیا - رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ - اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہی وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین و فقہاء کا مذہب ہی اور فقہاء مین سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہی کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتی کہ اُسکی فرج چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضوء واجب نہین ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہی اور قولہ تعالے او لامستم النساء الآیہ مین ملامسہ کنایہ مجامعہ سے ہی - آہ قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہی جو کوئی عورت کو تحیۃً یا لات مارے اُسپر وضوء واجب ہو اور مین تو نہین جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو - منجملہ نواقض کے امام احمد و اسحق بن راہویہ و ابوثور و محمد بن اسحق و یحیی بن یحیی کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہی کہ اُسکے کھانے سے وضوء واجب ہی اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہین ہی کذا ذکرہ العینی - ولیکن دلائل بالکل نہین ذکر کیے اور مترجم نے سابق مین فی الجملہ ذکر کیا ہی فتذکر - ازانجملہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضوء واجب ہی - مع - واضح ہو کہ نماز کے وضوء سے اگر منکر ہو تو کافر ہی کیونکہ آیت و احادیث قطعیہ کا انکار ہی اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر اِسکے مانند وضوء سے منکر ہو تو تکفیر نہوگی واللہ تعالی اعلم - چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضوء نہین - المحیط - اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہین ہی الزاد - غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہی اگرچہ حدث نہو - م

فصل فی الغسل - یہ فصل احکام غسل کے بیان مین ہی - ف - چونکہ وضوء کی حاجت زیادہ تھی اُسکو غسل پر مقدم کرکے کل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الہی مین بھی اول وضوء پھر غسل کا بیان ہی - عنایہ یعنی قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو - واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مانند وضوء کے علحدہ بیان فرمایا و لیکن مضمضہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہین ہی تو ظاہرا فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی اعتقادی و فرض عملی دونون کو شامل ہی اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو پس فرض نہانے مین تو مضمضہ و استنشاق ضرور یعنی فرض ہی اور رہا وہ نہانا جو سنت ہی تو اِسمین یہ دونون بھی سنت ہین ضرور نہین ہین جیسا کہ بحر الرائق مین مصرح ہی - **و فرض الغسل** یعنی جو نہانا فرض ہی اُسکا فرض ایک دھونا ہی وہ - **المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن** - کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا - ف - پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہی متعدد نہین ہین ولیکن چونکہ مضمضہ و استنشاق مین امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا - اِسی وجہ سے فرائض غسل نہین فرمایا جیسے وضوء مین متعدد فرائض ہین - پھر یہ دھونا ایک مرتبہ پھر یوز فرض ہی اور مسنون آگے آویگا اور وقایۃ الروایۃ مین کہا کہ ملنا فرض نہین ہی اور عالمگیریہ مین ہی کہ مضمضہ و استنشاق کی وہی حد ہی جو وضوء مین گذری من الخلاصۃ - اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگیا اور چوس کر کافی نہین - ف - اور پانی منہ مین پھرا کر باہر پھیکنا بنا بر اصح قول کے شرط نہین خلافاً لابی یوسف اور اگر اُسکے دانتون مین گرہ سے ہون یا رخنہ جنمین طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا - کذا فی التجنیس وفتاوے الفضلی و ابی اللیث الفتح - اور دانتون کی کھڑکیون یا رخنون مین تر میل پوری طہارت سے مانع نہین یہی اصح ہی - الزاہدی - اور اِسی پر فتوے

دیا جاوے - الدر - اور خشک میل جو ناک مین ہو وہ مانع ہی - الزاہدی - جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوندھا آٹا - الصدر و الفتح - یہی
اصح ہی الدر - اور غسل سے جو چھینٹین برتن مین پڑین مضر نہین بخلاف اسکے جبکہ کل اسمین ٹپکا - اور غسل مین ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطر ہو جائز ہی بخلاف وضو کے - جنب کو روا ہی کہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
کھائے پیئے جبکہ کلی کر لی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورو کے پاس جاوے - اور ملتقی مین ہی کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے
سے پہلے نہ جاوے - اور تمام بدن دھونے مین جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اُسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانیکے
واجب ہی اور اگر سوراخ مین بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمین پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے
الصدر و الفتح - ولیکن سوائے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر و البحر - اور اگر بالی اتار کر چھید بند ہو گیا
ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے مین پہونچیگا اور غفلت کرنے مین نہ پہونچیگا تو بہاوے - الصدر - اور ناف کے اندر پانی داخل
کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی - بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت
مین قلفہ کے اندر پانی داخل نکیا تو جائز ہی المحیط اور یہی مختار ہی واقعات الناطفی یہی اصح ہی لیکن داخل کرنا مستحب ہی - کما فی الفتح - اور جہان
پانی پہونچانے مین حرج نہین ایکبار وہان پانی پہونچانا فرض ہی جیسے کان و بھنوین و مونچھین و ناف و درمیان داڑھی و مرد کے
سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمے ہون و عورت کی فرج خارج - ت - اور جہان پانی پہونچانے مین حرج ہو واجب نہین
جیسے آنکھون کے اندر - کمافی محیط السرخسی - اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے ملے ہوئے چھید مین اور قلفہ کے
اندر - ت - ناخنون مین گوندھا آٹا مانع طہارت ہی اور میل و کیچ نہین مانع - الصدر - اور شہری و دیہاتی برابر ہین اور ناخنون مین
مٹی و کیچڑ مانع نہین اور جو رنگ کرنے والے و چمڑا بنانے والے کے ناخن مین ہو بوجہ حرج کے مانع نہین - الظہیریہ - اور عورت کی
مہندی مانع نہین الصدر - اگرچہ جرم حنا ہو اسی پر فتوی دیا جاوے الدر - تیل لگا یا پھر غسل کا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا
تو بھی کافی ہی الصدر - اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اُسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہین جائز ہی
اور اگر بجائے اُسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہی - المحیط - اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر اونچے ہو گئے مگر چارون
طرف سے لگے ہین کہ انکے نیچے پانی نہین پہونچا تو مضائقہ نہین پھر جب گر جاوین تو غسل دوہرانا واجب نہین ہی الظہیریہ - عورت
پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت و حیض و نفاس مین واجب و وضو مین مسنون ہی محیط السرخسی - فتاوی غیاثیہ مین ہی کہ
غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج مین داخل نہ کرے یہی مختار ہی - تاتارخانیہ - اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - پانی پہونچنے
مین غالب گمان معتبر ہی الصدر و الدر - اور ملنا واجب نہین مگر ایک روایت مین ابو یوسف سے واجب ہی اور شاید یہ بوجہ
خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے مین مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہی اور مبالغہ ملنے سے ہی الفتح - بالجملہ تمام بدن کے پاک
کرنے مین ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہی - **وعند الشافعی ہما سنتان فیہ** - اور امام شافعی
کے نزدیک غسل مین مضمضہ و استنشاق سنت ہین - **لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ
والاستنشاق** - بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزین فطرت سے یعنی سنت سے ہین اور انہین دس مین مضمضہ و استنشاق
کو بھی بیان کیا - ف - تو یہ بھی سنت ہوئین - **ولہذا کانا سنتین فی الوضوء** - اور اسی جہت سے یہ دونون وضو
مین سنت ہین - ف - حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہی پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے مین فرض ہوتے -
واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہی کہ فطرت کے معنی سنت ہون یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
فرمائی - مع الترک احیاناً - امام مصنف رح نے پوری حدیث نہین ذکر فرمائی جو یہ ہی کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزین فطرت سے ہین - قص الشارب - مونچھین تراشنا - و اعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا و گھنی رکھنا۔ والسواک۔ استعمال مسواک۔ واستنشاق الماء۔ پانی ناک مین چڑھاکر صاف کرنا۔ وقص الاظفار
ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیون کے پور وجوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ
موئے زہار مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجاء ہی۔ اقول یہ تفسیر وکیع ہی اور ابو داؤد کی حدیث عمار مین اعفاء لحیہ کی جگہ ختنہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہی اور انتضاح سے مراد بعد وضوء کے قلیل پانی آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس
دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد ہی بمعنی استنجاء و کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہی بمعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب
اول ہی بمعنی استنجاء ہی۔ اقول بہتر یہ ہی کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو۔ م۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتین ہین اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہین ہی
نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہین بلکہ یہی صواب ہی کیونکہ صحیح بخاری مین ابن عمر رض سے مروی ہی من السنۃ قص الشارب ونتف الابط
وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہی مونچھین ریتنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنون کا تراشنا۔ م۔ مترجم کہتا ہی کہ اشکال باقی ہی
دو وجہ سے اول ختنہ کرنا و استنجاء امام شافعی کے نزدیک فرض ہین اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزون مین بعض سنت ہونا کچھ
بعید نہین تو اس سے یہ لازم نہین کہ فطرت وسنت کے ایک معنی ہو جاوین اور سب سنت ہون اور تحقیق یہ ہی کہ یہ دس چیزین
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہین اور اول ان باتون کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالی اذ ابتلی
ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن الآیہ کی تفسیر صحیح مین مذکور ہین پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین مین سے ہین اور اصطلاحی سنت
تو یہ ہی کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور فطرتی پیدائش پاکیزہ کی سنت مین سے
ممکن ہی کہ بعض بروجہ عبادت ہون و بعض بروجہ جبلت و عادت ہون اور سنن الوضوء مین سے بحث تیامن مین ہم نے صدر الشریعہ
سے ذکر کیا کہ تیامن اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہی ولیکن سنت بروجہ عادت ہی اور کلام اس سنت مین جو بروجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہین کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہون بروجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جاوین کیونکہ تحقیق یہ کہ مومنین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال واعمال
بروجہ عبادت ہین پس جواب یہان ہماری طرف سے دو طور پر ہی اول اسلم کہ ان امور کا دین مین سے ہونا کچھ وجوب
کو مانع نہین یعنی دین بھی ہین اور واجب ہین۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے خود انہین سے ختنہ و استنجاء کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع وجوب نہین ورنہ جو انکا جواب ان دونون مین وہی ہمارا جواب مضمضہ و استنشاق واجب ہونے مین ہی
م۔ اور وضوء مین مضمضہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہین کرتا کہ غسل مین فرض نہون آیا نہین دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونون تو وضوء مین بھی واجب ہین پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت مین سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین مین سے ہین رہا یہ کہ سنت ہین یا واجب ہین تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ و استنشاق کی دلیل یہ ہی کہ اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ ف۔ یعنی تطہر بتشدید ہاء و اطہار بتشدید طاء دونون مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی مین ہین تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جہانتک ممکن ہی طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ وہو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہی
ف۔ خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری مین داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہی کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہی اور منہ وناک کا اندر اسمین سے نہین ہی۔ یہ اعتراض
کچھ نہین ہی کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہان سے سمجھی ہی بلکہ حق یہ کہ بندون کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہی کیونکہ فاطہروا مین تطہیر بمبالغہ کی اضافت بندون کے جسم کی طرف ہی تو یہ ہر بندہ مکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت و بقدر ممکن پر ہوتا ہے تو بدن کا ہر جزء جہاں پانی پہونچانا ممکن ہے وہ حکم کے تحت مین داخل رکھا اور ظاہر ہے کہ منھ
مین اور ناک مین اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا ممکن و واجب ہے پس یہان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج و مشقت اس سے
پیش نہین آتی ہے بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن مین سے ہے لیکن متعذر ہے لہذا مصنف رح نے فرمایا - الا ان ما تعذر
ایصال الماء الیہ خارج - لیکن جہان پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہے - ف - بالجملہ سب بدن اس حکم مین داخل ہے مگر
وہ خارج ہے جہان پانی پہونچانا متعذر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ مین یا رگون مین خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعًا بوجہ حرج کے
مدفوع ہو جیسے آنکھون کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھون مین اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہین
اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہین - اقول اور حرج کی صورتین اوپر مذکور ہوئین
اور بعض آوینگی اور منھ و ناک کے اندر کچھ حرج نہین اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعًا مدفوع ہو وہ
مسنون ہے - ہرگز نہین بلکہ کچھ حرج اسمین نہین تو حکم قرآن ان دونون کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ - یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ تر کرو بالون کو اور ستھرا کرو بشرہ کو - رواہ ابوداؤد
والترمذی وابن ماجۃ وغیرہم - اور ناک کے اندر بال موجود ہین اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑ دی جہان پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم مین ایسا و ایسا برتاو کیا جائیگا حضرت علی رض نے کہا کہ یہین سے
مین اپنے سر کا دشمن بنگیا - رواہ احمد و ابوداؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی - اور وضوء پر اسکا قیاس ٹھیک نہین کیونکہ
غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہے - بخلاف الوضوء - برخلاف وضوء کے - ف - کہ وضوء مین جمیع کی تطہیر کا حکم نہین
ہے - لان الواجب فیہ غسل الوجہ - کیونکہ واجب وضوء مین تو دھونا وجہ کا ہے - ف - یعنی جس سے مواجہہ رو برو ہونا
واقع ہوتا ہو - والمواجہۃ فیہما منعدمۃ - اور منھ کے اندر و ناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونون سے پوری مواجہت
نہین ہوتی ہے - ف - لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہین مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک و منھ کے
خطائین دُھل جاوین چنانچہ حدیث مین مذکور ہو چکا - رہا حدیث فطرت مین جو مضمضہ و استنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضوء پر محمول کیا بقولہ - والمراد بما روی حالۃ الحدث - اور مراد مروی فطرت مین انکا سنت
ہونا بحالت حدث ہے نہ بحالت جنابت - بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء - بدلیل اس
حدیث کے جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق کو جنابت مین فرض فرمایا اور وضوء مین سنت فرمایا ہے - ف -
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہے جسمین کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہین کیونکہ فطرۃ الدین مین سے ہونا منافی نہین کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہون - کمافی الفتح - اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ و استنشاق تین مرتبہ کرنا جنب کے لیے
فریضہ کر دیا - رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمین ضعف ہے ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویون نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے - ہم کہتے ہین کہ مرسل ہمارے و عامہ علماء کے نزدیک حجت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت مین مضمضہ و استنشاق بدلیل کتاب و سنت فرض ہین - فروع - رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونون غسل
سنت مین مسنون ہین - کمافی البحر - غسل فرض مین اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہین کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی تو قضاء واجب نہین - و - اگر جنب
و حائضہ و میت ایسے مقام پر جمع ہو گئے جہان ایک کے غسل کو مباح پانی کافی ہے تو جنب اولی ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت و حائض کو تیمم کرا دیا جاوے - الفتح - ایک مرد پر غسل واجب ہے اور وہان اور مرد ہین تو غسل ترک نکریگا

اگرچہ اسکو دیکھین یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پر غسل ہو اور وہ مردون کے درمیان یا مردون و عورتون کے درمیان ہو
تو غسل مین تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتون کے درمیان ہو تو نہین - اور اگر مرد درمیان مردون و عورتون کے
یا فقط عورتون کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے الدر - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - وسنتہ - اور غسل سنت
ان یبدا المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہے کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف - پہونچون تک
تین مرتبہ - المتقط - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالیٰ پڑھے - ابحو
وفرجہ - اور اپنی فرج کو - ف - پیشابگاہ ہو یا مقعد ہو ع - اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھون کے فرج دھونے کا صرح فی المتقط
م - اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہے خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضوء مقدم کرنا سنت ہے خواہ
حدث ہو یا نہو - العینی غسل کے وقت حدث نہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہوا اور تیمم کیا و لیکن وضوء
سے معذور نہین تو وضوء کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضوء تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضوء کرے اگرچہ موجود
ہے م - ویزیل النجاسۃ ان کانت علی بدنہ - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف - اور بجائے دھونے
کے زائل کرے کہا گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھوکر یا رگڑ کر یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
اسقدر ہو کہ وہ معتبر ہے کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ تفاریق مین ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر وہان پانی پہونچا تو پانی نجس نہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
شرح سے منقول ہے ع - ثم یتوضاء وضوءہ للصلوٰۃ - پھر وضوء کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضوء کرتا ہے - ف - کیا
اس وضوء مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے - الزاہدی و الفتح - بالجملہ
مع مسح سر کے پورا وضوء کرے - الا رجلیہ - سوائے دونون پانون کے - ف - کہ انکو بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رضہ کی حدیث مین منصوص ہے - اور مبسوط مین ہے کہ تاخیر کرنا دونون پانون دھونے کی جبھی کہ دونون پانون پانی مین
رہتے ہون اور اگر پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہے - انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضوء کرتے جیسے نماز کے لیے وضوء کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبوکر انسے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے - رواہ البخاری و مسلم - ثم یفیض
الماء علی راسہ - پھر پانی بہاوے اپنے سر پر - ف - ظاہر اسر سے بہانا شروع کرے - و سائر جسدہ ثلثا - اور باقی سب
بدن پر تین مرتبہ - ف - انہین سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہے - السراج - اور پانی بہانے کی کیفیت مین
یہ ہے کہ دائین مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہاوے معراج الدرایہ - اور یہی اصح ہے
الزاہدی - یہ قول حلوانی رح کا ہے اور اسی کو درر و الغرر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہے - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضہ ہے - الفتح - یہی اصح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے البحر
اقول یہ جو در مختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
بارے مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہے - م - ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے
ہٹ کر دونون پانون دھووے - ف - یعنی تین مرتبہ - ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یون ہی حکایت فرمایا ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف - جماعت اصحاب
صحاح نے ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماوین پس آپ نے دونون ہاتھون پر ڈھال کر دو یا تین مرتبہ انکو دھویا پھر داہنے سے بائین پر ڈال کر ذکر کو دھویا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونون باہین دھوئین پھر اپنے سر کو دھویا تین مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونون پانون دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت مین بعد دونون
باہین دھونے کے مذکور ہی کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات مین ہی کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کمافی العینی۔ حدیث مین دلیل ہی کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کرلی ورنہ نہین۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اُسمین اتنی دیر تک توقف کرے۔ کمافی الدر وغیرہ۔ **وانما یؤخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل**۔ اور دونون پانون دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہی کہ دونون ایسی جگہ مین ہین کہ مستعمل
پانی وہان مجتمع ہوتا ہی تو انکا دھونا مفید نہوگا۔ **حتی لو کان علی لوح لا یؤخر**۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانون دھونے
مین تاخیر نہ کرے۔ ف۔ در مختار مین کہا کہ پانون دھونے مین تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہان پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ کہ آب مستعمل طاہر ہی۔ اقول یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہی ولیکن بوجہ
حرج وغیرہ کے فتوی اسپر ہی کہ وہ طاہر ہی اور یہان کوئی حرج نہین تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوط اور گندی
اور عالمگیریہ مین ہی کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونون پانون دھووے المحیط۔ اور وضو کرے سواے دونون پانون
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہاوے پھر دونون پانون دھووے مگر نہ اُسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اُسوقت ہی
کہ ماء مستعمل مجتمع ہونے مین ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونون مین تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء مین
نہو تو دونون پانون بھی پہلے دھووے۔ کمافی المجتبی ع۔ **ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر**۔ اور نہین واجب ہی عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالون کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اُسکے بالون کی جڑون مین۔ **لقولہ علیہ السلام لام سلمہ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک**۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ بس کفایت کرتا ہی جبکہ پانی تیرے بالون کی جڑون مین پہونچ جاوے۔
ف۔ صحیح مسلم وغیرہ مین ہی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ایسی عورت ہون کہ اپنے
سر کے موے بافتہ کو سخت باندھتی ہون سو کیا مین غسل جنابت مین اسکو کھول ڈالون تو فرمایا کہ نہین بلکہ تجھے تو یہی کافی ہی
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اِس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہین ہی۔ **ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح**۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالون کا تر کرنا بھی واجب نہین یہی صحیح ہی
ف۔ یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہی اور صلوۃ البقالی مین ہی کہ صحیح یہ
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہی اگرچہ دونون قدم سے بھی بڑھے ہون اور مبسوط بکر مین ہی کہ عقاص کے شعب مین پانی پہونچانا
واجب ہونے مین مشائخ کا اختلاف ہی انتہی اور اصح یہ کہ نہین واجب ہی بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم مین مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہی کہ تر کرنا واجب نہین ہی۔ الصدر۔ **لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا**۔ کیونکہ گیسو تر کرنے مین عورت کے حق مین حرج و مشقت ہی بر خلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
مین کچھ حرج متصور نہین ہی۔ ف۔ یہ حکم اُسوقت ہی کہ بال گوندھے ہون اور اگر عورت کے بال کھلے ہون تو انکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہی بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی مین۔ اور مرد پر واجب ہی کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہونچاوے
جیسے داڑھی کی جڑون مین پانی پہونچانا واجب ہی اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے بالون و انکی جڑون مین پانی پہونچانا واجب

ہو۔الخلاصہ۔اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں۔المبسوط للسرخسی۔جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔الصدر۔اور اگر عورت کے
بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہونچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار ایسا بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی
نہیں پہونچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اُسکو دور کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہونچے۔السراج الوہاج۔اور یہی صحیح ہے۔الدر۔
اگر عورت کو سر دھونا ضرر کرتا ہو اور شوہر نے اُس سے وطی چاہی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا
چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کرلے البرجندی القہستانی۔واضح ہو کہ غسل میں وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی
ہے بدلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہیں فرماتے تھے رواہ مسلم
والاربعۃ۔ع۔آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے
میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اُسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے
پونچھے۔المنیہ۔اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پہلے بھیگی انگلیوں سے خلال کرلے کما فی حدیث عائشۃ فیما تقدم
فتذکر رم۔**قال المعانی الموجبۃ للغسل**۔یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ف۔یہ معانی جو بیان غسل
کے موجب بیان ہوئے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں
بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکر
ہونگے۔ذکرہ السغناقی فی النہایہ۔اور اتزاری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ غرض نہیں
کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ
تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کما فی غایۃ البیان۔وحاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں
بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت
اللہ تعالے ہے ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جس سے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالے نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس
انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونیکی
علت کی علت ہیں۔واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مبسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ
ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔اتزاری رح
نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہوجاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔اور کہا کہ اگر یوں
کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔اور ہمارے عامہ مشائخ
کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوٰۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔لہذا کافی میں کہا کہ یجب
عند منی ذی دفق الخ۔تو جنابت کو موجب قرار دیا۔اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنیوالے
ہیں موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادہ نماز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہوکر
پاک کرنے کے قابل ہو۔مع۔اور اولی یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی
الفتح۔اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ مزور ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت
موجب وہ چیز ہے جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتدا سے انتہا تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے
کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے
طہارت شرط ہے بدون اس طہارت کے نہو گی لہذا ارادہ اُسکا قائم مقام ہوا اور یہی قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوٰۃ ای اذا اردتم
القیام الی الصلوٰۃ۔میں معتبر ہے ولیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر الٰہی عزوجل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہوا صرف اتنی بات

رامادئہ نماز سے اغتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہوگئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اُس نے غسل مذکور کے ساتھ نماز نہین پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہین فاللہ تعالی اعلم - پھر معانی موجبہ دو ہین ایک جنابت جو دو سبب سے ہوتی ہی ایک انزال منی بدون دخول حشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہو - دوم حیض و نفاس - اور مین کہتا ہون کہ غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی لکھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہی - فافہم - م - بالجملہ امام مصنف رح نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا - انزال المنی علی وجہ الدفق والشہوۃ - انزال منی کا بروجہ دفق و شہوت کے یعنی کود کر شہوت کے ساتھ نزول ہو بس جنابت کے دو سبب مین سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے حرکت لگانے سے یا احتلام سے - کما فی محیط السرخسی - من الرجل والمراۃ - خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے - حالۃ النوم والیقظۃ - خواہ سوتے مین ہو یا جاگتے مین - ف - اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہی اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط لگا دی - جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلاشہوت کی صورت مین غسل واجب نہو لیکن ائمہ علماء رح نے استحسان کو لیکر غسل واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہین ہوسکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہی - سغناقی رح نے نہایہ مین کہا کہ دفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہی کیونکہ انھین نے خروج منی کے وقت دفق و شہوت کی شرط کی ہی اور امام اعظم و محمد رح کے قول پر ٹھیک نہین پڑتا کہ ان دونون نے یہ شرط نہین لگائی ہی حتی کہ دونون نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہی اگرچہ بدون دفق و شہوت نکلی ہو اور اتقانی رح نے غایۃ البیان مین جواب دیا کہ نہین بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہی کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور مین کہتا ہون کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہی ولیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہی یا نہین اسمین اختلاف ہی امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہین - جیسا کہ مابعد مین بیان فرمایا ہی اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہی لہذا تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ مین مسئلہ کو یون تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق و شہوۃ عند الانفصال - پس صریح ہی کہ یہی مذہب واصح احوط ہی - قہستانی نے نقل کیا کہ مجموع النوازل مین ہی کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہین کیونکہ اسمین مسلمانون کے واسطے آسانی ہی ولیکن در مختار مین اسکا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے عجب ہی صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت مین البتہ ہی - فلیحفظ - اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا - پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدائی مین ہی بدلیل قولہ تعالی خلق من ماء دافق - پس ضرور عورت کی منی مین بھی دفق مظہر ہی صرح بہ اخی چلپی و تبعہ القہستانی - اگرچہ محیط مین مجمل ہی اور در مختار مین زعم کیا کہ صحیح نہین باحتمال آنکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول اس زعم کو باطل کرتا ہی اسکے آگے - قولہ تعالی یخرج من بین الصلب والترائب - کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہی اور ماء دافق جو من بین الترائب ہی وہ منی عورت ہی کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جملہ صفت ایضاح ہی دونون کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہی ایک کی دافق ہی اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہی وما فی المحیط ان فیہما لا یکون دافقاً بمعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہی اسپر اقتصار نہین ہونا چاہیے فاحفظہ - پس مرجع دفق کا شہوت ہی تو اسکا وجود ثبوت دفق دونون مین ہی اگرچہ انزال بحالت دخول مین ظہور بطریق حس ہی اور بغیر دخول صرف مرد مین بطریق نظر ہی پس سبب جنابت انزال دافق بشہوت ہی خواہ خواب مین ہو یا بیداری مین خواہ مرد سے یا عورت سے - بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالی حق سے استحیاء نہین فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہی جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہان جبکہ وہ پانی دیکھے رفی سعایۃ - پس حضرت

ام سلمہ رضہ نے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہی آپ نے فرمایا کہ ہان تیرے
داہنے ہاتھ مین خاک پھر کس وجہ سے اُسکا بچہ اُسکے مشابہ ہوتا ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ بالجملہ ماء دافق ہمارے نزدیک مطلقاً
مع شہوت ہی اور یہی ایک سبب جنابت ہی اور سبب دوم جنابت کا ایلاج حشفہ ہی۔ وعند الشافعی رح خروج المنی کیف
ما کان یوجب الغسل۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
کرتا ہی۔ لقولہ علیہ السلام الماء من الماء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ ای الغسل من المنی
یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہی بوجہ آب منی نکلنے کے۔ ف۔ تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اِس
حدیث کو امام مسلم وابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء مین ماء عام ہی ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہی خواہ
مذی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اِسکے جواب مین
اول تو شہوت کی شرط ہونا ثبوت کر کے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہی بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر تناول الجنب۔ اور
ہماری دلیل اول یہ ہی کہ اللہ تعالی نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہی۔ ف۔ پس لغت مین
جسکو جنب کہتے ہون وہی مراد ہوگا۔ والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی لغت مین بطریق
شہوت کے منی نکلنا۔ یقال اجنب بضم اول وکسر نون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأۃ۔ چنانچہ جب کسی مرد
نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہین کہ اجنب الرجل۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
نکالنے کو جنابت کہتے ہین تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محمل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آیت مین جنب پر
غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہی اور جسکی منی بغیر شہوت
نکل گئی اُسکے حق مین آیت سے کوئی حکم نہین نکلتا نہ اُسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الماء من الماء
وارد ہی تو اُسمین من الماء معہود ہی بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو تمہارے نزدیک بھی مراد نہین بلکہ
خاص مراد ہی تو خاص پانی وہی جو آیت ولغت کے موافق ہی یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث مین مراد ہی۔ وفی الفتح
اور کیونکر یہ مراد نہوگا کیونکہ اکثر لوگون پر تمام عمر گذر جاتی ہی اور وے منی کو شہوت سے خالی نہین جانتے وقال ابن المنذر
حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حذیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رضہ عن المذی الخ یعنی موسی رح
نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین
نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہی اور پانی تو منی ومذی وودی ہی پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت
کرتا ہی تو اُسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہی تو اپنا ذکر ودونون انثیین دھووے اور وضوء کرے وغسل نہ کرین اور ودی بعد
پیشاب کے ہوتی ہی ذکر اور انثیین دھووے اور وضوء کرے اور غسل نہین کریگا اور رہی منی تو وہی پانی سب سے کلان ہی
جس سے شہوت ہوتی ہی اور اِسکے نکلنے مین غسل ہی۔ عبد الرزاق نے مصنف مین قتادہ وعکرمہ سے اِسکے مانند روایت
کی ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اِس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہی ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جائیگا
اقول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہی اور یہ کچھ مفید مطلب نہین ہی اور مطلب یہ کہ
منی کا خروج صرف شہوت سے ہی اور یہ ثابت نہین ہوا۔ پس جواب وہ ہی جو مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث مین
حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضوء کر مانند وضوء نماز کے اور جب تو پانی
فضخ کرے تو غسل کر۔ رواہ ابو داؤد ورواہ البخاری ومسلم مختصرا ورواہ ابن ماجۃ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رح کی روایت مین ہے واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم تکن خاذفا فلا تغتسل - یعنی جب تو منی خذف کرے
تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہو تو مت غسل کر - خذف ونضخ دونون لفظون کے سب حروف نقطہ دار ہین یعنی دفق جب اُچھل
دافق نہو تو اغتسال واجب نہین ہے پس یہ تو منصوص ہے اور الماء عام ہے اور عموم پر نہین کیونکہ مذی ودی مین بالاجماع غسل
واجب نہین ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ ماء دافق ہے یعنی بحال شہوت نازل
ہونے والا - پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق مین ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ ترمذی
رح نے روایت کیا و رواہ الطبرانی بسند حسن اور کبھی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ مین سے محی السنہ رح نے کہا
کہ یہ ابتداء اسلام مین رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی المشکوٰۃ اور تین احادیث مین صریح نسخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام مین رخصت تھی - رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجۃ - دوم جو کہ عروہ نے عائشہ
رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگون کو بھی
غسل کرنے کا حکم دیا - رواہ ابن حبان فی صحیحہ - سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول مین تو جماع بدون انزال کے واقعہ مین
انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہمکو غسل کا حکم دیا - حازمی رح نے
کہا کہ یہ حدیث حسن ہے - مع - اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض سہی تو صرف آیت سے
استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے - اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے ولیکن مذی ودی کے وجہ سے
عموم بالاجماع مراد نہین ہے تو اخص خصوص یقینی یہ ہوا کہ ماء منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے - ثم المعتبر
عند ابی حنیفۃ ومحمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ - پھر انزال بشہوت مین معتبر تو امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک
منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے - ف - پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے
اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو - وعند ابی یوسف رح ظہورہ ایضا - اور ابو یوسف رح کے نزدیک انفصال کے ساتھ
منی کا ظہور بھی بروجہ شہوت ہونا چاہیے - ف - یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے
شرط معتبر ہے - اعتبارا للخروج بالمزائلۃ - کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج وظہور کو اُسکے اپنے ٹھکانے
سے جدا ہونے پر - ف - کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہے - اذ الغسل یتعلق بہما - کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونون
پر متعلق ہے - ف - یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونون ہون حتی کہ
اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہین اور جب خارج ہو تب واجب ہے اسپر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ
دونون سے غسل متعلق ہے اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے - م -
ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب - اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک
وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے - ف - یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادات مین
احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی
گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی
تو یہان یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونون وجہ مین سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہین ہے تو ہم نے
اسکو درمیان مین پایا دو صورتون کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت
نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہین - دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت
موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے - سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہین ہے پس

اسکو یا تو اول صورت کے ساتھ لاحق کرین مگر احتیاط نہین ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاحق کرین اور اسی مین احتیاط ہے بچند وجوہ
اول یہ کہ خروج منی مین شرط شہوت کی محل اجتہاد ہے حتی کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہین
خواہ شہوت ہو یا نہو۔ اگرچہ محل اجتہاد مین صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجوح ہے ولیکن احتمال
خطا رکھا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس مین
جانب مرجوح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کرکے غسل
کر لینے مین کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہین ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس مین خطا
ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
جانب مرجوح کی قوت ہوگئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول یہی اصح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون مین ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب
ہے پس جو در مختار وغیرہ مین لکھا ہے اسکا اعتبار نہین اور اسپر فتوی دینا نہین جائز ہے مگر بسبب ضرورت کیونکہ حرج و ضرورت کی
صورتین مستثنی ہوتی ہین کما صرح بہ فی الظہیریہ وغیرہا رحم۔ اور ینابیع مین فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے مین
اس صورت مین عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہان مہمان ہے اس سے حیا کرتا ہے یا
وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل مین میری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کذا
فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ مین مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن ذکر کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو
تینون امامون کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج مین نہوا حتی کہ اسنے وضو
کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہین کریگا اسی طرح اگر نماز مین احتلام ہوا مگر انزال
نہوا یہانتک کہ اسنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہین مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز مین احتلام یون کہ مثلاً سجدہ
مین یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہین ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری مین
قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر لائق ہے کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح و محمد رح ہو کیونکہ ظاہر اسکون شہوت
کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت مین وجوب غسل نہین ہے
م۔ وجہ قول اعظم و محمد رح یہ ہے کہ جنابت تقاضائے شہوت بانزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی
تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہین ہوتا
تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین مین واجب اور یہ
دو وجہ مین اقوی پر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمین اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے فتامل فیہ۔ م۔ پھر امام ابو یوسف
کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہین۔ ازانجملہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے زائل ہوئی یا ہتھیلی سے
ترکیب لگائی یا جورو سے سوائے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا اگر چونک کر اسنے اپنے ذکر کا سرا پکڑ لیا یہانتک کہ اسکی شہوت
ٹھنڈی ہوگئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونون کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
نہین واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ازانجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی پھر اس سے
بلا شہوت منی نکلی تو دونون کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہین ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ
نہین کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہین

کریگا- الفتح - اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اُس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہی کما فی المبسوط والسیر الکبیر
ع- وکذا فی التبیین- فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ پیشاب کر چکا پھر اُس سے منی نکلی اگر اِسکا ناتزہ تندی مین نہو تو اُسپر غسل نہین اور
اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہی- الفتح- اور یہی خلاصہ مین ہی قال ابن الہمام اور محمل اِسکا یہ ہی کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ
شہوت تھی اور اِسی شہوت سے وہ منی نکلی ہی بدلیل آنکہ تجنیس مین کہا کہ اِسوجہ سے غسل واجب ہی کہ خروج وانفصال بذفق
وشہوت پایا گیا- الفتح- فعلی ہذا یہ غسل بالاتفاق واجب ہی- م- قال الکمال رح اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب
مین شک ہو تو غسل واجب نہو گا اور امام اعظم ومحمد رح کے نزدیک احتیاطاً واجب ہو گا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود
موجب ہی- پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہین اور شک کیا کہ مذی ہی یا
منی ہی تو دونون کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہین کیونکہ وجود موجب مین شک ہی اور اگر
دونون کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی وہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور
اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہی یون ہی احتلام یاد نہو تو یہی ہونا چاہیے ہان اگر تیقن ہو کہ مذی ہی تو بالاتفاق
واجب نہین ہی- قال الکمال- ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہین ہی- اور اِسمین قول امام ابو یوسف کا ازراہ
قیاس کے قوی ہی اور اِسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہی اور قول امام اعظم ومحمد کا ازراہ احتیاط قوی ہی تجنیس
مین کہا کہ اسلیے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہی تو یہ تری اِسی پر محمول ہو گی- الفتح- یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہی تو احتلام یاد نہ رہا
پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہین ہی یہ محل تامل ہی
اِسواسطے کہ منی رقیق ہو جانے مین بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہی تو مراد تیقن سے جزم خاطر بغلبہ ظن ہی نہ حقیقت یقین اِسیواسطے
بلفظ یقین نہین بلکہ تیقن ہی یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہی تو یہی
مدار ہو گا- واللہ اعلم- اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہی غسل نہین ہی
المحیط- اور قنیہ مین ہی کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہی پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہی اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر
کی ہی اُسپر غسل نہین ہی- ع- اقول حدیث مین ہی کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہی اور عورت کی زرد تپلی ہوتی ہی دونون
مین سے جو منی اوپر ہو جاتی ہی اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہی- کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ- اور فقہاء نے گاڑھی وتپلی کا بیان اسواسطے
نہ کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقاء نہین رہا ہی اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو کھجلی کی بو اور خشک ہو جاوے تو انڈے کی بو آجاتی ہی
م- اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہی تو اُسکی منی یا مذی ہونے مین خواہ
شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہی اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہی تو اُسپر غسل نہین ہی- المحیط- یہ آسان ہی اور اِسی کو لیا
جاوے کیونکہ گرم ملکون مین اکثر پسینے سے تری ہوتی ہی پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہی اُسپر
غسل واجب ہو گا- م- اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہین ہی اگر تیقن ہو کہ ودی ہی تو اُسپر غسل نہین اور اگر تیقن ہو کہ
منی ہی تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی ہی تو غسل نہین اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہی یا منی ہی تو امام ابو یوسف نے کہا کہ
غسل واجب نہین جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم وامام محمد رح نے کہا کہ غسل واجب ہی- یون ہی شیخ الاسلام
نے ذکر کیا- امام ابو علی نسفی رح نے کہا کہ نوادر ہشام مین امام محمد رح سے روایت ہی کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے ناتزہ پر تری پائی
اور احتلام یاد نہین پس اگر خواب مین جانے سے پہلے اُسکا ناتزہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہین مگر جبکہ وہ یقین کر لے کہ یہ منی ہی
اور اگر سو جانے سے پہلے اُسکا ناتزہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہی- شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت
واقع ہوتا ہی اور لوگ اِس سے غافل ہین تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہی- المحیط- وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تری ابتک نہ رہتی مگر آنکہ بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب مین احتلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہو ولیکن یہ ختار مین احتلام یاد ہونے کی صورت مین جواہر الفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروٹ سے سویا ہو تو اُسپر غسل واجب ہو اور لوگ اِس سے غافل ہین انتہی ولیکن حق یہ کہ کروٹ و بے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہو اور عینی رح نے مصرح کہا کہ بخلاف النائم ولو مضطجعاً انتہی اور عالمگیریہ مین ہو کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتین اور جب کہ وہ کروٹ سے سویا ہو برابر ہین کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہو۔ فاحفظہ مع۔ اور اگر جاگا اور اُسکو احتلام و لذت انزال یاد ہو مگر اُسنے تری نہ پائی تو اُسپر غسل نہین ہو۔ اور ظاہر الروایۃ مین عورت کا بھی اِسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ عورت کے واسطے اُسکی منی کا اُسکے فرج خارج تک نکلنا اُسپر غسل واجب ہونے کی شرط نہی اور اِسی پر فتوی ہو معراج الدرایہ۔ مین کہتا ہون کہ یہ اُسوقت ہونا چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی نہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہوجاوے مثلاً بدون جماع کے اُسکی فرج مین باہر سے منی پڑ گئی وحاملہ ہوگئی تو اُسپر غسل اُسی وقت سے واجب ہوگا جب سے منی پڑی ہو م۔ احتلام مین عورت مثل مرد کے ہو یعنی ظاہر الروایۃ مین اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہو کہ اگر عورت کو یاد احتلام و انزال ہو مگر وہ منزل نہین ہوئی ہو تو اُسپر غسل واجب ہو۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اُسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اُسپر غسل واجب ورنہ نہین ع م۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا ہو یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اُسمین وجوب غسل اُسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا کہ جسمین پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب مین وہ دیکھا جو مرد دیکھتا ہو تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے لیکن حدیث اول مین زیادہ صراحت ملتی ہو کہ وجوب غسل اُسوقت ہو کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم مین بھی یہ معنی ہوسکتے ہین کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام ومنی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہوگئی اور متفق کرنا واجب ہو کیونکہ غالب یہی ہو کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہان یہ کہ اتفاق دونون روایتون مین اِس بات پر ہو کہ وجوب غسل عورت پر متعلق اُسکے احتلام مین منی کے وجود پر ہو اور جو عالم کہ عورت پر احتلام مین وجوب غسل کا قائل ہو اِسی بنا پر واجب کہتا ہو کہ احتلام مین اُسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اُسکو آنکھون سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس مین اُسکی تعلیل یون بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اُس سے کچھ پانی نہین نکلا اگر اُسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اُسپر غسل واجب ہو ورنہ واجب نہین ہو کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہین ہوتا ہو وہ تو اُسکے سینہ سے اُترتا ہو۔ انتہی کلام پس اِس توجیہ سے تیری سمجھ مین آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اُس سے کچھ پانی نہین نکلا۔ تو اُس سے مراد یہ تھی کہ اُسنے آنکھون نہین دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اوجہ یہ کہ اُسپر غسل واجب ہو اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہوجائیگا کہ عورت کو خواب مین مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتون پر ہوگا ایک یہ کہ اُسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔ لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونون صورتون کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے جواب مین عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم ہو کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہین ہو کیونکہ مثلاً اُس عورت نے انزال کا تحقق کیا اِسطرح کہ بفور احتلام وہ جاگ پڑی اور اُسنے ہاتھون سے تری کو محسوس کر لیا پھر سوگئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک ہوگئی تو اُسکو آنکھون سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اُسپر غسل واجب نہین کیونکہ اُسنے آنکھون کچھ نہین دیکھا تو اُسکا قول نہین سنا جائیگا حالانکہ آنکھون دیکھنا تو درحقیقت یہان نہین ہو بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی مین ہو اور اِس معنی مین اُسکا

استعمال حقیقت ہے۔ انتہی کلامہ علی ما فی الفتح - الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہے تو اوجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہے
اگرچہ منی اسکی خارج فرج تک نہ آئی ہو ولیکن ظاہر الروایہ مین یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتوی احتیاطاً روایت نوادر پر یعنی وجوب
غسل پر دیا جاوے۔ اور محیط مین ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اُسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اُسپر غسل واجب ہے کیونکہ اُسکی
فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تطہیر واجب پس اُسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اُسکے ختنہ
کی کھال مین آگئی باہر نہ نکلی تو اُسپر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہوا تو عورت پر غسل نہین کیونکہ اُسکا پانی مثل مرد کے کود کر نکلنے والا
نہین ہوتا ہے ع۔ پس یہ مؤید اُسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم - م - مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اُسنے ران یا کپڑے
پر مذی پائی تو بالاتفاق اُسپر غسل نہین اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اُسکا حکم
مثل خواب کے نہین ہے۔ المحیط والتجنیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اُسپر غسل ہے
ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند مین و غشی و نشہ مین یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونون مین یہ سبب
معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یاد مگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہین - مف - اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہے
جورو کہتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جورو کی ہے تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونون پر غسل واجب ہوگا - الظہیریہ - قیاس یہ کہ کسی پر نہین
اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اُسکی اقتدا کرے ع - اور یہ اُسوقت کہ دونون مین سے کسی کو یاد نہ آوے اور
نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونون اختلاف کرین - الفتح - اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہے تو عورت کی اور اگر سپید ہے تو
مرد کی ہے ع - اگر اُسکو مسجد مین احتلام ہوا اور اُسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم
کرکے نکلے اور اگر اُسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع - اقول اس سے
معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہین کر سکتا یا اُسکو ضرر کرتا ہے تو تیمم کر لے م - واضح
ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا ذکر یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے پر
مبنی ہین - رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شامل ہے کہ بشہوت و قوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس
دیا خواہ برغبت و اختیار ہو یا زبردستی و اجبار ہو - امام مصنف نے فرمایا - **والتقاء الختانین** - اور باہم ملنا دونون ختان کا
ف - ختان جہان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے - ختنہ مرد کے حق مین سنت اور عورت کے لیے کرامت ہے مگر مرد پر جبر کیا جاوے
سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہین ہے - الفتح - اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین
اُنسے قتال کریگا - ہ - مراد التقاء الختانین سے دونون کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاوین - اور جب مرد کا حشفہ فرج مین غائب
ہوا تو التقاء ہو گیا - مع - پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ **من غیر انزال** - بغیر انزال کے ہو - ف - یعنی اگرچہ انزال بھی
نہو - **لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل** - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ملین دونون ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپاری تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہو - ف -
اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ مین ہے - الفتح - اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری
اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا - ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و
مس الختان الختان فقد وجب الغسل - فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چارون شعبہ کے درمیان اور
ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت مین زیادہ کیا اگرچہ اُسکو انزال نہوا ہو - رواہ البخاری
ومسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رضہ سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح - بالجملہ التقاء ختانین کی دلیل اصلی تو
یہ صریح نص ہے اور نیز قیاس بھی - **لانہ سبب للانزال ونفسہ تتغیب عن بصرہ** - کیونکہ یہ التقاء سبب انزال ہے اور

اسکا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہی۔ ف۔ پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہین ہی مگر حس سے محسوس ہونا ممکن ہی۔ **وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ**۔ وکبھی انزال اس شخص پر خود مخفی ہوجاتا ہی بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے التقای ختانین بمقام انزال کے۔ ف۔ یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہی لیکن دخول آلہ کی صورت مین انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر فرج کے چھپا ہوا ہی خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دُبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہی پھر اور طرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے مخفی ہوجاتا ہی حالانکہ انزال ہوتا ہی لہذا اسی التقاے ختانین کو انزال کا قائم مقام کرکے حکم دیا گیا کہ جب التقاے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہی جیسے اول قسم مین انزال بشہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہی جیسے التقاے ختانین مظنہ انزال ہی۔ پھر اصل منصوص تو التقاے ختانین ہی۔ **وکذا الایلاج فی الدبر**۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر کا ہی۔ ف۔ یعنی اگر سواے فرج کے مقام مقعد مین داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اُسکا بھی ہی کہ غسل واجب ہوگا۔ **لکمال السببیۃ** کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہی۔ ف۔ حتی کہ بہت سے فاسق تو اطت کرنے والے فرج مین شہوت پوری کرنے سے بچانہ کے مقام مین شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہین تو ظاہر ہی کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہی تو اسمین بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہی۔ واضح ہو کہ التقاے ختانین سے حقیقت مراد نہین حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہو تو بھی یہی حکم ہی چنانچہ عینی رح نے ابن قدامہ رح کے مغنی سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہی خواہ مرد و عورت دونون کا ختنہ ہوا ہو یا نہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہوجاوے اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہی۔ انتہی۔ جب معلوم ہوا کہ التقاے ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج مین غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر مین غائب ہو دونون التقاے ختانین کے تحت مین داخل ہین پس دبر مین حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد مین وطی کرنے والے پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے لواطت کی گئی اسمین شہوت نہین لیکن فرمایا۔ **ویجب علی المفعول بہ احتیاطا** اور مفعول بہ پر از راہ احتیاط واجب ہی۔ ف۔ یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت اسبہ والے دلیل مین کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہی تو سواے ابون کے باقیون مین مظنہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا ام۔ **بخلاف البہیمۃ وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ**۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سواے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنیکے کہ انہین بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہین ہی کیونکہ یہان پوری سببیت نہین بلکہ ناقصہ ہی۔ ف۔ اسی طرح مردہ عورت سے وطی مین اگرچہ التقاے ختانین ہی ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے متنفر پس سببیت انقص ہی تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہوگا اگرچہ نام کو التقاے ختانین ہی۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یون بہتر ہی کہ آدمی زندہ قابل شہوت کے اگلی فرج مین یا دبر مین چھپ جانا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول بہ دونون پر غسل واجب کرتا ہی ع۔ یہی صحیح ہی۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر مین سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ السراج۔ اگر ذکر مین سے صرف قدر حشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہی۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ مین اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ مین کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہین کیا جاتا ہی بدون انزال کے موجب غسل نہین ہی۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج مین داخل کرنا ممکن ہو بدون اسکے کہ اُسکا پیروہ چھ بچانہ و فرج کے درمیان ہی پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہی یہی صحیح ہی۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے سواے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم مین پہونچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہی یا ثیبہ ہی تو اُسپر غسل نہین کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر ہونا کچھ نہین پایا گیا ہی لیکن اگر وہ حاملہ ہوجاوے تو اُسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہوگیا۔ قاضیخان۔ المحیط

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اُسپر غسل اُسوقت سے واجب ہوگا جب سے اُس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہے حتی کہ اسی
سے اُسپر نمازون کی قضاء واجب ہوگی - الملتقط والعینی - اور حلبی رح نے اعتراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول مفتی
بہ شرط ہے کما فی الدر المختار - اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے تیقن انزال کے ہے اور یہان انزال متیقن ہوگیا کما حققہ الکمال فی الفتح
وقد مر - م - ایک عورت کہتی ہے کہ مجھپر جن ہے وہ مجھسے وصال کرتا ہے اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع مین ملتا ہے
تو اُسپر غسل نہین ہے محیط السرخسی - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اُسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل واجب
ہوگا گویا احتلام ہے - کما فی الفتح - دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہین ہے
ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر - اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پہ دونون پر غسل واجب ہے المحیط - اگر ذکر پر کپڑا
لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہوا فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہے - السراج الوہاج - اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد مین
مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا - ت و - جب تک انزال نہو - ع - بالجملہ جبکہ انزال
و ایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہوچکا تو امام مصنف رح نے فرمایا - **والحیض** - اور حیض موجب غسل ہے - ف - یعنی معانی
موجبہ مین سے حیض ہے - نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا - اتراری رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا
جبکہ حیض ختم ہو - مع - اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو - مف - تاج الشریعہ نے
اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض یعنی معانی موجبہ مین سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج
ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن ادائے غسل کی شرط یہ ہے کہ خون مذکور بند ہوجاوے - اس شرح
کلام پر کوئی اعتراض نہین اور نہایت خوب ہے مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
لقولہ تعالی حتی یطہرن بالتشدید - بدلیل قولہ تعالی یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہوجاوین - ف - صیغہ یطہرن بتشدید
طاء و ہاء قرارت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہوگئی ولیکن اللہ تعالی نے خوب پاک ہونے تک مرد کو
اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے
حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہین رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا - اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن
بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے یعنی پاک ہوجاوین - جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ دو آیۃ
کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اسطرح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو
اُس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہوکر پاک ہوگئین اور جب
دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس تھے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ خون
نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہین بدلیل قرأت یطہرن بتشدید کے - **وکذا النفاس بالاجماع**
اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے - ف - اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہین ہے اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہما
نے نقل کیا ہے - ع - الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا
درمیان مین بند ہو غسل کرے - م - اور خون حیض و نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہونچے تو غسل واجب ہوجاتا ہے اور اگر
فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہین یعنی حیض نہوگا - التبیین - اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا …
… ہے یا نہین تو اصح یہ کہ غسل واجب ہے الظہیریہ - واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انہین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

غسل حیض وغسل نفاس ہین اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے المحیط السرخسی یعنی زندہ مسلمانون پر مردہ مسلم کا غسل دینا واجب ہے
ت۔ یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار
ہونگے۔ مف د۔ کافر جب جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایہ مین اسپر غسل واجب ہے سچ زاہدی۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اسپر غسل نہین۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض مین مسلمان ہوئی پھر طاہرہ
ہوئی تو اسپر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باحتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہین تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل محتلم پر نہین واجب ہے۔ یہ سب چار صورتین ہوئین قاضیخان رح نے کہا کہ احوط یہ
کہ سب صورتون مین غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی اصح ہے الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
کرنا اور جنب وحیض ونفاس والے پر غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہین ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہین ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز وسجدہ تلاوت وقرآن چھونا وغیرہ المحیط السرخسی۔ جنب نے اگر غسل
کرنے مین وقت نماز تک تاخیر کی تو گنہگار نہوگا۔ المحیط۔ **وسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعۃ**۔ اور سنت کردیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ **والعیدین**۔ اور غسل واسطے دونون
عید یعنی عید الفطر وعید الاضحی کے۔ **وعرفۃ والاحرام**۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ **صاحب الکتاب
نص علی السنیۃ**۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلون کی سنت ہونے پر تنصیص وتصریح کردی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رح کی ہے لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہین۔ اور سنت ہونا محیط وخلاصہ ووقایہ مین بھی منصوص ہے
وقیل ہذہ الاربعۃ مستحبۃ۔ اور کہا گیا کہ یہ چارون غسل مستحب ہین۔ ف یہی قول اظہر ہے الفتح۔ **وسمی محمد رح الغسل
فی یوم الجمعۃ حسنا فی الاصل**۔ اور امام محمد رح نے اصل مین یعنی مبسوط مین جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی
امام محمد کا کلام مبسوط مین محتمل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما مین کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت ومستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھون نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام محتمل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تامل۔ **وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من
اتی الجمعۃ فلیغتسل**۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ مین آوے وہ
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبخاری ومسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ورواہ البزار والطحاوی
نحوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب مین ہوگا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استذکار مین لکھا کہ مین نہین جانتا کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سواے ظاہریہ کے کہ وے البتہ واجب
کہتے ہین اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہا کہ وہ سنت ونیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث مین تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہین ہے کہ جو حدیث مین ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشہب نے روایت کی کہ
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہین ہے۔ مع۔ **ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن
اغتسل فہو افضل**۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کرلیا تو فبہا وخوب ہے اور جس نے
غسل کرلیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی وابوداؤد وترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ رضہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونون متعارض ہین

تو توفیق دیجاوے یا ناسخ منسوخ مانا جاوے - و بهذا یحمل ما رواه علی الاستحباب - اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اس
حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے - ف - یعنی اسمین فلیغتسل صیغۂ امر ہی اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہی مگر جب کوئی دلیل
ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہین ہی تو یہان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہی واجب نہین ہی -
حدیث عائشہ رض سے ثابت ہی کہ لوگ پسینے و گرد و غبار مین دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے
اس روز کے لیے خوب طہارت کر لیتے - رواہ مسلم - اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا - اور جن احادیث مین
وجوب کی تصریح ہی تو مراد لغوی معنی ہین یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہین کہ اگر نہ کرے تو اسپر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا
ضرور چاہیے - او علی النسخ - یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلا ہی منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے - ف - یعنی حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رض کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونون مین تعارض ہی بشرطیکہ حدیث خدری رض سے
وجوب کہا جاوے - اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہی یا مستحب ہی تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آنکہ حدیث
مین امر ندب یا بیان افضل ہی اور یہ صرف استحباب کو مفید ہی کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہو گی لیکن حدیث بخاری مین حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رض کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہی کہ استحباب موکد بلکہ مواظبت صحابہ
رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہی - م - ثم هذا الغسل للصلوۃ عند ابی یوسف رح و هو الصحیح - پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل
جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہی اور یہی صحیح ہی - ف - یعنی روز جمعہ کے لیے نہین ہی - لزیادۃ فضیلتها علی الوقت و اختصاص
الطهارۃ بها - اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہی وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہی
ف - پس حدیث مین جو جمعہ مین آنے کا ذکر ہی مراد اس سے نماز جمعہ مین آنا اور یہ اظہر ہی - و فیه خلاف الحسن - اور اسمین
حسن بن زیاد کا اختلاف ہی - ف - حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہین - کافی مین ہی کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو
کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک
نہ پائی - الفتح - کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا - م - اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث
ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی - الزاہدی - اور صلوۃ جلالی مین ہی کہ
جمعرات کو نہانے مین سنت ادا ہوئی کیونکہ بدبو دور ہوئی ع - و العیدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیهما الاجتماع فیستحب
الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحة - اور دونون عید بمنزلہ جمعہ کے ہین کیونکہ ان دونون مین بھی لوگون کا اجتماع
ہوتا ہی پس غسل کر لینا مستحب ہی تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہونچنا دفع ہو - ف - پس عیدین کا غسل واسطے
نماز عیدین کے ہی - یہی صحیح - د - اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہین معتبر ہی - ق - اور اگر عید و جمعہ و جنابت
ایک روز جمع ہو جاوین تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہی - ف - ع - و اما فی عرفۃ و الاحرام فسنبینه
فی المناسک ان شاء اللہ تعالی - رہا غسل عرفہ و احرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک مین انشاء اللہ تعالے
بیان کرینگے - ولیس فی المذی و الودی غسل و فیهما الوضوء - مذی و ودی مین غسل نہین اور ان دونون کے
نکلنے مین وضو واجب ہی - لقوله علیه السلام کل فحل یمذی و فیه الوضوء - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
سے ثابت ہی کہ ہر نر مذی لاتا ہی اور اسکے نکلنے مین وضو ہی - ف - یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا ہی حدیث عبد اللہ
بن سعد و معقل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہی پس حدیث عبد اللہ بن سعد رض مین ہی کہ کل فحل یمذی فتغسل
من ذلک فرجک و انثییک و توضأ وضوءک للصلوۃ - یعنی ہر نر مذی لاتا ہی یعنی مذی نکل آتی ہی بوجہ شہوت کے پس
تو اس سے اپنے آلہ و انثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر - رواہ احمد و ابو داؤد - حدیث معقل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مذی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا
کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہے اور ہر ایک نرمذی لاتا ہے اُسکو پانی سے
دھو ڈال اور وضو کر وتاز پڑھ ۔ رواہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ مین مذی سے شدت پاتا اور مین نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے مین حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھین تو مین نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے
تو فرمایا کہ کل فحل یمذی فیغسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء ۔ رواہ الطحاوی واسحق بن راہویہ
اور اصل اسکی صحیحین مین ہے ۔ والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ ۔ اور ودی
گاڑھا ہوتا ہے پیشاب مین سے جو نکلنے مین رقیق سے پیچھے آتا ہے پس اُسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا ۔ ف جیسے پیشاب
سے وضو ہے ویسے ہی ودی سے وضو ہے ۔ والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر ۔ اور منی گاڑھی سپید ہے اُسکے نکلنے سے
ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہے ۔ والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ ۔ اور مذی پتلی زردی
سپیدی مارتی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہے ۔ والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا
اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے مروی ہے ۔ ف ۔ عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رضہ سے ثابت نہین بلکہ عکرمہ
و قتادہ سے مروی ہے اقول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رح کے موسی بن عبد ربہ عن امہ عن عائشہ رضہ اسی تفسیر کو روایت
کیا جیسا کہ فتح القدیر مین ہے ۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ وہی وضو لازم
رہیگا ۔ متعلقات ۔ کافر جب جنب ہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہے ۔ ف ع ۔ مستحب اغتسالات مین سے غسل
واسطے مکہ مین داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اُسکے واسطے جو میت کو
نہلاوے اور جس صورت مین ہمارے نزدیک غسل لازم نہین مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جانے
کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو ۔ ف ۔ اور جسپر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب
ہے ۔ د ۔ اور دسوین ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی مین داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو ۔ ت ۔ اور اُس طفل کے لیے جو سن
بلوغ کو پہونچے چنانچہ نہایۃ البیان مین مصرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے ۔ ف ع ۔ نماز کسوف و خسوف و استسقاء
اور جسمین اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے ۔ اگرچہ فقہاء نے ذکر نہین کیا ع ۔ مسلمان کو اختیار نہین کہ اپنی نصرانیہ
جورو پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہین ہے ولیکن اُسکو گرجا گھر مین جانے سے روک سکتا ہے ع ۔ اور
ظاہر الروایہ مین مذکور ہے کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد گھٹ جاوے اور صاع سے
غسل کرے ۔ اقول حدیث مین چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضو کا تجویز کیا ہے واللہ اعلم م
اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضو دونون کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے ۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر
مقدار کفایت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہین ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ
کی ضرورت پڑے بڑھا لے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے المحیط للسرخسی ۔ اور اسی طرح وضو مین اگر
ایک مد سے کم مین بھرپور وضو ہو جاوے تو جائز ہے شرح الطحاوی ۔ وضو مین ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجا کی حاجت
نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجا کی حاجت نہو
تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدار نہین ہے کیونکہ لوگون کے طبائع مختلف ہین شرح المبسوط اور مضائقہ
نہین ہے کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاوین المحیط ۔ حدیث صحیح مین حضرت ام المومنین صدیقہ سے کہ مین اور رسول اللہ صلعم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے - پس یہی اصح ہے م - اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے وطی کرکے سو رہے پھر غسل سے پہلے دوبارہ وطی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونون ہاتھ دھوکر کلی کرلے السراج - عورت کے غسل کرنے و وضو کرنے کے پانی کے دام شوہر کے ذمہ ہین اگرچہ عورت تونگر ہو کمافی الفتح - کیونکہ اُسکو اس سے چارہ نہیں ہے تو پینے کے پانی کے مثل ہوا تو حمام کی اجرت اُسکے شوہر پر ہوگی - اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے نہو بلکہ پراگندگی دور کرنے و تحصیل زینت کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ شوہر پر لازم نہیں ہے الدر المختار - مین کہتا ہون کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمافی البحر الرائق حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اِسکے خلاف ہے ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح مین اپنے ذمہ لازم کرلیا معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہیں ہے م - اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان مین جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہین جائز ہے - ف - لفظ جائز توضیح و حلال وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اُس سے غسل بھی جائز ہے - الطہارۃ من الاحداث جائزۃ بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار - طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیون کے پانی اور چشمون اور آبار کے و سمندرون کے پانیون کے ساتھ - ف - یعنی اُن پانیون کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے - احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کبھی اکبر کو حدث واغلظ کے نام سے بولتے ہین چنانچہ زیادات مین ہے کہ جب دو حدث جمع ہون تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہے - لیکن مصنف رحمہ اللہ نے دو حدث نہین کہا بلکہ احداث جمع کردیا بوجہ اِسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے مین یا کسی جگہ جمع کرلے بشرطیکہ پاک چیز مین جمع کرے خواہ وادیون کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑون کے درمیان ہو تو اُسمین مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہوجاتا ہے خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہوجاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہین ہوتا - خواہ آب آبار سے - یہ جمع بیر کی ہے کنوان - خواہ کھودا ہوا ہو یا جیسے تالاب ہوتے ہین جنمین جمع ہوجاتا ہے - خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی - اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہین جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہین لیکن جب خالی بحر کہین تو وہی شور سمندر ہے - واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیون کے اصل مین ایک ہین لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے - اور حاصل یہ کہ ان پانیون سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے اُنمین سے متغیر ہوجاتے ہین تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہین رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع مین متغیر نہین ہوتا یون ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہے کہ دہ در دہ ہے تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہے تو اُسکی نجاسات کی ایک فصل علٰحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیون کا پانی و تالاب ہین اور آب باران پاک ہے ولیکن جب کسی جگہ مین جمع ہو یا ناپاک پر گرے و اُسکی چھینٹین آوین تو اُسکے واسطے احکام خاص ہین پس ظاہر ہوا کہ یہان اسی قدر مطلوب ہے کہ جتنے احداث اوپر بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہین - لقولہ تعالی وانزلنا من السماء ماء طہورا - بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور - ف - سماء ایک تو یہ جرم ہے

جو دنیا پر چھت ہے اور سماء بمعنی بادل وبمعنی بلندی بھی آیا ہے اور دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمان جسم سے پانی اُتارا گیا ہے کچھ
یہ نہین کہ جو مینہ برستا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت مین آسمان سے پانی کو اس زمین پر پہاڑون ودریاؤن مین ودیعت کردیا اور
دریا جاری کردیے جو میٹھے ہین وخوشگوار ہین بخلاف سمندر کے جو کھاری وبدمزہ ہے مگر یہان یہ بھی معنی ہوسکتے ہین کہ ہم نے بادل
سے مینہ اُتارا جو طہور ہے۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک ہے اب سوائے ماء السماء کے جو مذکور ہین مع
برف واولے وپالے وشبنم کے تو اُنکے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا وسمندر وغیرہ سب کی اصل ماء السماء ہے بدلیل
قولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فسلکہ ینابیع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اُتارا سو اسکو چشمہ ودریاؤن
مین رواں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ چشمہ ودریاؤن وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔ الحاصل یہان مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہے کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی متواتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور طبقۂ اصحاب رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ
ومابعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہین تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے مین دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہین ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہین یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہین بدلیل قولہ تعالیٰ
انزلنا من السماء ماء طہورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہین کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہین پس ان سب سے وضو جائز ہے
وقولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اُسکے رنگ ومزہ وبو کو۔ ف۔ پانی مین خود بو نہین تو جب خراب بدبو آوے
تو بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اسواسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہین رہتا ہے تو حدیث دونون باتون
کی قیمت ہے۔ لیکن حدیث مین کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی اسقدر تو ثقہ راویون سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونہ الخ مین کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن مین رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور
لا ینجسہ شئی الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد مین رشدین مذکور مین کلام ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہین ہے
اور دوسرے راویون کے طریق سے بھی روایت ہوئی ولیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہین ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضو کرین اور یہ بیر بضاعہ ایک کنوان تھا یعنی تالاب کی طرح
جسمین کو ڈالے جاتے حیض کے لتے اور کتون کے گوشت وگندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لا ینجسہ شئی۔ پانی طہور ہے اُسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد وشافعی ودارقطنی وحاکم وبیہقی وچارون اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد ویحیی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ مین کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ مین سے مصنف مہذب
ورویانی نے کہا کہ شارع نے مزہ وبو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے ولیکن یہ دونون واقف نہین ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہے کہ پانی طہور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کردیا جاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہے اور اس سے معلوم
ہوگیا کہ جب اس امر پر اجماع ہے کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور مین ظاہر معنی مراد
نہین ہین یعنی پانی طہور ہے کبھی نجس نہین ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی مین تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہین کہا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کٹورا پانی مین اسی قدر سا آدمی کا پائخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہوجائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء
طہور لا ینجسہ شئی۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہین کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہین ہوتا اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا

قولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ - ف - ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر مین سوار ہوکر چلتے ہین اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لیجاتے ہین اگر ہم اس سے وضو کرین تو پیاسے رہتے ہین تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کرین تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ - اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا - رواہ الاربعۃ و ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورواہ مالک والشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصححہ البخاری وابن المنذر والبغوی اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی وانس وابن عباس وعبد اللہ بن عمرو اور فراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع - واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیون سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی ہین ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہین ہوئی بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابوحنیفہ واصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت مین وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہین کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقولہ تعالی وینزل من السماء ماء لیطہرکم بہ - یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی تاکہ تم کو اس سے پاک کرے - اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع مین جسکو طہور کہا گیا تو باجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے ف خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور بمعنی خود بہت پاک حتی کہ انھون نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا اسلئے کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اُس سے وضو جائز ہوتا - سراج - جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا زوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہین باوجود اسکے جب نام پانی کا متغیر نہو تو جائز ہے - م - ازہری نے کہا کہ طہور لغت مین بمعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے خواہ مینہ کے طور پر اب نازل ہو یا ابتداء خلقت زمین مین نازل کر کے پہاڑون و دریاؤن و سمندرون مین رکھا گیا جس سے کنوئین و چشمہ وغیرہ بھی ہین پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسلئے کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی - حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تلخیص تخریج زیلعی مین پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہین ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی مین غلیظ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہین ہے پس استثناء ہے کہ سوائے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ و رنگ و بو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت مین یہ استثناء آیا ہے الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ - یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہین جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابوحاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے و محققین کے نزدیک حجت ہے اور سوم یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سوائے متغیر کے اور دوسری حدیث البحر مین بھی پانی طہور مذکور ہے - اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیون کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رح نے جواب دیا کہ ومطلق الاسم یطلق علی ہذہ المیاہ - اور خالی پانی کا نام بدون کسی قید کے انھین پانیون پر بولا جاتا ہے - ف - یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہین اور چونکہ آیت و حدیث مذکور مین خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہین تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیون کو شامل ہے عینی رح نے کہا کہ مطلق سے یہان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو - المداد رح نے کہا کہ اب جامد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا - اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے سے مفہوم ہوتا ہے - المسئلہ - ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر - اور طہارت وضو نہین جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے - لانہ لیس بماء مطلق - اس سبب سے نہین جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہین ہے

ف- یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے اور شرع نے اس طہارت کا حکم ماء سے دیا ہے۔ والحکم عند فقدہ منقول
الی التیمم- اور پانی نہ پانے کی صورت میں حکم نقل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف- چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الآیہ
یعنی پھر تمنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو الخ- اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں ولیکن تم اسکو حکمی نجاست وضوء
غسل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملاؤ جیسے حقیقی نجاست پیخانہ پیشاب دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم
میں ملا لیا چنانچہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ
نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی وحقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر
المنصوص علیہ- اور وظیفہ ان اعضاء وضوء وطہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
کی طرف حکم متعدی نہ ہوگا۔ ف- یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے
طور پر ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا
علاوہ وضوء کے واجب ہے تو وضوء کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم
نجاست کا ہے اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوئے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین
کی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اسکے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ- اما الماء الذی یقطر
من الکرم فیجوز التوضی بہ- رہا وہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اس سے وضوء حاصل کرنا جائز ہے۔ لانہ
ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار- کیونکہ یہ
پانی ہے جو کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرف خود اشارہ ہے
کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف- یعنی لا یجوز بما اعتصر من الشجر الخ میں یوں نہیں کہا کہ لا یجوز بما انعصر یا بما خرج
یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بما اعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو- چونکہ فقہ میں مفہوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود
ٹپک آوے اس سے وضوء جائز ہے- واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ ومستصفی میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا- ولیکن فتاوی
قاضیخان میں ہے کہ ولا یجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج- یعنی نہیں جائز ہے وضوء کرنا ایسے
پانی سے جو ایام بہار میں تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہو گیا ہے ع- اور یہی کافی ومحیط میں ہے اور یہی اوجہ
البحر والنہر اور یہی احوط ہے- شرح المنیۃ للحلبی- یہی اظہر ہے- الدر نقلا- مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا
جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح واللہ اعلم یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ
میں نہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہاں اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف
وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اسکو
لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ ووقایہ دونوں متن ہیں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ
مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ
کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں ہے پکایا
جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپک
نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجما- اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اسمیں کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے
ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمیں کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا ہے واللہ تعالی اعلم- تربوز وخربزہ میں سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے سا

ہو تو اُس سے جواز نہوگا۔ م۔ **المسئلة ولا یجوز بماء غلب علیه غیره**۔ اور نہین جائز ہی وضوء ایسے پانی کے ساتھ جسپر پانی کے
سوا دوسری پاک چیز غالب ہوگئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی مین ملانے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود
نہین ہی تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ **فاخرجه عن طبع الماء**۔ پس اُسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا۔ ف۔
یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ع۔ **كالاشربة**۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ۔ **والخل**۔ اور جیسے سرکہ۔ **وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج**۔ اور جیسے گلاب
و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضوء نہین جائز ہی۔ **لانه لا یسمی ماء مطلقا**۔ اسوجہ سے کہ
انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین۔ ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اُسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا
والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ۔ اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہی کہ پانی مین باقلا ریکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہوگیا
ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضوء روا نہین۔ **فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی به**۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی
اُس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضوء جائز ہی۔ ف۔ فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہی کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہی ایک کمال امتزاج سے دوم غلبۂ مخالط سے۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہوجانا اور گوندھ جانا دو طور سے ہی ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین
ہی یعنی جیسے باقلا کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ
اُسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک
انگور سے خود ٹپک نکلے۔ پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضوء نہین جائز ہی۔ رہا بیان غلبۂ مخالط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہی کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد
ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اُسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اُسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت
یہ ہی کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہی تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہوگیا اور اس سے بھی وضوء نہین جائز ہی اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہی اُسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہی پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس پانی سے وضوء نہین جائز ہی ورنہ جائز ہی اور خربزہ کا پانی مزہ مین
مخالف ہی پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضوء نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ مت۔ اقول یہ ضابطہ بدائع مین ظاہر الرو
سے منقول ہی م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہوجانا معلوم نہو تب تک وضوء جائز
کما فی البحر والنہر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضوء جائز ہی م۔ مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم
ہوگیا اُس سے بلا کراہت وضوء جائز ہی۔ اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہی اور یہی صحیح
ہی کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہی جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہی۔ **المسئلة۔ ویجوز الطهارة بماء خالطه شیء
طاهر فغیر احد اوصافه**۔ اور طہارت کرنا جائز ہی ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسنے پانی کے اوصاف
مین سے کسی ایک کو متغیر کر دیا۔ ف۔ اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہی کہ پھر نہین جائز ہی ولیکن

خریف کے موسم میں تپیاں حوضوں میں گر کر پانی کے ذو بلکہ تینوں وصف مزہ و بو و رنگ کو متغیر کرتی ہیں پھر اساتذہ رحمہم اللہ بدون انکار کے اس سے وضو کرتے رہتے ہیں اور امام طحاوی نے بھی اس طرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ النہایہ مع۔ لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہے چنانچہ فرمایا۔ کماء المد۔ جیسے آب سیل۔ ف۔ جو خاک آلودہ گدلا بہتا ہوا آتا ہے جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہے اس سے وضو جائز ہے۔ والماء الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مختلط ہو زعفران یا صابون یا اشنان ف۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری رح نے جو مثال دی یہ صریح ہے کہ تغیر احد اوصافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و بو دونوں بدل جاوینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے۔ قال رح واجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق۔ امام مصنف رح نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رح نے آب زردک کو مثل شوربا کے قرار دیا۔ ف۔ یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفر سے نکلے ع۔ اور یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ والمروی عن ابی یوسف انہ بمنزلۃ ماء الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی یہ ہے کہ آب زردک بمنزلہ آب زعفران کے ہے۔ ف۔ اور جب پانی میں زعفران کا اختلاط اس طرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اس سے وضو جائز ہے جیسا کہ خود قدوری کہتے لکھا تو اسی طرح آب زردج سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصحیح کذا اختارہ الناطفی والامام السرخسی۔ یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام ناطفی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ وقال الشافعی رح لا یجوز التوضی بماء الزعفران واشباہہ مما لیس من جنس الارض لانہ ماء مقید الا تری انہ یقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عادۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اسکی مانند چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں انکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزائے زمین کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ ف۔ تو جب کوئی پانی اجزائے ارضی سے خالی نہ ہوا تو اللہ تعالیٰ نے جس ماء سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہے مراد ہے تو اجزائے ارضی کے خلط ہونے سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سوائے اجزائے ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہ ہوگا۔ ولنا ان اسم الماء باقی علی الاطلاق الا تری انہ لم یتجدد لہ اسم علیحدۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق باقی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ ف۔ اور اگر کہو کہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہو گئی تو جواب دیا کہ۔ واضافتہ الی الزعفران کاضافتہ الی البئر والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئیں یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ ف۔ کہ کنوئیں کا پانی یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہے یوں ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ ولان الخلط القلیل لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قلیل آمیزش ایسی چیز ہے کہ اسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فیعتبر الغالب۔ پس و مدار غالب کا اعتبار کرنا ٹھہرا۔ ف۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ غیر چیز پانی پر غالب ہو گئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہے تو پانی باقی ہے۔ اب رہا بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے معتبر ہے آیا اجزاء سے جرم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ والغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصحیح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہے کہ حدث اُسی سے مرتفع
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہو بلکہ مقید ہو تو اُس سے حدث رفع نہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہو تو تیمم کرو پس
حکم منتقل بجانب تیمم ہے پھر جس پانی مین زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اُسمین اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا پر
ہے کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اُسکو زعفران کا پانی کہتے
ہین اور ہم کہتے ہین کہ ہان ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا حالانکہ جب
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم مین حوضون مین پتیان گر جاتی ہین اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہین کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہان پانی ہے اِس سے وضوء کرین باوجودیکہ اِس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ گدلے
یا پتیون کے بھیگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہین پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہین
مٹ جاتا تو اِسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہین اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضوء کیا جسمین گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیساکہ امام نسائی رح نے سنن مین روایت
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر ہے
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اِسمین صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اِسطرح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے اور ابو یوسف
باعتبار اجزاء کے کہتے ہین اور محیط مین اِسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمد سے یہی
مصرح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو جامع مین کہا کہ اگر چنا یا باقلا کو پانی
مین بھگویا اور اُسکی بو و رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس سے وضوء جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا پڑ گیا تو
وضوء نہین جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاوی
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضوء کرنا نہین جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ ما یقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی مین نہین رہا لیکن جبکہ اِس پانی مین ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزین۔ ف۔ تو اِس پانی سے وضوء جائز ہے۔ لان المیت قد یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہین جسمین بیر کی پتیان اوٹائی گئین اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالی جانے مگر صحیحین مین اُس شخص کے بارہ مین جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء و سدر یعنی اِس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اِسمین یہ وارد نہین کہ پانی
مین بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مف۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح مین کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنے سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اِس امر پر دلیل نہین کہ سدر کو پانی مین جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہر اِسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ پیس کر ملا دیا ہو یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالی اعلم۔ بالجملہ جو چیز کہ نظافت مین مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اِس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اِس صورت مین یہ بھی جائز نہوگا
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء

وہ ایسے ستو کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندھے گئے تو اب اُس پانی سے طہارت جائز نہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی
نام جاتا رہا۔غمر وع۔شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں خلط ہوئی نجس مٹی حتی کہ گارا ہوگئی یا مٹی پاک تھی و پانی نجس
تھا تو اختلاف مشائخ ہے اور شیخ ابو القاسم الصفار رح نے کہا کہ کوئی انمیں سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ملتقطات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی ہے
۔ وفی الغدریہ اگر خریف میں پتیاں گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جاویں یعنی مزہ و بو و رنگ تو بھی ہمارے عامۂ
اصحاب کے نزدیک اس سے وضوء جائز ہے۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی میں ڈالا تو اُس سے وضوء جائز ہے بشرطیکہ جب
اس سے لکھیں تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہیں جائز ہے۔ مف۔ البحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق میں تغیر ہوا بوجہ
پتھر یا خاک یا کیچ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اُس سے وضوء کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب
ہو۔م۔ آب مطلق میں جب کوئی بہنے والی چیز پاک ملی یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور مویز خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا
پس یہ مخالطت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضوء کر لینا جائز نہیں ہے۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مخالط
ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے میں
رنگ کا اعتبار ہے یعنے اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضوء جائز نہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہو
بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونوں
میں مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ پھر اگر اجزاء کی رو سے دونوں برابر ہوں تو اُس کا حکم
ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضوء جائز نہونے کا حکم ہو۔ البدائع۔
ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اُسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہیں تو اُس سے
اسی حال میں وضوء نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہے اور یہی صحیح ہے کما فی قاضیخان اور
اسی پر فتوی ہے شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے
تو بالاتفاق اُس سے وضوء نہیں جائز ہے کیونکہ اُسمیں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے
فرمایا کہ اُس سے بھی وضوء نہیں جائز ہے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و فرید میں ہے کہ اگر کئی چھوہارے
پانی میں ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی اِسقدر نہیں کہ وہ نبیذ تمر کہلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے
ائمہ رحمہم اللہ تعالی میں کچھ خلاف نہیں کہ اُس سے وضوء جائز ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ
سے بالاتفاق وضوء نہیں جائز ہے الهدایہ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر میں ہے۔م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا
شیرہ۔ شیرہ پاپ تو بالاتفاق اُس سے وضوء نہیں جائز ہے الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہے کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضوء
کرنے تیمم نہ کرے کما فی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کر کے اُس سے غسل
بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح المبسوط و الکافی و فتاوی العتابی۔ اور یہی صحیح ہے التاتارخانیہ
اور مفید میں کہا کہ اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اور وضوء پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضوء سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور
جنابت میں وضوء سے کم ضرورت تو قیاس وضوء پر نہیں ہو سکتا ہے التبیین۔ اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے التاتارخانیہ
اقول امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضوء سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہے
وضوء میں تو اسپر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو نبیذ تمر سے وضوء کا جواز کچھ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ
شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تتمہ و جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے حتی کہ

تب مطلق ہوتے ہوے نبیذ تمر سے وضوء کیا پھر آب مطلق ملا تو وضوء ٹوٹ گیا کما نص فی شرح المنیہ لامیر الحاج - عینی رح نے
یہاں چند فروع ذکر کیے ہیں - انا نجملہ (۱) خمر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کرکے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک
ہو گئی - (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہو اور لوگ لگاتار اُس سے چلو بھر بھر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے
نجس نہو گا - (۳) آب نمک سے وضوء نہیں جائز ہو - اقول کذا فی الخلاصہ ایضاً اور وہ گرمی میں جم جاتا اور جاڑوں میں پگھلتا ہو
برعکس پانی کے ع - اقول تو ایسے پانی سے جاڑون میں بھی جب پگھلا ہوا ہو وضوء نہیں جائز ہو برخلاف ایسکے پانی جو کسی ایسے
مقام پر جمع ہوا کہ آیندہ وہ نمک ہو جائیگا تو ابھی اُس سے وضوء جائز ہو کما فی التنویر - اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے
وضوء نہیں جائز ہو اور گلاب سے نہیں جائز ہو اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی
وضوء نہیں جائز ہو کما فی قاضیخان وغیرہ م - اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اُس سے وضوء جائز ہو کذا فی التنویر
وغیرہما - اور اگر اُسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہو -
ع - د - (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اُسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضوء چھوڑنا مستحب ہو
کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضوء کر لیا تو جائز ہو کہ اصل طہارت ہو - (۵) حاکم شہید رح نے
امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منھ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضوء کیا تو نہیں
جائز ہو اور اگر اُس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہو - (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن میں
پڑ گئی تو اُس سے وضوء جائز ہو - (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہو اور وضوء نہیں ہو تو منھ سے پانی
لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منھ کے دُھل جانے کی نیت ہو - (۸) برف سے وضوء جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ
قطرے ٹپکیں ورنہ نہیں جائز ہو - (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اُسپر ہاتھ تر کر کے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہوں
تو روا ہو ورنہ نہیں اور ظاہر الروایۃ میں سیلان شرط ہو - (۱۰) مسئلہ برف میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضوء جائز بالاتفاق
ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں - مع - امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضوء مکروہ ہو
اور ہمارے نزدیک وضوء و غسل کچھ مکروہ نہیں ہو کذا فی العینی - شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہوں
ورنہ کوئی وجہ نہیں - قنیہ میں ہو کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہو - عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمٰعیل
کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ اے حمیراء ایسا مت کیا کر کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہو - ذہبی رح نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت
کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہو پس حدیث حسن ہو - م - واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا
جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خلط ہو اب وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہو - المسئلۃ - وکل ماء
وقعت النجاسۃ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاسۃ او کثیرا - اور ہر پانی کہ جسمیں نجاست پڑ جاوے تو اُس
پانی کے ساتھ وضوء نہیں جائز ہو خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو - ف - یہ اصل کلی ہمارے مذہب ہو اور امام مالک
کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہیں ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہو سکتا اسمیں نجاست جہاں گرے
وہیں سے پانی لینا جائز ہو اور ہمارا مذہب یہ ہو کہ جس پانی میں جہاں نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالے یا خود گر پڑے
تو وہ پانی جسمیں نجاست گرے اُس سے وضوء جائز نہیں ہو اور نہایہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سواے آب جاری کے اور
سواے جاری کے مانند دہ در دہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہو اور علامہ سروجی رح نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل
یا کثیر سے مل جاوے اُس سے وضوء نہیں جائز ہو پس جاری پانی میں سے وہ جزو جو نجاست سے ملا اُس سے وضوء نہیں جائز ہو

اور وہ بہتا چلا گیا لہذا فوراً اُس سے جائز ہے- اور ٹھہرا پانی جب دہ در دہ ہوا تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کہا جائیگا کہ یہ پانی نجاست سے ملا تو اُس سے وضوء نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضوء جائز ہے- واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار مین ہے پس امام مالک نے کہا کہ جب تک پانی متغیر نہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو قلہ کثیر ہے کہ نجاست کو متحمل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی راے پر ہے- شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی کی راے پر تفویض ہے اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی راے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہوگیا اور اگر یہ غالب ہو کہ نہیں پہونچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے- انتہی کلام شمس الائمہ- مترجم کہتا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہو وہ امام رح کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب یا منی کے اختلاط سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک پیالہ پانی مین ایک قطرہ پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ متغیر نہو اور اگر وہ دہ در دہ مین ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض مین کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب مین خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہو اور اگر آب روان مین ڈال دیا تو منتشر و روان ہوگیا- پس اصل ہمارے مذہب مین یہ ہے کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضوء جائز نہیں ہے کیونکہ نجس ہوگیا- **وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافہ لما روینا**- اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضوء جائز ہے جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بو رنگ مین سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت پہونچی- ف- یعنی حدیث بضاعہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شئ- پانی طہور ہے اُسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے- عنایہ ع- ف- جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر پانی مین اسی قدر نجاست ملا دی جاوے تو وہ پانی نجس ہوگیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہین کہ اِس حدیث مین استثنار ہے الماء طہور لا ینجسہ شئ الا ان تغیر طعمہ او لونہ بنجاستہ- اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت مین طعم و ریح و لون ہے- یہ استثنار بہت وجوہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی ملاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست مین پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی مین مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن عنقریب بیان ہوگا- **وقال الشافعی رح یجوز ان کان الماء قلتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا**- اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضوء ملاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اُٹھاتا- ف- اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا- اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ع- پھر اس حدیث مین اجتہادی استخراج عنقریب آتا ہے- **ولنا حدیث المستیقظ من منامہ**- اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق مین ہے ف- اول کتاب الطہارۃ مین گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی مین اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اُسکا ہاتھ کہان پھرتا رہا- چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلون سے استنجا کرنے اور پسینے سے سونے مین ہاتھ بھر جانے کا خطرہ ہے علاوہ اسکے خواب مین احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ ہے تو منع فرما دیا اور استدلال اسطرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہی تو جب احتمال سے پانی مین ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی مین درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجۂ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رح پر حجت ہی - و قولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم و لا یغتسلن فیہ من الجنابۃ اور یہ حدیث دلیل ہی کہ تم مین کوئی شخص ٹھہرے پانی مین پیشاب نہ کرے اور نہ اُسمین جنابت سے غسل کرے من غیر فصل - اور حدیث مین کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہین ہی - ف - تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا دُو قلہ ہو جب اُسمین نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث مین اُس سے ممانعت ہی - یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد و ابن ماجہ نے حدیث ابوہریرہ رض سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم مین اصح ہی - لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ - یعنی ہرگز تم مین سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم مین جو جاری نہین پھر اُسمین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت مین بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ اے ابوہریرہ رض پھر کیسے کرین تو حضرت ابوہریرہ نے جواب دیا کہ اُسمین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاوے - اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین اور دارقطنی و بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہی اور بیہقی رح کی روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی مین پیشاب کیا جاوے اور اُس سے کہ اُسمین جنابت سے غسل کیا جاوے - و رواہ الطحاوی والطبرانی - اور استدلال اصح ہی کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو مین تغیر نہین ہوتا ہی باوجود اسکے اُسمین غسل جنابت سے نہی فرمائی ہی پس اگر وہ نجاست سے کسی حال مین نجس نہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا - اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہی جب تک دلیل دیگر قائم نہو - اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہین کیونکہ ماء دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور ماء جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی ولیکن شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہی - مع - اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا - والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ - اور جو حدیث کہ امام مالک رح نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق مین وارد ہوئی ہی - و ماؤہ کان جاریا فی البساتین - اور بیر بضاعہ کا پانی باغون مین جاری تھا - ف - تو وہ آب جاری کے حکم مین ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہی اگرچہ نجاست گرے - الحاصل الماء طہور مین الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد ہی - اور چونکہ احادیث متعارض ہین توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہین لیا گیا - تاج الشریعہ رح نے کہا کہ مین نے شیخ امام استاذ رح سے سنا کہ یہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہی دونون حدیثون یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لا یبولن احدکم الخ سے تو جب اسکی عمومیت نہین رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہی کہ جس بارہ مین وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہی - علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہی کہ الف لام جنس کا ہو اور الماء طہور الخ مین الف لام عہد کا ہی یعنی معہود پانی طہور ہی اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہی - اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغون مین جاری تھا چنانچہ طحاوی رح نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقا للماء الی البساتین یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا - اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہی حتی کہ ابن الجوزی رح نے ابن عدی رح سے نقل کیا کہ ثلجی رح تشبیہ کی حدیثین بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا - جواب یہ کہ ثلجی رح عالم متبحر ہی اُسکی ایک کتاب ہی جسمین فرقہ مشبہہ پر رد کیا ہی تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال مین ہی کہ اپنے وقت مین اہل الرأے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہی - اور اگر واقدی رح مین کلام کیا جاوے کہ بخاری رح نے کہا کہ متروک الحدیث ہی اور یحیی بن معین و احمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ مین سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہی تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابین فنون علوم مین

ور ہو سے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پھیلا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابر رح نے
کہا کہ میں نے صاغانی رح سے سنا کہ واقدی کے ذکر میں کہا کہ واللہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہوتا تو میں اُس سے حدیث نہ کرتا
اور چار تیرے اماموں ابوبکر بن ابی شیبہ و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو خیثمہ و ایک امام دیگر نے اُس سے حدیث کی جو یہ
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ مامون ہے اور اگر طحاوی رح کے نزدیک محمد بلخی و واقدی دونوں
ثقہ نہوتے تو معرض استدلال میں طحاوی رح آنکی روایت نہ فرماتا پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ محال ہے کہ بیر بضاعہ میں جو وقت
حیض کے چیتھڑے و نجاسات و گندگیاں پڑی ہوں اسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الماء طهور الخ
سے اسکے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اسکو طاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اسوقت ہوا کہ جب
اسمیں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اسمیں جو پانی آیا سو اسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اسکی زمین طاہر نہوئی تھی تو شبہہ تھا پس اُس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال الطحاوی اور ابو نصر
الاقطع رح نے کہا کہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئیں سے طہارت کرتے
جسمیں ایسی گندگیاں ہوں۔ امام خطابی رح نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا اُن لوگوں کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی و بت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آتی ہے
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں کی
یہ گمان کیونکر ہوگا باوجودیکہ وے اس امت میں سے طبقہ اعلی بلحاظ دین اور افضل جماعت مسلمین ہیں اور پانی بھی اُنکے
شہر میں عزیز الوجود و نایاب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
میں گندگیاں و حیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خواری کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹوں و رستوں میں پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے تو کیونکر جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنا لیوے
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو عمداً گھورا بنایا تھا۔ صرف بات یہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لاکر پانی کے ریل میں گراتی تھی
اور اسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
میں اسکا اثر نہیں ہے مع۔ اگر کہا جاوے کہ الماء طهور لا ینجسہ شئی۔ میں اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب میں مصنف رح
نے اس سے کل پانیوں کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہے تو یہاں کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا۔
جواب یہ کہ الماء طهور تو درحقیقت عام ہے اور لا ینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں استخدام ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ
المومن لا ینجس۔ مومن نجس نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رح سے مرسل روایت ہے کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد میں قبہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ قوم کافر انجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہیں
کرتی ہے۔ اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہو جاتی ہے یونہی بیر بضاعہ میں نجاسات کی عدم موجودگی
میں الماء کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور عنقریب قدر عظیم کے مسئلہ میں اس بیر بضاعہ کی تالابی شکل وغیرہ سے
بحث ہوگی۔ رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا۔ وما رواه الشافعی ضعفه ابو داؤد۔ اور جو حدیث قلتین امام شافعی رح
نے روایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کہا ہے۔ ف۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلعم

سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلوں میں ہوتا ہے اسپر درندہ و چوپایہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث
اسکو ابن خزیمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی بعض اسناد صحیح ہے لیکن امام مصنف رح نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف
کیا ہے عینی رح و زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عادت ابوداؤد رح دلیل تصحیح ہے
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض شیوخ
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے پانی کی مقدار مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہونچے تو اس
قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن
جو قول روایت کیا اسمیں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ
مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رح کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
اضطراب ہے یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ او ہو یضعف عن احتمال النجاسۃ۔ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہیں کہ وہ
پانی جو دو قلہ ہو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہے۔ ف تو یہ پانی نجس ہو گیا
زیلعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی جسمیں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین
لم ینجس۔ یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اسکی اسناد میں
علت اور معنی میں علت ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہے جو اسکی اسناد میں واقع ہوا کہ ابو اسامہ
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند میں عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر ہے اور اسی طرح جواب دیا گیا
کہ عبداللہ و عبیداللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا مگر لیکن متن
حدیث میں بہت اضطراب موجود رہا چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء۔ اور روایت محمد بن اسحق
میں اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر آنکہ اسمٰعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمیں سوال
اسطرح ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسپر کتے و جانور وارد ہوتے ہیں اھ دوسری روایت میں ہے وہ پانی جو جنگل میں ہوتا ہے
اسپر درندہ و چوپائے وارد ہوتے ہیں۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ میں عبیداللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اسمیں پانی
تھا جسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبیداللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ
اسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی ہے تو مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ
پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو یا تین کا لفظ ہے اور اسی روایت کو ابومسعود الرازی نے اسناد
کیا مگر اسمیں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی و ابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبیداللہ العمری عن محمد بن المنکدر
عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث یعنی جب پانی
چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و معمر
بن راشد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبداللہ بن عمر روایت کیا و لیکن صرف عبداللہ بن عمر پر موقوف ہے اور قول
رسول اللہ صلعم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رض
نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ پہونچا تو نجس نہو گا اور معمر رح کی روایت عبدالرزاق عن معمر

ن غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معمر رح نے بہت لوگون کے واسطہ سے ابن عمر رض سے مثل روایت محمد بن المنکدر
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
نی بقدر چالیس قلہ ہو تو نجاست نہین اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یونہی بشر بن السری نے روایت مین کہا ولیکن اورون نے
بوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یون روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنے چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویون نے کہا کہ
ِلیس دلو یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہین جنسے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہین
ور سوائے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل و مانند اسکے مروی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسقدر متعدد وجوہ
مرت اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب سے باوجود فرض کر لو کہ توثیق ہے تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمین
موجود ہے اور وہ اضطراب قلہ کے معنی مین ہے کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہے قلہ بمعنی مشک و قلہ بمعنی مٹکا و قلہ بمعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہے اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہین تب تک عمل متعذر رہے۔ اقول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت خود
مشکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رح نے جو روایت کی اسمین قلہ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رح نے ذکر کیا
شافعی رح نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا
قال فی الحدیث بقلال ہجر یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنگی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہین آتی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اٹھاویگا اور حدیث مین کہا دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ عینی رح
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت مین کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ مین نے ہجر کے قلے دیکھے ہر ایک مین
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی بڑی پانچ مشک ہو
جیسے حجاز کی ہوتی ہے تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام مین بیان کیا کہ اس روایت مین دو عیب ہین اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہین ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث مین
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی
روایت مین جو پایا گیا اُس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہین ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین تیسری علت
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رح کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہین جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والون مین سے ہین باوجودیکہ بیہقی رح نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا ہے
پھر ابن جریج کی روایت مین جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلہ کا بیان یحیی بن عقیل نے کہا ہے اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یہ یحیی کچھ صحابی نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے تلخیص قول شیخ تقی الدین سے لکھا کہ پھر مین نے اس اسناد کے استخراج
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد مین پایا جو مغیرہ بن صقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلون سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہے۔ ابن عدی رح نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلون سے" یہ بیان محفوظ نہین ہے
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوائے اس روایت مغیرہ بن صقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن صقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہے مرد ضعیف و منکر الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رح نے جو روایت کی اسمین ہے کہ مین نے یحیی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلہ تو
یحیی نے کہا کہ ہجر کے قلون سے۔ راوی نے کہا کہ مین گمان کرتا ہون کہ ہر قلہ مین دو مشک سماتی ہونگی اور سابق روایت
مغیرہ بن صقلاب مین مذکور ہے کہ دو فرق ہین۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت مین ایک فرق کے سولہ رطل مذکور ہین

تو دو قلہ کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین چار اعتراض ہوے اول تو روایت نص نہین ہے۔ دوم راوی
یحیی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رح نے کہا کہ اسکا حال کھلنا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہین بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموع دو قلہ کے
صرف چونسٹھ ہی رطل تو ہوے حالانکہ دو قلہ کی یہ مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہین ہے اور نہ بیہقی رح اسکا قائل ہے۔ ابن الہمام
نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ بمعنی جرّہ یعنی مٹکا اور یہ لفظ چھوٹے بڑے
دونون پر بولا جاتا ہے اور بیان قلتین سے ہجر کے دو قلہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی آتا ہے
تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے۔ بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی حدیث
صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم
اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پھر بشکل
لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف چونسٹھ رطل ہے حالانکہ شافعی
پانچ سو رطل کے قائل ہین تو بیان مہمل ہوا۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے
اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر
کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سواے اس ضعیف حدیث
کے کوئی اسکی حجت نہین ہے اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسمعیل بن اسحق
و ابو بکر بن العربی ہین اور بدائع مین ہے کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہے تو اس حدیث سے عدول
کرنا واجب ہوا۔ عینی رح نے لکھا کہ علمار رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً و معنیً
مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے
تو قلہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جا سکتے
ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان
کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین۔ شیخ ابو عمر و ابن عبد البر رح نے
تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہے اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک
جماعت محدثین علمار نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع
سے معلوم۔ علاوہ برین قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے تو قلتین نجس ہو جاوینگے حالانکہ یہ بات انکی
حدیث مین مذکور نہین ہے۔ اور ابن عبد البر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہے۔ چونکہ قلتین مین امام شافعی
کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
باوجودیکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہے۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی آمدم رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
دیگر علماے کی تفسیر سے مرجح نہین جنھون نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہے اور خود ہجر مین بھی
قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب
یہ کہ کہان سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے
اگر تفسیر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرّہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکا۔ تمام ہوا
بالجملہ حدیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے واللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کہ پانی

ہوا ہو بدون تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نجس نہین ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
در حدیث ممانعت غسل جنابت در آب راکد سے ظاہر کر دیا کہ بدون تغیر کے بھی نجاست سے نجس ہونا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام
کے ارشاد سے ثابت ہو اور نیز حدیث ولوغ الکلب اسکو ثبت ہو یعنی حدیث مین ہو کہ جب کتا منھ ڈالے تو اُس برتن کے طور کا
طریقہ یہ ہو کہ الخ- اس سے ظاہر ہو کہ جب پانی کے برتن مین کتے نے منھ ڈالا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ کتے
کے منھ ڈالنے سے پانی کے وصف مین تغیر نہین ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی مین مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہو اور یہی
ہمارا اصل مسئلہ تھا- اور ہم نے سابق مین تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اُسی قدر ہی جو نجاست سے ملگیا ہو چنانچہ اس اصل مسئلہ
کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا- المسئلہ- والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ
جاز الوضوء بہ اذا لم یرلہا اثر- اور آب جاری یعنے بہتے پانی مین جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اُس سے وضوء جائز ہی
اس شرط پر کہ اُس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو- ف- خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
شراب کے غیر مرئی ہو- لانہا لا تستقر مع جریان الماء- کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاو ہونے کے باوجود نہین ٹھہر گی- ف-
حتی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز نہوگا- پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہو اور وضوء
اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہین ٹھہر نہین سکتا کیونکہ آب جاری ہی- ہ- والاثر ہو الطعم او الرائحۃ او اللون- اور
اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو- ف- پس اگر آب جاری مین کسی نے پیشاب کیا اور اُس سے نیچے بہاو کی طرف
کسی نے وضوء کیا تو جائز ہی جب تک کہ بہاو مین پیشاب کا اثر ظاہر نہو الذخیرہ والبدائع- ع- امام محمد رح سے روایت ہو کہ
اگر دریاے فرات مین کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اُس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہو تو جب تک پانی مین شراب
کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہی- مع- نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہو اور یہ ایسی چیزین ہین کہ جو ٹھہر نہین سکتی ہین
م- جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم نہو تو اسمین اشارہ ہو کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہان پڑے
وہان سے وضوء نہ کرے- اور بدائع و شرح الطحاوی مین ہو کہ دریاے فرات مین ایک مردار نجس بہتی جاتی ہو اُس سے نیچے کیطرف
کسی نے وضوء کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہی ورنہ نہین- نجاست مرئیہ مثل مردار مین اگر پانی اسکے کل یا
نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہین جائز ہو اور نصف کی صورت مین قیاس یہ تھا کہ جائز ہو- ع- مگر ظاہر
کلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہو مردار و غیر مردار سب کو شامل ہی اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی و اُنکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا
نے کہا کہ یہی مختار ہی اور نہر الفائق مین اسی کو قوی کہا ہو- د- ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری مین نجاست مرئیہ بہتی نہ جاوے
بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہو اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اُس سے نیچے وضوء نہین جائز ہو اگرچہ اسکا اثر نہ دیکھا جاوے
الفتح- اور نصاب مین ہو کہ آب جاری مین فتوی اس امر پر ہو کہ وہ نہین نجس ہوتا جب تک کہ اُسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو- المضمرات
الملتقط- اور اگر پتلی نہر ہو اُسکے چوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اُسکے اوپر سے جاری ہو پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہو
کم ہو اس سے جو نہین ملاقی ہو تو نیچے طرف وضوء جائز ہو ورنہ نہین- فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر ہم نے اپنے مشائخ کو
پایا ہی- شرح الوقایہ والمحیط- یہی صحیح ہو البحر الرائق- ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
جب تک آب جاری مین تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ مین حدیث کا تخصیص
کرنے والا چاہیے- اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہی جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ مین ہو کہ پانی اُس کتے کے اوپر
و نیچے جاری ہو تو بھی وضوء مین مضائقہ نہین کما فی الینابیع الفتح- جب تک وصف متغیر نہو- ش- اور نصاب مین ہو کہ اسی پر
فتوی ہو المضمرات- اقول الماء طہور الخ مطلقاً پانیون کی طہارت کے واسطے حجت ہو الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

ی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات مین صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہی کچھ تغیر کی ضرورت نہین ہی۔ مگر کتے کے مسئلہ مین ظاہر
نجس وغیرہ نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ مبنی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتوی اسی پر ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی وذلک
جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعۃ نے اشارہ کیا اور یہی احوط ہی۔ م۔ پلیدی
پر ہی اور مینھ پڑا یا متفرق ہی اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہی۔ س۔ ف۔ یون ہی اگر مینھ کا پانی
پلیدیون پر جاری ہوکر کسی مقام مین جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہی۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہی کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینھ جبتک
برستا ہی تو پانی کو آب جاری کا حکم ہی حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے ملا پھر بہکر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ مینھ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہی کہ اگر مینھ ہنوز منقطع نہین ہوا
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہی المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر مینھ رک گیا پھر اسمین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہی المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہی۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب
مختار امام مصنف رح ہی واللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ **والجاری مالا یتکرر استعمالہ**۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہی کہ اسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضوء کرنے والے نے مثلاً اسمین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے لیا تھا بلکہ
وہ روان ہوگیا ہو تو یہ جاری ہی۔ **وقیل ما یذھب بتبنۃ**۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
درمختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہی۔ م۔ بدائع وتحفہ وغیرہما مین ہی کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہی جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہی۔ ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ت۔ اقول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی۔ م۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ضرور ہی اور یہی قول مختار ہی۔ بعض نے کہا کہ اگر قمقمہ کے ساتھ استنجا کیا پس جو اُس سے دھار وہ ہاتھ سے پہلے پیشاب
سے ملا تو وہ پاک ہی کیونکہ آب جاری ہی لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسمین نظر ہی کیونکہ یہ مقتضی ہی کہ جب اس
استنجا کیا تو نجس نہو اور یہ کچھ نہین ہی اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہی جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہی کہ ایک مسافر کے ساتھ
چوڑا پرنالہ ہی اور ضرورت کا پانی ہی اور اُسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہی تو کہا گیا کہ اُسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضوء کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہی جسمین جاکر پانی گرتا
ہی تو یہ پانی خود پاک ہی اور پاک کرنے والا ہی کیونکہ یہ آب جاری ہی۔ اقول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہی اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہی۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہی کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اُسکے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض ہین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہی اسکے درمیان سے وضوء کیا تو جائز ہی کیونکہ آب جاری ہی۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ قاضیخان نے اسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع و بند ہوگا تو جب تک جاری ہی اُسکو آب جاری
کا حکم ہی انتہی۔ وفی الہندیہ۔ ایک چھوٹی حوض ہی اُس سے دوسرے مین ایک پتلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اُس مین پانی
جاری کیا اور اس حالت مین جاری سے وضوء کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اپنی
ایک نالی کاٹی اور جاری کرکے وضوء کیا پھر وہ ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر اُس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضوء جائز ہی بشرطیکہ دونون گڈھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہو اور درمیان مین وضوء کیا تو جائز ہی المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہے مگر پاک کرنے والا نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
اسی پر تفریع کرتے اور ایسے فروع پر جو آب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتوی نہ دے افتح۔ واضح ہو کہ آب جاری تو تصحیح
قول پر وہ ہے جسکو لوگ آب جاری کہیں پس اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں ولیکن عرف
میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہے اور خلاف نہیں کہ مشک سے جو نکلی پھینکی یا ہاتھ دھوکر
پانی بہایا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہے پھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہے تو بھی قابل
غور ہے اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ماء البحر سے وضو کر لیں الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہیں ہے اور اگر ایک لوٹا پانی
الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضیخان نے دونوں چھوٹے گڈھے کے
درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطر میں جو محیط میں بعض
فتاوی سے منقول ہوا ہے مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اُسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ میں نوازل سے
اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن الہمام رح نے صحیح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضرور ہے اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی
تصحیح کی۔ ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ مدد نہو۔ انتہی۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ
اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہے یہی مختار ہے ط۔ اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں ولیکن خلاف
نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر کہا جاوے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہے کہ بلا مدد بھی جاری ہے تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید
یہ تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہا لیجاوے اور اب تو تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلا دے وبر تقدیر تسلیم کے یہاں
دو قول ایک صحیح دوم مختار ہیں سے قول مختار اعلی ہے کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہے اور لیا بھی گیا ہے پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام
احتیاط ہے اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہے تو اسی پر فتوی ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو واللہ
تعالی اعلم۔ م۔ حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اسمین نجاست واقع ہونا معلوم نہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اُسمین نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اسمیں سے
پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اِس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا اقاضیخان۔ اور اسی پر فتوی ہے المحیط۔ اقول برتنوں سے پانی
نکالنا پے در پے ہونا چاہیے کما فی المنیہ اور پے در پے کی تفسیر یہ کہ دو بھراو کے درمیان پانی کو ٹھہراؤ نہو جاوے الزاہدی۔ ایک چھوٹا
گڈھا ہے اُسکا پانی متنجس ہو گیا اور ایک طرف سے اُسمیں پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے
کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اُسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط
اور نوازل میں ہے کہ ہم اِسی کو لیتے ہیں التاتارخانیہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں
ہے اور اِس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہکر آجاتی تھیں ولیکن دوسری جانب سے سیل گرکر
بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
اسوقت تک اُسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغیر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اُسپر وارد ہو کر اُسکا تغیر زائل کر دے۔
المحیط وع۔ پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہے غدیر عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ
والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء
من الجانب الآخر۔ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے

توجب ایسے غدیر عظیم میں شک ایک جانب کو کوئی نجاست پڑجاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ ف۔ مشایخ نے کہا کہ
دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہے اور اسمیں اختلاف آویگا۔ لان الظاہر ان النجاسۃ
لا تصل الیہ اذ اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر النجاسۃ۔ یہ جواز وضو اس وجہ سے ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ نجاست دوسری طرف
نہیں پہونچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں بہ نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ تو جب حرکت دینے سے
دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہے یعنی نجاست کا اثر پھیلنا تو وہ بدرجۂ اولی نہ پہونچا ہوگا۔ اور اشارہ ہے کہ ہمارا بیان اسی
ظاہری پر ہے۔ ثم عن ابی حنیفۃ رح انہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے
کہ جنبش دینا وہ معتبر ہے جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہے۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رح سے یہ بھی روایت
ہے کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلاوے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو ادھر بھی نجاست
پہونچی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہے۔ ووجہ الاول
ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی طرف حاجت غسل کرنے کی بہ نسبت
وضو کرنے کے بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طرح ہوتا ہے
انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے۔ ع۔ ایسی توجیہ بعید ہے بلکہ اصل اسمیں نجاست پہونچنے کا اندازہ ہے اور مقصد
کثرت تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہے تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہے۔ اور ظاہر ایہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہے پس
مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے
اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہیں۔ اور عینی رح نے لکھا
کہ اگر غدیر عظیم میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہیں جائز ہے کذا فی فتاوی الولوالجی۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے ظاہر الروایۃ
یہ ہے کہ متوضی کی غالب رائے کا اعتبار ہے اگر اسکی غالب رائے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہونچ گئی تو وضو نہیں جائز ہے
ورنہ جائز ہے یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہے جنمیں سے شیخ کرخی و مصنف غایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم
ہیں اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی رائے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور سروجی رح نے کہا کہ
یہی ظاہر المذہب ہے تلخیص الفتح زالعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہے۔ وبعضہم قدروا بالمساحۃ عشرا فی عشر بذراع
الکرباس توسعۃ للامر علی الناس۔ اور بعض فقہاء نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی دہ در دہ کپڑے کے گز سے
بغرض وسعت دینے کے لوگوں پر۔ ف۔ یعنی اگر کپڑے کے گز سے دہ در دہ ہو تو اتنا بڑا ہے کہ اسمیں ایک طرف سے دوسری
طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہے اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ
رکھا اور اصل میں امام محمد رح سے پایا ہے اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہے من النہایہ والمحیط۔ اور اسی کو مشائخ
بلخ و عبد اللہ بن المبارک و ابو اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور پیمایش میں جو گز معتبر ہے اسمیں اختلاف ہے
چنانچہ فتاوی قاضیخان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مشتی کا ہر مشتی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہے اور کہا کہ
یہی صحیح ہے اور خیر المطلوب میں اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مشتی کا بدون
انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہے۔ مع۔ اور تبیین میں چھ مشتی چوبیس انگلی مذکور ہے۔ سم۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر
فتوی ہے۔ ف۔ پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ دہ در دہ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے خصوصاً
عوام کے حق میں جنکی کچھ رائے نہیں ہے اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہے۔ د۔ یہ دہ در دہ تالاب مساحت
میں یعنی چالیس گز مساحت ہے اور اگر مدور ہو تو تقدیر چھیالیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہے اور اسی

فتوی دیا جاوے - معت - اور فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ اعتبار اڑتالیس کا اور اس سے کم مین نجس ہوگا اور کہا گیا کہ چھتیس اور یہی صحیح ہی ع - اور در مختار مین بھی مدور مین چھتیس اور مثلث مین ہر جانب سے پندرہ اور چہارم سے کچھ زیادہ ہی - م - اور اگر حوض مدور ہو تو اڑتالیس گز معتبر الخلاصہ - اور یہی احوط ہی محیط السرخسی - ولیکن چھیالیس پر فتوی دیا جاوے الفتح - اور اگر لنبا چلا گیا اور عرض کم ہی اگر حساب سے دہ در دہ ہوپنچا ہی تو لوگون کی آسانی کے حق مین جائز ہی التجنیس ع - اور اگر اوپر سے دہ در دہ ہی اور گہراو مین نیچے اس سے کم ہی تو نجاست پڑنے کی صورت مین اوپر سے وضو جائز ہی یہانتک کہ پانی خشک ہوکر دہ در دہ سے کم ہوپہنچے تو اب نہین جائز ہی النہر عن السراجیہ - ولیکن خلاصہ مین کہا کہ اب بھی پاک ہی کذا فی الہندیہ م - اور اگر اوپر دہ در دہ سے کم ہی اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ غدیر چوڑا دہ در دہ ہی وہانتک پہونچا تو اصح یہ کہ اب اسمین وضوء وغسل کرنا جائز ہی - الہندیہ عن المحیط وکذا فی النہر عن السراجیہ - ولیکن خلاصہ مین اسکے خلاف ہی یعنی اب بھی نجس ہی - م - اور اگر طول و عرض نہین مگر عمق دس ہی تو قہستانی مین اسکو بھی دہ در دہ ہوپنچنے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور راجح وا وجہ یہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا - مد - واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ در دہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا اور بحر نے تبعیت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہین ہی اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ مین مرجع دلیل شرعی کا کنوئمین کا حریم رکھا ہی اسکو رد کر دیا - شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ در دہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہی - بیان اسکا یہ کہ امام محمد رح سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہین ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہی جب اسکو ناپا تو اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ در دہ پایا - اور ہم بیان کرتے ہین کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابوداؤد صاحب سنن نے کہا کہ مین نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور مین نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہان داخل کیا تھا کہ تم نے اسمین کچھ تغیر کیا ہی کہا کہ کچھ نہین - اور مین نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی - تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالبا ایسا ہی ہوتا ہی اور اگر وہ کنوان گول ہوتا تو یون کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا - پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ منشا تو اندازہ ہی نہ تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات مین احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر دہ در دہ کا انداز تبلایا - والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح - اور گہراو کے بارہ مین معتبر یہ ہی کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہی - ف - اسی کو فقیہ ابوجعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایۃ مین کوئی تقدیر نہین ہی - مع - ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ در دہ طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اسپر فتوی ہی ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہی اب بھی بعض وجوہ مین جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہی جو ظاہر مذہب ہی کما فی الفتح - اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہی حتی کہ اگر مثلا دہ در دہ مین کسی نے نجس پانی اسقدر رلا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہی کہ نجاست تمام پر ساری ہو گئی اور یہی معتمد و صحیح ہی اگرچہ بعض نے دہ در دہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول مین تصریح موجود ہی ہان اگر ایک غدیر عظیم مین کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہی - م - آب ساکن اگر بہت ہو وہ بمنزلہ آب جاری کے ہی اسمین ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت مین کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے اسقدر پر سب علماء متفق ہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہی المحیط - اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہین کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بغیر بو کے ہی تو معلوم ہونا کافی ہی - م - وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ تنجس موضع الوقوع - اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اس عظیم غدیر کی دوسری جانب سے

وضوء جائز ہے تو یہ اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے ع۔ اور اسی پر صاحب مبسوط و بدائع ہیں اور شارح کنز نے اسکو اصح کہا۔ ف۔ اور بدائع میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرخی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رح انہ لاینجس الا بظهور النجاسۃ فیہ کالماء الجاری۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ و غیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ حکم مجمع علیہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق منتقی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھکر بیٹھے تو سب کا وضوء جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالفرد رہ حوض کبیر ہے۔ الفتح۔ دلیل میں تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا ضرور نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رواں ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر نہر کنارے بیٹھے وضوء کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضوء کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ع۔ اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضوء کرے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے۔ ط۔ اوپر گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ و غیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضوء جائز ہونے کی تصحیح کیجاوے۔ الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الا بر۔ ارجح واسطے فتوی کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا نجس ہونا واللہ تعالی اعلم۔ ولیکن سراج الوہاج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول اصح ہے المندیہ۔ اور بنابر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضوء کرے کمافی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر چار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ فروع۔ بڑے حوض بدبودار سے وضوء جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو القاضیخان۔ ایسے حوض سے وضوء کرے جسمیں نجاست کا خوف ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور یہاں دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہیں تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ ای حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجیو۔ کمافی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضوء جائز ہے جسمیں میلے کچیلے گھڑے ٹکائے جاتے ہیں انکو اطفال و غلام لوگ لٹکاتے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں لیس اسوقت تک وضوء جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور ڈول و رسی بھی پاک ہیں الظہیریۃ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان کرکے اس سے وضوء کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضوء افضل ہے مگر جہاں معتزلہ ہوں تو بقول امام رستغفنی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر نیستان جسمیں نرکل پاس پاس لگے ہیں یا زمین جسمیں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہیں اس پانی سے وضوء کیا اگر دہ در دہ ہو تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضوء کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاوی میں ہے ایک غدیر عظیم جسمیں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اسمیں آدمی پیخانہ پھرتے اور جانور گوبر کرتے ہیں پھر وہ جاڑوں میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جہاں سے آتا ہے وہ نجس ہی مقام پر آجاتا ہے تو پانی و برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پر اس تالاب مین جمع ہو کر دہ دردہ ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برف دونون پاک ہین الفتح مترجم کہتا ہے کہ اسمین
یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اسقدر کثیر نہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہوگا جیسا کہ محیط و فتح سے مکرر گذرا ہے۔ م
اگر حوض غدیر کا پانی نجس ہوا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا۔ پھر دوبارہ اسمین پانی آیا تو
اسمین دو روایتین ہین اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کریگی السراج الوہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کریگی۔ ع۔ اسی طرح
منی اگر ملکر جھاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنوان نجس ہو کر خشک ہوا پھر اس کپڑے یا
کھال کو پانی پہونچا یا کنوئین مین پانی آگیا تو نصیر بن یحیی رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگون پر زیادہ آسان ہے اور
محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے
روایت کیا۔ ع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اسمین پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے المجتبی۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمین
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے المحیط اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر حمام کی بہے ہوئے پانی مین پانون ڈالے
تو دونون پانون دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام مین کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہین اور قول اول احوط ہے
المحیط والمجتبی۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ دردہ سے کم ہو جسمین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اسمین
ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ
قال وموت ما لیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لا ینجسہ۔ اور پانی مین مرنا ایسے جانور کا جسمین خون سیلان کرنے والا نہین ہے اسکو
نجس نہین کرتا۔ ف۔ یعنی پانی مین جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہین تو اُسکی موت سے پانی نہین نجس ہوتا۔ کالبق
والذباب۔ جیسے مچھر و مکھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑین۔ والعقرب ونحوہا۔ اور بچھو و اُنکے مانند جانور۔ ف
اگر یہ جانور پانی مین مرجاوین تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہین ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہین اور شیخ الاسلام عینی رح
کے نسخہ مین عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے تو جمع سے اشارہ اُنکے اقسام کی طرف ہے یعنی اُنکے جملہ اقسام یکسان ہین اور اُنکے
مانند جانورون کی مثال مین عینی رح نے کہا کہ جیسے چچڑی و ٹیڈی و شہد کی مکھی و چیونٹی و جونک و صرصر و جُعل و پسو و گھن و کھٹمل۔ ع
اور اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی مین مرگئی تو مجتبی مین ہے کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہر الفائق مین کہا کہ اس سے
اُس مچھر و کھٹمل و چچڑی چھوٹی مُبری کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوس کر قلیل پانی مین مرجاوے اور وہبانیہ مین ہے کہ ہمارے نزدیک
ریشم کے کیڑے اور جب پانی مین ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اوٹائے جاتے ہین وہ پانی اور کیڑون کے انڈے و پیخال سب پاک
ہین جیسے وہ کیڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رح نے ان جانورون کو شمار کرکے کہا کہ ہمارے نزدیک
یہ جانور پاک ہین تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع مین کہا کہ مین نہین جانتا کہ اسمین کسی نے
خلاف کیا ہو سواے شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول کہ جسمین نجاست مروی ہے اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کو
ایک جماعت کہتے ہین کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ
ایسے جانورون کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحریم لا بطریق الکرامۃ آیۃ النجاسۃ بخلاف دود النحل
وسوس الثمار لان فیہ ضرورۃ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہین اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف
شہد کے مکھیون کے بچون اور پھلون کے کیڑون کے کہ اُنکے مرنے سے نجاست نہین ہوتی اسلیے کہ اُنمین ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ
اُنکی تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہین بلکہ کرامت کی وجہ سے اور مثلاً بلی کا
گوشت حرام ہے بوجہ درندگی و نجاست کے تو یہ جانور جنمین خون سائل نہین ہے یہ بھی حرام ہین تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہے اور
اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیون کے بچے شہد مین متصل اور خرما وغیرہ پھلون مین کیڑے مر جاتے ہین تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہین تو اسپر پانیون کا قیاس نہین ہوسکتا۔ عینی رح نے کہا کہ دارمی رح نے جو بعض اصحاب شافعی رح سے دود النحل وسوس الثمار سے بھی نجاست نقل کی ہو یہ صحیح نہین کیونکہ اسمین اصحاب شافعی مین کچھ خلاف نہین ہو۔ امام الحرمین رح نے کہا کہ اگر دود النحل وسوس الثمار مین سے کچھ جمع کیے اور عمداً انکو کھایا تو دو صورتین ہین یعنے ناجائز وجائز کیونکہ یہ کیڑے بمنزلہ اسکے جزو کے طبع وطعم مین ہین اور طعام کے ساتھ انکا کھاجانا بر قول صحیح حرام نہین ہو۔ عینی نے لکھا کہ ایسے جانورون کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہو اور دوسرا قول ہمارے مثل ہو یعنی پانی فاسد نہین ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح نے صحیح کہا ہو مگر محاملی ور دیانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نووی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہین ہو اور صواب طہارت ہو اور یہی جمہور علمار کا قول ہو اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہوجاتے ہین اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہو کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہوگئے۔ ع ـ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ ہذا ہو الحلال اکلہ وشربہ والوضوء منہ۔ ہمارے واسطے دو حجت ہین ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق مین جسمین بغیر خون سائل کا جانور مرا ہو فرمائی کہ یہ حلال ہو اسکا کھانا وپینا واس سے وضوء کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہو کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان کل طعام وشراب وقعت فیہ دابۃ لیس لہا دم فماتت فیہ فہو حلال اکلہ وشربہ والوضوء منہ۔ یعنی ای سلمان ہر چیز کھانے کی اور پینے کی جسمین کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمین خون نہین ہو پھر اسمین مرجاوے تو یہ چیز حلال ہو اسکا کھانا وپینا واس سے وضوء کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کرکے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہین مرفوع کیا سوائے بقیہ رح کے سعید بن ابی سعید الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہو انتہی۔ یون ہی فتح القدیر مین لکھا اور ظاہر ا یہ طعن بقیہ رح پر ہو اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہو پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کرکے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال واسکی حدیث غیر محفوظ ہو انتہی۔ شیخ عینی وابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونون طعن اصلح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید ہین جسے ائمہ علماء مثل حماد بن زید وابن المبارک ویزید بن ہارون وابن عیینہ ووکیع واوزاعی واسحق بن راہویہ وشعبہ رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور بجہی شعبہ وانکی احتیاط کافی ہو۔ یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد مین آئے تو شعبہ انکی بہت تکریم کرتے تھے اور سوائے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہو اور رہے سعید بن ابی سعید تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہین پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت مین یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہین۔ مفع۔ اور حدیث حسن حجت ہو۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور مین حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جسمین جعلان ہوتے یعنی کیڑے پس اسمین سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھین اور وضوء کرتی تھین۔ ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائہ عند الموت حتی حل المذکی لانعدام الدم فیہ ولا دم فیہا۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہو کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانورون کے ہو حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہوجاتا ہو بوجہ نہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہین کہ انمین ایسا خون ہی نہین ہو۔ ف۔ توضیح یہ کہ ان جانورون مین خون سائل نہین ہو اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہو جو جانور کے پانی مین مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہو تو ان جانورون کے مرنے سے یہ خون پانی مین نہین مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور مین خون سائل ہو وہ ذبح کرنے اور خون بہادینے سے پاک حلال ہوجاتا ہو۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ اصل مین جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہو وہ سبب حلال ہونے کا اصلح ہو کہ ذکوۃ کی وجہ سے خون سائل دور ہوجاتا ہو پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور ہونے کے کردیا ہو حتی کہ اگر جانور نے عناب کی پتیان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہو تو نکلا ہوا اعتبار کرنکے ہین۔

مذبوحہ کے حلال ہونے کا حکم ہے انتہی - اور ذبح کرنے کی لیاقت اسواسطے معتبر رکھی کہ شرعًا اسکا بھی اعتبار ہے حتی کہ مجوسی کے ذبیحہ مین بھی خون
نہین رہتا ہے تو اگر خالی خون نہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے - اور عینی رح نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ مین قیاسی معاملہ یہی تھا
کہ حلال ہو لیکن شرع نے اسکو لائق ذبح کے اعتبار نہین کیا - مع - اور بعید واللہ اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی
کبھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہین جانتا ہے فتامل فیہ - باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے مکوڑون کا کھانا
حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل ہے تو جواب دیا کہ - والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاستہ کالطین - اور حرمت کے واسطے کچھ نجاست
ہونا ضروری نہین ہے جیسے مٹی - ف - کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہین حالانکہ نجاست لازم نہین ہے - غرضکہ
جو نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہین کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہین مگر اِنمین
کوئی ناپاکی نہین ہے - م - جامع کردری مین ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کردیا جاوے پاک ہوجاتا ہے مگر اسکا کھانا حرام
ہے - ع - مترجم کہتا ہے کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتوی قول اول پر ہے کما فی الفیض - م -
اور حاوی مین ہے کہ ذبح کیے ہوے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جھوٹے
پانی سے وضو کرنے مین نماز اعادہ کرنے کا حکم نہین جیسے سانپ و بچھو و چوہا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو
نماز جائز ہے - ذخیرہ مین ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کینچلی اصح قول پر پاک ہے اُسی طرح اگر نماز پڑھی وہ اُسکے ساتھ
بلی یا چوہا ہو تو جائز ہے اور اگر ثعلب یا کتے کا بچہ ہو تو نہین جائز ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل مین اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی
سے وضو جائز ہے اُسکے ساتھ ہونے کی حالت مین نماز جائز ہے ورنہ نہین - حاوی مین ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ مین مرے
تو جسمین مرے وہ نجس ہوگا اور مفید مین ہے کہ وزغہ و سحلیہ کا بھی یہی حکم اور اِن دونون کا خون نجس ہے - ذخیرہ وغیرہ مین ہے کہ سانپ
کی کینچلی و اُسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہین اور اُسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اُسکے ساتھ نماز منع ہے اگرچہ مذبوحہ ہو اور
اور اُسکی دباغت بھی نہین ہوسکتی ہے - ع - اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن مین مرگیا اُسمین خون نہین
تو نجس نہوگا اور اگر اسمین خون ہو تو نجس ہوگا - ف - المسئلۃ - وموت مالعیش فی الماء فیہ لایفسدہ کالسمک والضفدع
والسرطان - اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی مین جیتا ہے جب اُسی مین مرے تو پانی کو فاسد نہین کریگا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا
ف - یعنی پانی کا جانور ہو اور پانی ہی مین مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اُسکی موت سے نجس نہین ہوتا ہے - وقال الشافعی
یفسدہ الا السمک لما مر - اور امام شافعی رح نے کہا کہ سوائے مچھلی کے اور چیزین پانی خراب کرتی ہین اُسی دلیل سے جو گذری ہے
ف - یعنی اُنکی حرمت دلیل نجاست ہے - اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح مین مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی
کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہوسکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح مین مذکور ہے اُسکو اصحاب شافعی
تسلیم نہین کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی مین جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہین کہ وہ پانی کو نجس
نہین کریگا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہین کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنے والی رقیق چیز
قلیل یا کثیر مین مرے تو اُسکو نجس کریگا - رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیکڑے مین تصریح کی - مع - ولنا انہ مات
فی معدنہ فلا یعطی لہ حکم النجاستہ - اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن مین مرا ہے تو اُسکے حق مین نجاست کا حکم نہ دیا جاوے
ف - کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن مین حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہین ہوسکتا کیونکہ سب کی رگون وغیرہ مین خون
بھرا ہے - ع - پس نجاست جب تک اپنے معدن مین ہے اُسکو حکم نجس کا نہین ہے - کبیضۃ حال محہا دما - جیسے وہ انڈا کہ اُسکی زردی
خون ہوگئی - ف - تو جب تک اندر ہے انڈا نجس نہین حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ مین لیے ہوے نماز پڑھے تو اُسکے
ساتھ نماز جائز ہے - بخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن مین نہو چنانچہ اگر ایک شیشی مین خون بھر کر جیب مین رکھکر

نماز پڑھے تو نماز نہین جائز ہی کیونکہ شیشی اُس خون کا معدن نہین ہی - فرع - اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر مین ہی کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہین جائز ہی اور بقیاس قول اعظم و حسن کے جائز ہی اور اسی کو شیخ ابو عبید اللہ بلخی نے اختیار کیا - اور ایسے انڈے کے ساتھ جسین بچہ مردہ ہی جسکا مرنا معلوم ہوگیا ہی نماز نہین جائز ہی - علماے شافعیہ کے نزدیک انڈا خون ہوگیا وہ دو وجہ مین سے اصح وجہ پر نجس ہی اور اگر گندا ہوا یعنی سپیدی و زردی مل گئی تو وہ بلاخلاف پاک ہی - ع - اگر انڈا مرغی سے پانی مین گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہوکر پھر پانی مین پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہوکر گرا یا خشک ہوکر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن مین تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت نہو - مف - ولانہ لادم فیہا اذ الدموی لایسکن فے الماء والدم ہو النجس - اور دوسری حجت ہماری یہ ہی کہ ان دریائی جانورون مین خون نہین ہی کیونکہ جو خون والا جانور ہی وہ پانی مین نہین رہتا ہی اور خون ہی نجس ہی - ف - حاصل آنکہ نجس دراصل خون سائل ہی اور خون کا مزاج گرم ہی اور پانی سرد ہی دونون مین مخالفت ہی تو جس جانور مین خون ہی وہ پانی کا رہنے والا نہین ہی اور یہ جانور سب آبی ہین تو انمین خون نہین ہی - علاوہ ازین خون دھوپ مین سیاہ پڑ جاتا ہی اور ان جانورون سے جو چیز بہکر نکلتی ہی وہ دھوپ مین سپید ہوجاتی ہی تو انمین خون نہین ہی اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہی جیساکہ امام سرخسی رح نے تصریح کردی نہایہ - ع - ف - بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی مین مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا خواہ پانی تھوڑا ہو یا بہت ہو - م - ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی مین ڈال دیئے جاوین تو بھی صحیح قول کے موافق پانی نجس نہوگا - پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بہنے والی چیزین اس حکم مین مثل پانی کے ہین یعنے انمین بھی یہ جانور مرین یا ڈالے جاوین تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہی اور آبی جانور مین خون نہین ہی - امام محمد رح سے مبسوط مین روایت ہی کہ مینڈک اگر پانی مین مرکر ریزہ ریزہ ہوجاوے تو وضو جائز مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہی کیونکہ اُسکا گوشت کھانا حرام ہی - مع - وفی غیر الماء - اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ مین اگر آبی جانور مرے تو قیل - کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی و محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ - مچھلی کے سواے دیگر آبی جانور اُس چیز کو نجس کردیتے ہین - لانعدام المعدن - کیونکہ معدن مین نہین مرے ہین - وقیل - اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ بلخی و محمد بن مقاتل وغیرہ نے کہا کہ - لایفسدہ - اُس چیز کو نجس نہین کرتے ہین - لعدم الدم - کیونکہ خون نہین ہی - یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا - امام مصنف رح نے کہا کہ - وہو الاصح - اور یہی قول دوم اصح ہی - ف - یہی صحیح ہی - مف - والضفدع البحری والبری فیہ سواء - اور مینڈک خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونون اس حکم مین برابر ہین - ف - یعنی دونون کے مرنے سے پانی خراب نہین ہوتا ہی - م - ابو القاسم الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہین - المضمرات - اور آبی مینڈک و خشکی کے مینڈک مین فرق یہ ہی کہ آبی مینڈک کی انگلیون کے درمیان بطخ کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہی اور بری مین نہین ہوتا - ع ف - وقیل البری یفسد لوجود الدم و عدم المعدن - اور کہا گیا کہ خشکی کے مینڈک کے پانی مین مرنے سے پانی خراب ہوجاتا ہی بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہونے کے - ف - یہی اصح ہی - د - پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہی اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہی - ع - خلاصہ مین ہی کہ پانی کا کتا اور پانی کا سور جب پانی مین مرجاوین تو بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا - ط - اب بیان اس امر کا چاہیئے کہ آبی جانور کنکو کہتے ہین تو امام مصنف رح نے فرمایا - ومالعیش فی الماء مایکون توالدہ و مثواہ فی الماء - اور آبی جانور وہ پرندہ جو پانی کے رہنے والے ہین وے جانور مراد ہین جنکے انڈے بچہ ہونا پانی مین اور انکا ٹھکانا و قرارگاہ پانی ہو - ف - فرشکہ دو صفتین معتبر ہین ایک یہ کہ انکا مسکن پانی ہو اور دوم وہین انکا توالد ہو یعنی ننھے بچہ وہین ہون - پس آبی کتا و سور وہ ہی جو پانی کے اندر رہتے اور وہین جنتے ہون - اس سے معلوم ہوگیا کہ جو آبی کتا ہندوستان مین معروف ہی یہ یہان مراد نہین ہی کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہی اور چونکہ

ی مین اچھی طرح پیرتا ہی اس جہت سے آبی کہتے ہین- امام مصنف رح نے فرمایا- وماٸی المعاش دون ماٸی المولد مفسد- اور
جانور کہ پانی مین زندگی کرتا ہو مگر اُسکے انڈے بچہ پیدا ہونے کی وہ جگہ نہو تو اُسکی موت سے پانی نجس ہوجائیگا- ف- جبکہ قلیل پانی
ہو اور یہی اصح ہی جیسے بط اور مرغابی وغیرہ- دسیوم امام مصنف رح نے مسئلہ ماء مستعمل کو ذکر فرمایا- المسئلة- قال الماء المستعمل لایطہر
الاحداث- فرمایا کہ ماء مستعمل نہین پاک کرتا ہی احداث کو- ف- یعنی حدث جو حکمی نجاست ہی جس سے وضو و غسل لازم آتا ہی اور مقابل
اسکے خبث یعنی حقیقی نجاست ہی تو اُس سے اشارہ کیا کہ اخباث کو پاک کرتا ہی یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہی چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ رح
سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہی کہ وے حقیقی نجاست کا پاک کرنا سواے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ ایسی چیزون سے جو نجس
دور کرنے والی ہین جائز کہتے ہین- جامع اسبیجابی مین ہی کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہی ایک تو بالاجماع پاک ہی وہ کہ جو کسی پاک
چیز کے اوپر بہا دیا گیا- دوم بالاجماع نجس ہی وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اُسکے پاک ہوجانے کا حکم نہوا اور
سوم مین اختلاف ہی وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اُسکے اعضا پر حقیقی نجاست نہ تھی- ع- پس کلام یہان
صرف اسی تیسری قسم مین ہی- م- اور واضح ہو کہ اس ماء مستعمل کے بارہ مین ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف
بیان کیا ہی اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہی اور محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا
کہ وہ پاک ہی اور اسی پر فتوی ہی- الفتح- پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہین ہی جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا
تو اسمین مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ بھی متفق ہین اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ خلافا لمالک
والشافعی- اسمین خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے- ف- یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہی فی
قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا- ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرة بعد اخری کالقطوع- یہ دونون یعنی امام مالک
بعض صورت مین اور امام شافعی ایک قول مین یہ کہتے ہین کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار
جیسے قطوع- ف- کتاب الجواہر مذہب امام مالک مین مذکور ہی کہ طہارت حدث مین جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود
پاک ہی اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہی بشرطیکہ استعمال سے اسمین تغیر نہوا ہو ولیکن دوسرا پانی ہوتے ہوے اسکا استعمال دوبارہ
مکروہ ہی بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونون اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار و بار بار پاک
کرنے کو مفید ہی- جواب مین صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہی ولیکن اسوجہ سے
نہین کہ طہور بمعنی مطہر ہی بلکہ آیت مین ماء طاہرا نہین بلکہ ماء طہورا- فرماکر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہی اور مبالغہ
یون ہی کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت مین تو طاہر و طہور یکسان ہین تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہو
تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہین کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہین اسلیے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر الشیٔ
وہ چیز پاک ہوئی- یہ لازمی ہی اور مطہر باب تطہیر متعدی ہی پس لازمی سے متعدی نہین مستفاد ہوتا- مین کہتا ہون کہ وجہ یہ کہ طہور
مصدر ہی چنانچہ سیبویہ و خلیل و مبرد و اصمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی مین حدیث مفتاح الصلوة الطہور اور طہور
اناء احدکم اور لاصلوة الا بطہور وغیرہ ہین اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہی اور یہ متصور نہین کہ
متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا- اور خوب معلوم کہ اہل جنت
کو کوئی احتیاج تطہیر کی نہین بلکہ مراد نہایت طہارت ہی اُن چیزون سے جو دنیاوی شراب مین لغویات و بیہودگیون و تلخی و
بدعقلی سے ہوا کرتی ہین- ع- وقال زفر وہو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور- اور زفر رح
نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول ہی کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اُسنے وضو
پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہی- وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور- اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت مین ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہر ولیکن طہور نہین ہر - لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
اسپر دلیل یہ ہر کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہر اور اِس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا - لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
یکون الماء نجسا - ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہر تو اِس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں دو شبہہ
پیدا ہوے - فعملنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین - پس ہمنے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمین غیر کو
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونون شبہہ پر عمل ہو جاوے - ف نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اِس مسئلہ مین امام شافعی رح کے دو قول ہین اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہین ہر اور اسی پر مسائل کی تفریع ہر - وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ہو طاہر غیر طہور - اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہر کہ آب مستعمل خود پاک ہر اور غیر کو پاک کرنے والا نہین ہر - ف یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہین ہو سکتا ورنہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہر کما فی المنح عن المجتبی - م - لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس - کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہین ہر - ف یعنی پاک پانی جب وضو مین
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہین ہر - الا انہ اقیمت بہ قربۃ فیغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ - مگر
اتنی بات ہر کہ اِس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت مین تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہین رہا جیسے مال صدقہ -
ف - اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہر کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساقط ہوتا ہر اور اُسکے ذریعہ سے
اﷲ تعالیٰ کی جناب مین تقرب حاصل کیا جاتا ہر تو اُسمین میل کچیل آجاتا ہر اور رہا اِس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعا نہین معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتی کہ حدیث مین اسکو اوساخ الناس یعنی لوگون کے میل سے قرار دیا
سو اشرف الخلق صلی اﷲ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف وبنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اِسکے وہ حد نجاست تک نہین
پہونچا حتی کہ اگر زکوۃ کے درمون کو جیب مین رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہر - پس یون ہی پانی کے حق مین واجب ہر کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اصطلاح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہین جو اِس قیاس کی تخصیص
کرے - اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث مین موجود ہر کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائین تمام بدن سے حتی کہ
ناخنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہین - اور دوسری حدیث سے ثابت ہر کہ خطائین قاذورات
یعنی نجاسات ہین چنانچہ حدیث مین ہر کہ جو کوئی تم مین سے ان قاذورات مین سے کسی مین مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اﷲ تعالیٰ
اُسکو چھپاویگا - تو جب پانی مین یہ نجاسات ملین تو وہ پاک بھی نہین رہا - جواب یہ کہ اِن خطاؤن کو قاذورات اِس معنی ظاہری
پر نہین فرمایا کیونکہ از راہ لغت تو ظاہر ہر اور از راہ شرع اِس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہین ٹوٹتا ہر تو بدون اِس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے نماز جائز ہر منع - اِسی قول کو ہمارے مشائخ عراقین
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح جیسے روایت کیا - قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہر کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہوگی - اور اِسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا - محیط مین کہا کہ یہی قول
اشہر واقیس ہر یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہر - مفید مین کہا کہ یہی صحیح ہر - امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہر
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی مین صحیح ہر اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہر بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک سے
صرف یہی قول ذکر کیا ہر - نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف وخلف کا قول ہر یعنی جمہور صحابہ وتابعین کا یہی قول ہر - م - وقال
ابو حنیفۃ وابو یوسف ہو نجس - اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہر - ف - نجاست غلیظہ یا خفیفہ - لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ - دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

ہین ہی کہ کوئی تم مین سے ٹھہرے پانی مین پیشاب نہ کرے اور نہ اسمین جنابت سے غسل کرے - ف - تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی
پیشاب سے منع فرمادیا کہ نجس ہوجائیگا ویسے ہی اسمین غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے منع فرمایا تو دونون برابر ہین دونون کا غسل
پانی نجس ہی - ولانہ ماء ازیلت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بماء ازیلت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ - دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہی
کہ اُس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہی تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی - ف - اور چونکہ حقیقی نجاست
زائل کرنے والا پانی نجس ہی تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہی - پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہی کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہی چنانچہ لکھا
ثم فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ بنجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ - پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے
ہی اسمین ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست غلیظہ ہی بقیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے مین مستعمل ہوا ہی - وفی روایۃ
ابی یوسف عنہ وہو قولہ بنجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف - اور امام ابو یوسف کی روایت مین جو امام اعظم سے ہی اور وہی خود
امام ابو یوسف کا قول ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست خفیفہ رہگیا بوجہ مقام اختلاف کے - ف - کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے
تخفیف پیدا ہوتی ہی - عنایہ ع - اور جواب یہ کہ حدث مین صرف اعتبار شرعی ہی نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہین ہی اسی واسطے
فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہی حتی کہ اُس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہی - م - آب مستعمل کا پینا و اُس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے
مکروہ تنزیہی ہی - د - مگر اُس سے دوبارہ وضوء بالاتفاق نہین جائز ہی - م - اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہین
اور کب ہوتا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ - والماء المستعمل ہو ماء ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ
آب مستعمل وہ پانی ہی کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن مین بطور تقرب کے - ف -
یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضوء تو بلا نیت بھی ادا ہوجاتا ہی - الفتح -
حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضوء واجب ہوتا ہی یا بڑا یعنی جنابت ہو - اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضوء کے اعضاء
پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہی - م - قال وہذا عند ابی یوسف رح وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً - امام مصنف نے کہا کہ
یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی - ف - شیخ الاسلام نے کہا کہ ہان یہی ہونا چاہیے
بدلیل چند مسائل کے کما فی الفتح - حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدث و تقرب دونون مین سے ہر ایک
معتبر ہی - وقال محمد رح لا یصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ - اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے - لان
الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانما تزال بالقربۃ - کیونکہ استعمال تو گناہون کی نجاست اُسکی طرف منتقل
ہونے سے ہوتا ہی اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کیجاتی ہی - وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضا
فیثبت الفساد بالامرین - اور امام ابو یوسف کہتے ہین کہ فرض ساقط کرنا بھی مؤثر ہی تو فساد دونون باتون سے ثابت ہوگا
ف - امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہی خواہ تقرب ہو یا نہو - اور
تقرب یہ کہ وضوء کی نیت کرے تاکہ عبادت ہوجاوے - مف - اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھوڈالے - م - اگر بے وضوء
نے تقرب کی نیت سے وضوء کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہوگیا - اگر وضوء والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضوء کیا تو بالاجماع پانی مستعمل نہ
اگر بے وضوء نے ٹھنڈک کی نیت سے وضوء کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہوگیا اور زفر کے نزدیک بھی
بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہین ہی اگرچہ اسقاط فرض ہوگیا - ع - شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت
نہین بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہی مگر ضرورت کی صورت مین نہین جیسے جنب نے اپنا ہاتھ
برتن مین ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئین مین گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا - یہی قدوری نے جرجانی رح سے
نقل کیا - مع - تینون اماموں رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون آنے سے پاک ہوچکی و ہنوز نہین نہائی ہی

پانی نکالنے کو اپنا ہاتھ پہنچے تک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آب مستعمل نہوگا التبیین - اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ مین وارد ہوا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھین اور دونون کے ہاتھ اُسمین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت
ہوتی تھی - کمافی الصحیح - بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا پانون یا کہنیون تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہی حتی کہ
اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مٹکے مین کوزہ گر پڑا اور اُسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیون تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر
ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہی - اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ
انگلیون تک ہو تو مضر نہین اور اگر مع ہتیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ وظہیریہ مین ہی - ولیکن اسکی توجیہ مین تامل ہی الفتح -
مضمرات مین ہی کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہی اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی اور اسی پر فتوی ہی - ع - اگر وضوء سے ہو اور
اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی مین ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہان استعمال ثابت ہونے کے واسطے
تقرب کی نیت ضرور ہی الفتح - اگر وضوء والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضوء کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے
غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان - اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضوء سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ -
اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی - بشرطیکہ اداے سنت کی نیت
ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کمافی المنتقی - اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہی تو پانی مستعمل نہوگا
الفتح - چوپایہ مین یہ شرط ظاہر ہی کہ اُسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو - اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ
بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہی اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہی - م - جامع صغیر حسامی رح مین ہی کہ طفل نے وضوء کیا تو مختار
یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہی تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہین المضمرات - اگر عورت نے اپنے بالون مین دوسرے بال جوڑے اگرچہ
یہ حرام ہی پھر اُسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہی تو اس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل
ہو گیا الظہیریہ والسراج - اگر مقتول کا سر جو اُسکے دھڑ سے الگ ہی دھویا تو پانی مستعمل ہوا محیط السرخسی - آب مستعمل اگر آب
مطلق مین گرا تو کہا گیا کہ اُس سے وضوء جائز ہی یہی صحیح ہی - ع - یونہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد
نہین کرتا جب تک کہ اُسپر غالب نہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اُسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہین کرتا الخلاصہ
اسی قول پر فتوی ہی چنانچہ مکرر معلوم ہوا - م - آب مستعمل جب کنوئین مین گرے تو اُسکو فاسد نہین کرتا مگر جبکہ کنوئین کے پانی پر غالب
ہو جاوے اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی - م - اور قاضیخان مین ہی کہ اگر وضوء کا پانی کنوئین مین ڈالا تو امام محمد کے قول پر اُسمین سے بیس
ڈول نکالے - ع - یہ حکم ظاہراً تنزہی احتیاط ہی - م - امام محمد رح نے کتاب الاصل مین کہا کہ میت کا دھووَن نجس ہی اور اصح یہ ہی
کہ اگر اُسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اُسکو اسلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہین
ہوتا ہی الظہیریہ - اگر حوض حمام سے پانی اپنے منھ سے اُٹھایا اور اُس سے دونون ہاتھ دھوئے تو منھ نجس اور ہاتھ نجس اور منھ
سے جو پانی نکلا مستعمل ہی اور یہی اصح ہی - ع - لکڑی جسپر گوہ یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہو گئی تو قلیل پانی مین گرنے سے فاسد نہ کریگی
اسی پر فتوی ہی - سا المضمرات - اگر سواے اعضاے وضوء کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہ ہوگا
بخلاف اعضاے وضوء کے الخلاصہ - واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہی ایک مانع شرعی جس سے نماز وغیرہ کا
ہونا حلال نہین ہی اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہین ہوتا ہی نہ پیدا ہونے مین نہ زائل ہونے مین - دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ
اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہین چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے زائل ہوتا ہی اور یہان یہی مراد ہی پس ہر
پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہو جانے پر ہی خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو - قالہ القاسم رح فافہم
رہا یہ کہ - ومتی یصیر الماء مستعملا - اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہی - ف - یعنی کب اُسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہی - جواب دیا

قولہ۔ الصحیح انہ کما زائل العضو صار مستعملا۔ تو صحیح یہ ہے کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ ف۔ اور قطرات قلیل یا کثیر کہ
بدن و کپڑون پر لگے تو قول شیخین اگرچہ آب مستعمل نجس ہے لیکن یہ عفو ہے۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ
آب مستعمل نہین اور جیسے ہی زائل ہو حکم مستعمل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ
کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہین دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور
عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہین۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہو گیا۔ محیط مین ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب
ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہین کہ جب کسی مقام مین ٹھہر جاوے تب اسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل مین مذکور ہے کہ اگر اپنی دارھی
سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہین جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونون موزون پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے
سر کا مسح کیا تو نہین جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہونچنے سے پہلے دوسرا
شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہین جائز ہے۔ خلاصۃ الفتاوی مین ہے کہ مختار یہ ہے کہ جب تک کہین ٹھہر نہ جاوے اسکو مستعمل
کا حکم نہوگا۔ م۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ د۔ یہ ترجیح بلا حرج کے رد ہے اسواسطے کہ جو کپڑون و بدن کو لگ جاوے
اگرچہ کثیر ہو عفو ہے اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہین جو کتاب مین مذکور ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کپڑون کو لگ جانے مین کوئی حرج نہین پس یہی صواب ہے جو کتاب مین مذکور ہے
پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابوبکر الرازی رح نے امام ابو یوسف و محمد کے اختلاف سے نکالا ہے۔ بقولہ۔ الجنب
اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔ جنب نے اگر غوطہ مارا کنوین کے اندر یعنی جو وہ دردہ نہین ہے ڈول نکالنے کے لیے۔ ف۔
یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہین ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہین کی اور نہ پانی
مین بدن ملا۔ س۔ فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین
تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہین پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے
ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونون باتین ندارد ہین۔ ف۔ یعنی نہ اس سے
اسقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث
ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد و پانی
دونون پاک ہین مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہین ہے۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔
والماء لعدم نیۃ القربۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہین کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے
امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے مستعمل ہوتا ہے تو انکے نزدیک
مرد پاک ہوا اور کنوان بھی مستعمل نہین کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہے کما فی قاضیخان۔ ہان اگر باہر سے آب مستعمل کنوین مین ڈالا تو امام محمد
کے نزدیک جب تک کنوین کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے یہی صحیح ہے اور تجنیس مین ہے کہ یہی مذہب مختار ہے
وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونون نجس ہین۔ الماء
لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول
ہی لگاؤ پر۔ ف۔ یعنی مثلاً اسکے کنوین پر اترتے ہوے اول پانون پانی مین ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے اسقدر
پانی نجس ہوا لیکن اصح یہ ہے کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنوان مستعمل نہوگا۔ چنانچہ اوپر گذرا م۔ والرجل لبقاء
الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء مین۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس
پانی سے پاک نہوئے۔ یہ کلام صریح ہے کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ وقیل عندہ

لنجاسة الرجل و نجاسة الماء المستعمل - اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے - ف - یعنی فرض غسل تو
بدون نیت ساقط ہو گیا ولیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا - علی ہذا اسکو قرأۃ القرآن جائز مگر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے مین کہتا
ہون کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے - **وعنہ ان الرجل طاہر لان الماء**
لا یعطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رح سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم بدن
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے - ف - اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی مین نہین گھسا تو پاک رہا - مین کہتا ہون کہ علی ہذا اگر اسنے پانی مین ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اسمین گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس نہو گا - **وہو اوفق الروایات عنہ** - امام سے یہ روایت سب روایتون مین سے زیادہ موافق ہے - ف -
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے ع - ضرورت کی صورت مین پانی مستعمل نہین ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو مٹکے مین جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا - ط - تو اب اصح جواب اس مسئلہ مین یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل نہوا
فافہم - م - جنب و محدث کا ایک حکم ہے - اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلتے ہین - کہ جنب کے حکم مین وہ حائضہ و نفاس والی ہے
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہین نہائی ہے - چنانچہ ہندیہ مین ہے اگر حائضہ کنوین مین گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہین ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے سے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم مین ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اسواسطے کہ ایسی حائضہ کنوین مین غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہین
ہو سکتی ہے الخلاصہ و قاضیخان مین کہتا ہون کہ مراد یہ کہ اس حالت مین اسکا کچھ خون پانی مین نہین ملا ورنہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا - م - اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجا نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا ع - اور اگر ڈھیلون سے استنجا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ط - اگر اسنے نماز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہایہ - ع - مین کہتا ہون کہ پھر بنا بر مذہب فتویٰ کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت باقی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے - اگر جنب نے داخل ہو کر بدن ملا تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط والخلاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے بجائے
ہو گیا کما فی البحر - اگر کافر پر کوئی نجاست نہین اور ڈول کے لیے کنوین مین اترا تو پانی مستعمل نہو گا - م - پھر امام مصنف نے کھال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی مین گرنے سے پانی خراب ہوتا اور کس سے نہین خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہین ہے - واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے - حقیقی وہ کہ پھٹکری وغیرہ مصالحہ دواؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاہدی - اور مثانہ و اوجھ کا حکم مثل کھال کے ہے - چنانچہ فتح القدیر مین ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دیدیا تو پاک ہے - عینی رح نے کہا کہ اوجھ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے اسکو
مثل گوشت کے قرار دیا - پس مثانہ و اوجھ مین تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال مین اتفاق ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - **المسئلہ**
وکل اہاب دبغ فقد طہر - اور ہر اہاب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا - ف - خواہ کسی قسم کی دباغت ہو م - اہاب
ایسے چمڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہین ہوا اگر قابل دباغت ہے ع - پس کل اہاب - ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو قابل دباغت
ہو - اور ایسی کھال کو نہین شامل جو دباغت نہ اٹھا سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک نہو گی الفتح - اسی پر فتوی ہے شرح الطحاوی - یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونون کو شامل ہے ع -
وجازت الصلوٰۃ فیہ - اور اس دباغت کی ہوئی کھال مین نماز جائز ہے - ف - مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر نماز پڑھے
اور جب پہنکر نماز جائز تو مصلی بنانا بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالی ثیابک فطہر جامہ کی طہارت منصوص ہے اور جائے نماز کی طہارت

وانہ انتقض نجاست ہے ۔ع۔ والوضوء منہ۔ اور وضو اُس سے جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اس مدبوغ کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکا
پانی سے وضو جائز ہے ۔ع۔ مین کہتا ہون کہ مسئلہ مین اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کرکے نجس نہین
ہوجاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی یعنی حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور عنقریب تصریح آویگی پھر اسپر متفرع کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور
پر دباغت حکمیہ کی مشک پانی سے نجس نہوئی۔ ہندیہ مین ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کرکے نجس
نہین ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اظہر یہ کہ نجس عود نہ کریگی المضمرات۔ پھر ان سب کھالون مین سے استثنا کیا بقولہ
الا جلد الخنزیر والآدمی۔ سوائے سور کے اور آدمی کی کھال کے۔ ف۔ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت وعدم دباغت مین دخل نہین بلکہ وہ بوجہ تکریم واحترام کے دباغت نہین کیجاتی حتی کہ غایۃ البیان مین
ہے کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہوگئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہین جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزاء سے انتفاع نہین جائز ہے کما فی المحیط والبدائع۔ نع۔ حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے مین پس گئی تو اصح قول پر وہ آٹا نہ کھایا
جاوے۔ د۔ حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سوائے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کیجاوے
تو وہ پاک ہے۔ لقولہ علیہ السلام ایما اہاب دبغ فقد طہر۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اہاب الخ۔ ف۔
یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہوگئی۔ یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ
ونسائی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان وامام احمد وشافعی واسحق وبزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم مین یہ لفظ ہے اذا دبغ الاہاب فقد طہر۔ جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہوگئی
اس حدیث مین عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہوجائیگی
وہو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ۔ اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال
کے۔ ف۔ کیونکہ امام مالک رح کہتے ہین کہ مردار کی کھال پاک نہین ہوتی ولیکن سوائے مائعات چیزون کے جامد چیزون
کے کام مین لانا جائز ہے تو اناج کی گون وستو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اسمین مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاوین۔ سو واضح ہو کہ جواہر مالکیہ مین ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت مین ہمارے و امام مالک کے درمیان خلاف
نہین ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے تو انپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور لکھا کہ اوزاعی وابن المبارک وابوثور واسحق کا قول ہے کہ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہین تو یہ حدیث اُن لوگون پر بھی حجت ہے۔ علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رض
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مرگئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اسکی کھال لیکر دباغت کیون نہ کرلی کہ اس سے نفع اٹھاتی پس لوگون نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری ومسلم اور ایک روایت مین ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اسکی کھال
مین اجازت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہین اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مرگئی پس ہمنے اسکی کھال کو دباغت کرلیا پھر ہم برابر اسمین نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری۔ ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کرنا اسکا زائل
کردیتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ مین سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہین۔ بیہقی نے
کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ۔ ام المومنین عائشہ رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھا

جاوے مردار کی کھالون سے جب وہ دباغت کیجاوین - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان - پس یہ سب احادیث حجت ہین امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہو جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہو ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا - ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب - اور نہین معارضہ کیا جائیگا اُس ممانعت سے جو مردار سے نفع اٹھانے سے ہو اور وہ قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا الخ ہو یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ - ف - اور نہ پٹھے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المدبوغ - یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہو بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا - ف - حاصل جواب یہ کہ معارضہ مین تو اہاب سے ممانعت ہو اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہو اور یہ ہنوز نجس ہو اور اجازت مین مدبوغ ہو اور وہ طاہر ہو تو معارضہ نہین ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین جائز ہو کما فی المحیط و شرح الطحاوی - اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہو کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ آخری حکم ناسخ ہو چنانچہ ابوداؤد و ترمذی و نسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب ولاعصب - یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ - ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہو اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا خلال رح نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رض کی ظاہری دلالت یہ کہ وہ ناسخ ہو - جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہو اور وہ غیر مدبوغ ہو - مترجم کہتا ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہر امعارض ہو اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہو اور وہ بلفظ نکرہ ہو اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہو جیسا کہ اصول مین مصرح ہو تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ ہو انتفاع نہ اٹھاؤ - جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اہاب نہین رہتا ہو تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب کہلاتا ہو کسی قسم کا اہاب ہو خواہ مذبوحہ کا یا مردار کا اُس سے انتفاع ممنوع ہو - شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہو کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اُس سے گھنتا ہو تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہو تو معارضہ صحیح ہو - مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجب ہو انھون نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون و گوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مارڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہو پھر یہ کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے - پس حق یہی ہو کہ معارضہ تام نہین ہو - البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو - یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہو - علاوہ بریں اس حدیث کے اندر تین علتین ہین اول یہ کہ اُسکی اسناد و متن مین اضطراب ہو اسناد مین اضطراب کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابوداؤد کی روایت مین ہو کہ عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا پھر انھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین - متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے - اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہو اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس دن پہلے اور ایک روایت مین صرف تین روز پہلے ہو - دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین فعلی ہذا حدیث مرسل ہوئی - خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے پھر بوجہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا۔ خلال رح نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث نسخ مین ظاہر الدلالۃ ہے ولیکن اسمین کثرت سے اضطراب ہے پھر دوسری علت یہ کہ حدیث خط و تحریر ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات مین تصریح ہے اور اسمین شبہہ انقطاع ہے اور حدیث ابن عباس رض کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہے اور وہ سب طرح اربح واصح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ابن وہب نے حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ وحدیث ابن عمر رض سے کہ کھال سے انتفاع نہ لو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ ہے اُس پر اعتماد نہین وحدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین۔ علاوہ حدیث اہاب غیر مدبوغ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو پھاڑ ہین۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال صحیح۔ عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے انتفاع لیتے تو اس سے منع کر دیا۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہے سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہے اور ظاہر نہین کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہے کہ ثعلب وفہد کی کھال و سمور وسنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننا مسلمانون مین بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بالجملہ معتمد عموم کل اہاب دبغ۔ کا ہے کہ ہر کھال بعد دبغ ہونے کے طاہر ہے اور یہی حجت ہے امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا۔ وحجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب ولیس الکلب بنجس العین۔ اور حجت ہے امام شافعی رح پر درباره کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا۔ الا ترى انہ ینتفع بہ حراستہ واصطیادا۔ بھلا تم یہ نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار پکڑنے کے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالی فانہ رجس منصرف الیہ لقربہ۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے فرمایا فانہ رجس۔ تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہے بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کا مرجع دور ہے اور جہانتک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو وہی اولی ہے اور یہان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہے پس اُسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا۔ رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اُسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہے۔ شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے۔ عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اُسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے خالی کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اُسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی برین بنا کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہے اور فتاوی قاضیخان مین اسپر چند فروع ہین ایک یہ کہ کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے مین گرا تو وہ نجس ہوگیا خواہ اُسکا منھ پانی کو لگا ہو یا نہین۔ اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو قدر درم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہے۔ بدائع مین کہا کہ یہ حسن رح کی روایت ہے۔ مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا ولیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب الخ اسی کو مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہین ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ اوفق تصحیح یہ روایت ہے کہ وہ نجس العین نہین پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہوگئی اور اسکی جانماز و ڈول بنایا جا سکتا ہے تھی کلام

مترجم کہتا ہو کہ در مختار مین کہا کہ امام رح کے نزدیک کتا نجس العین نہین اور اسی پر فتوی ہو اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی پس کتا فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اُسکا تاوان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانماز و ڈول بنایا جاوے اور اگر کنوین سے جیتا نکلا اور اُسکا منھ پانی مین نہین لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اُسنے پھریری لی تو اُسکی چھینٹون سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اُسکے کاٹنے سے بدن جبتک اسکی رال نہ لگے اور جو کتے کو نماز مین لیے رہا اگرچہ بڑا کتا ہو اُسکی نماز فاسد نہین ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اُسکا منھ اس حالت مین بند ہوا ہو اور کچھ اختلاف نہین کہ کتے کا گوشت نجس اور اُسکے بال پاک ہین انتہی - اور مین کہتا ہون کہ معارض موجود ہو اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع التی تفترس - یعنی ایسے درندون کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہین - اور یہ حدیث صحیح ہو اور خلاف نہین کہ کتا انھین درندون مین سے ہو پس اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہو اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار و حراست کا اجارہ اُسکی طہارت کو مستلزم نہین کیونکہ یہ شاید بروجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہو پس اُسکی کھال سے جاے نماز و ڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اُسکو لیے ہوے نماز اور نہ اُسکے گرنے سے کنوان طاہر رہے البتہ ضرورت اختلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق مین جواز ہو مگر ابن الہمام رح نے باختیار امام مصنف رح روایت طہارت کو الیق تصحیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ مین اسی پر اعتماد کیا ہو فافہم -

وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ - اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت و احترام کے ہو - ف - نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب دبغ آہ - عام ہو مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہین ہی - فخرجا عما رویناہ - پس یہ دونون کھالین خارج ہوگئین اُس سے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث کل اہاب آہ سے - لہذا معلوم ہوگیا کہ ہر کھال قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہو سواے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سواے آدمی محترم العین کے کہ اُسکی کھال وغیرہ سے انتفاع نہین جائز ہو اگرچہ دباغت ہو - ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ - پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہو بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہو اگرچہ دھوپ مین سکھلانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہو جاتا ہی تو کچھ معنی نہین کہ اسکے سواے دوسری چیز کی شرط کیجاوے ف - جیسے نمک و پھٹکری وغیرہ - وما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ - اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہو اُسکی کھال دباغت کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہو ذکوۃ سے - ف - یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہو پس مجوسی کا ذبح کرنا اسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل مین ہو یعنی جہان ذبح کرنا چاہیے اُسی جگہ سے ذبح کیا ہو - فع - یہی اکثر کتب مین شرط ہو - المنح - ظاہرا یہ قید ذبح اختیاری مین ہو اور جو اونٹ مثلاً بدک گیا تو اُسکے ذبح کا جو طریقہ ہو وہ کافی ہو اسمین محل و غیر محل یکسان ہو - م - لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ - کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہو اس بارہ مین کہ نجس رطوبات کو زائل کر دیتا ہو - وکذلک یطہر لحمہ - اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہو - ف - تمام اجزاء کو پاک کرتا ہی سواے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہو البدائع - اور جو کھالین مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون کے دیس سے لائی جاتی ہین اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئین تو پاک ہین اور نجس چیز سے دباغت کی گئین تو نجس ہین اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہو - د - مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ فرمایا - وہو الصحیح وان لم یکن ماکولا - اور یہی مذہب صحیح ہو اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہو - ف - یعنی غیر ماکول بھی پاک ہوتا ہی یہ تنبیہ ہو کہ اگر کھانے کے جانورون مین ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہو کہ ذبح شرعیہ ہو - م - اور مفید مین کہا کہ یہی صحیح ہو و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوے شیر کا گوشت نماز مین ساتھ ہو تو اس تو(ل)

نماز جائز ہی اور اگر پانی مین گر پڑے تو پاک ہی۔ اور دوسری روایت پر نہین اور یہی ناطفی رح کا مختار ہی۔ نہایہ مین کہا کہ امام مصنف نے جو
روایت لی اُسمین ایک طرح کا ضعف ہی اور دلیل اِسمین نجاست کی ہی یعنے گوشت و چربی وغیرہ غیر ماکول کی نجس ہی اور اسی کو ہمارے
محققین اصحاب ناطفی و خواہر زادہ و قاضیخان نے لیا اور خلاصہ مین ہی کہ یہی مختار ہی ع۔ یہی صحیح ہی الکافی۔ اور اسی کو شارحین نے
اختیار کیا کیونکہ اُنکا جھوٹا نجس ہی اور اسکی نجاست بوجہ عین لحم کے ہی الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہی کہ اِن جانورون کی کھال بھی پاک
نہو کیونکہ اِس سے نجس گوشت ملا ہی۔ اور اُنھون نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہی پاک نہین ہوتا ولیکن کھال اِسوجہ سے پاک
ہو جاتی ہی کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہی جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہین ملنے دیتی ہی
نہایہ۔ یہ اِسطرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہی اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہین کہ وہ جھلی پاک ہی یا نجس ہی پھر جب تم گوشت
کو نجس قرار دیکر اِس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہین ہو سکتی ہی تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اِسی جھلی سے متصل ہی تو یہ بھی
نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہی تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس نہوا
اِسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہوگیا اور یہی امام مالک کا قول ہی ع۔ یہ توجیہ قوی ہی اور تمام رطوبات
و فضلہ و رسامات سے اِسی جلد کے ساتھ ہی بس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانورون کا کھانا حلال نہین کیا گیا تو اُنکا خون سائل نجس نہ کھا
گیا ہی اور لعاب اِسی خون سے متولد ہی تو لعاب و جھوٹا نجس ہی برخلاف گوشت کے کہ وہ عضو دیگر ہی بس اگر جانور خود مرا کہ خون نجس
اُسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہی جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہی اور جب ذبح کرکے خون بہا دیا تو گوشت بلکہ وہ
سب جانورون کا پاک ہی سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی مین اللہ تعالی نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی
نہین پس لازم نہین کہ وہ نجس ہو واللہ تعالی اعلم م۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہین پاک ہوتا اور اسی پر فتوی دینا
چاہیے اگرچہ فیض مین لکھا کہ اِسکے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہی۔ د۔ ولیکن اصح و الیق بفتوی یہی ہی کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت
کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اُس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہی اور یہ ضرور نہین کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی
نجس ہو اور یہ بھی لازم نہین کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر مین خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا
چوہا یا سانپ ہو تو اُسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوے نماز جائز ہی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہی جسکا جھوٹا نجس نہو۔ اور اعتراض کیا
کہ باز و چوہا وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب اُنکے گوشت کی طہارت نہین بلکہ لعاب پانی مین نہین ملتا ہی بخلاف درندون
کے جھوٹے کے اور بلی و چوہے وغیرہ مین بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہی مف۔ اور حق یہ کہ جھوٹے و لعاب
کی نجاست اِس خون نجس سے ہی نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہین مگر جبکہ یہ خون اُس
گوشت مین مختلط رہے باین طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالی اعلم م۔ اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے لکھا کہ درندون کا گوشت ذبح
کرنے سے پاک نہین ہوتا کیونکہ اُنکا جھوٹا نجس ہی یہی صحیح ہی بخلاف باز وغیرہ کے کہ اُنکا جھوٹا پاک ہی ع۔ لیکن یہ مشکل ہی اسواسطے
کہ باز وغیرہ کا جھوٹا کچھ اِسوجہ سے پاک نہین کہ اُنکا گوشت پاک ہی بلکہ اُنکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی مین نہین ملتا ہی۔ من الفتح
وعلی ہذا جو شخص درندون کا گوشت ذبح سے پاک نہین کہتا اُسکو لازم کہ باز کے مانند پرندون کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ
فرق مشکل ہی م۔ المسئلہ۔ وشعر المیتۃ وعظمہا طاہر۔ مردار کے بال و اُسکی ہڈی پاک ہی۔ ف یعنی سوائے سور کے یہی
مذہب ٹھہرا ہی۔ د۔ اور یہی حکم پٹھے و کھر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن و چونچ الاختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جسمین حیات نے
حلول نہین کیا ہی اُسمین ہمارے اصحاب مین خلاف نہین ہی۔ مف۔ جمیع اجزاء جنمین خون نہین اگر سخت ہون اور عصب یعنی پٹھے
ایک روایت مین پاک و ایک مین نجس ہین۔ ع۔ وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ۔ اور امام شافعی رح نے
کہا کہ یہ نجس ہین کیونکہ یہ مردار کے اجزاء مین سے ہین۔ ف۔ قاضی ابو الطیب شافعی نے لکھا کہ بال و اون و ہڈی و سم

وکھر مین حیات حلول کرتی ہو تو مردار کی یہ چیزین نجس ہین یہی مذہب صحیح ہو ع - ولنا انہ لاحیاۃ فیہما ولہذا لایتالم بقطعہما
فلا یحلہا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ بال وہڈی مین حیات نہین اوراسی واسطے وہ زندگی
مین انکے کاٹے جانے سے دردناک نہین ہوتا تو انمین موت بھی حلول نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہو - ف
یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اُسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہو اور موت ایک وجودی چیز ہو بقولہ تعالی خلق الموت والحیوۃ
حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہین ہوتا - اور مجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علمائے شافعیہ سے درحقیقت اس بات مین ہو
کہ ان چیزون مین حیات حلول کرتی ہو یا نہین تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہو پس یہ چیزین نجس ہین اور ہمارے نزدیک نہین
تو پاک ہین - اور منقول دلائل مین سے اول قولہ تعالی ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین - یہ اللہ تعالے کا
امتنان عام ہو تو نجس چیز سے نہوگا - دوم حدیث ازانجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا - انما حرم اکلہا - خالی اسکا کھانا
حرام ہو کمافی الصحیحین - اور دوسری روایت مین ہو کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہو اور تم کو اجازت دی گئی اُسکی کھال مین
دارقطنی رح نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ مردار مین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اُسکا گوشت حرام کیا ہو
رہی کھال وبال وصوف تو اُسکا مضائقہ نہین ہو - کہا کہ عبدالجبار بن مسلم راوی ضعیف ہو - اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے
ثقات مین لکھا ہو تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی - ازانجملہ ثوبان رح سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ
کے واسطے ایک قلادہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے - رواہ ابوداؤد والطبرانی وابن عدی ومحمد بن ہارون
جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی جعاب مین ہو - ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث مین یہ مراد نہین ہو بلکہ عاج سے ذبل
مراد ہو وہ سلحفاۃ بحری کی پیٹھ ہو عباب مین لکھا کہ اس سے کنگن وانگوٹھیان بنائی جاتی ہین - امام الحرمین نے کہا کہ اگر ماکول اللحم
زندہ جانور کے بال یا اون وصوف تراش لے تو اجماع ہو کہ وہ پاک ہو ع - اگر مردار کی ہڈی پانی مین گرے اور اُسپر گوشت
یا چکنائی ہو تو نجس کریگی ورنہ نہین معراج الدرایہ - ط - مردار کا چستہ اور مردار کے تھنون کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہے
محیط السرخسی - مذبوحہ جانور کا چستہ بالاتفاق پاک ہو سط - اگر نماز پڑھے اور اُسکی گردن مین قلادہ جسمین کتے یا بھیڑیے کے دانت ہین
تو نماز جائز ہو اور قدر درم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہین جائز ہو اگرچہ ذبح کیے ہوے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہین ہو اور اگر زندہ
سانپ ہو تو جائز ہو - سانپ کی کینچلی مین دو روایتین اور حلوائی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہو ع - یہی اصح ہو - ف - زندہ
مرغی کا انڈا اُس سے نکل کر پانی مین گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال مین پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اسپر نجاست
ہو کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نجس نہین ہو لہذا فقہاء نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہو حتی کہ مٹی مل کر جھاڑنے سے پاک ہوجاتی ہو - منیۃ
مین ہو کہ کتے کے دانت پاک ہین اگر خشک ہون - خون شہید جب تک اُسکے بدن پر ہو پاک ہو اُسکے ساتھ اسپر نماز پڑھیں اور جدا
جدا ہوا تو نجس ہو - میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہو اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم ومحمد کے نزدیک پاک ہو
اور اسی پر فتوی ہو - نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال مین پاک ہو اور اگر ذبح کیے ہوے سے نافہ نکلا تو بلاخلاف ہر حال مین پاک ہو
مرارہ ہر جانور کا مانند اُسکے پیشاب کے ہو ع - شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم - المسئلہ وشعر الانسان وعظمہ طاہر
اور انسان کے بال واُسکی ہڈی پاک ہو - یہی صحیح ہو ع - وقال الشافعی نجس لانہ لاینتفع بہ ولا یجوز بیعہ - اور امام شافعی
نے کہا کہ آدمی کے بال وہڈی نجس ہو کیونکہ اُس سے انتفاع نہین لیا جاتا اور اُسکی بیع نہین جائز ہو - ف - مزنی رح نے شافعی رح
سے روایت کی کہ اُنھون نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ مین ہو کہ اصح دو قول مین سے یہ کہ آدمی موت سے
نجس نہین ہوتا تو اُسکے بال پاک ہین - ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ - اور ہماری دلیل
کہ انتفاع وبیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہو تو یہ دلیل اُسکی نجاست پر نہوگی - ف - اور یہ اسوقت ہو کہ آدمی

بال مونڈے یا کاٹے ہوں اور اگر اکھاڑے ہوں تو نجس ہونگے السراج - آدمی کی کھال اگر پانی مین پڑجاوے یعنی قلیل مین یا اُسکا پوست پس اگر قلیل ہو یعنی بقدر ناخن نہو جیسے پیرون کے شگاف سے گرپڑتا ہی وہ مانند اسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر ناخن کے تو پانی خراب کریگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہین کرتا خلاصہ - آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب مین پاک ہی اور اُسکے کان مین اختلاف ہی - بدائع مین ہی کہ نجس ہی اور خانیہ مین ہی کہ نہین - د - اگر زندہ سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر درم سے زائد ہو تو اُسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہی جسکا وہ جزو ہی اور پانی مین اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا - ط - زباد جو ایک قسم کی بلی کا پسینا خوشبودار اُسکے دم کے پاس جمع ہوجاتا ہی پاک ہی اور عنبر بھی پاک ہی - مل - جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے اُنکا پیشاب بنجاست خفیفہ نجس ہی - ت - حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب مین منع ہی کما فی رضاع البحر اور ایک قول مین اجازت ہی جبکہ اُسمین شفاء معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک مین شراب پینا روا ہی اور اسی پر فتوی ہی - شلاً جو کوزہ جو بیت کے کونہ مین اسواسطے پڑا رہتا ہی کہ اُس سے مشکی مین سے پانی نکالین تو اُس سے پینا اور وضوء کرنا جائز ہی جب تک یہ معلوم نہو کہ اسمین نجاست لگی ہی - اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی مین ہی کہ وہ نجس ہوگیا کیونکہ اکثر یہی ہی کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کردیتا ہی المحیط - اور یہی مختار ہی الخلاصہ - لیکن نہر الفائق مین مجتبی سے منقول ہی کہ فتوی اُسکے خلاف ہی یعنی نجس نہوگا کیونکہ اُسکے پیشاب کردینے مین شک ہی - د - کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اُسنے اسمین سے پیا ہی تو نجس ہوا ورنہ نہین البحر - اگر صحرا مین تھوڑا پانی پایا تو اُس سے لینا وضوء کرنا جائز ہی اور اگر اُسکا ہاتھ نجس ہو اور اُسکے پاس ایسی چیز نہین جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اس سے ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہوگیا التاتارخانیہ - اگر اعضاء کو رومال سے پوچھا کہ وہ کثیر ہوگیا یا اُسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثیر اُسکے کپڑون پر ٹپکا تو اُس سے نماز جائز ہی کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہی اور یہی مختار ہی اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار یہان ساقط ہی البدائع - آب مستعمل کا پینا مکروہ ہی الخلاصہ - اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنیکے نجس ہوگیا پس اگر اُسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہوگئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام مین نہ لایا جاوے ورنہ جانورون کو پلانا اور اُس سے مٹی گارا کرنا جائز ہی ولیکن اُس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ - آب جاری مین پیشاب کرنا مکروہ ہی الخلاصہ - ٹھہرے پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہی یہی مختار ہی التاتارخانیہ - ایک حوض مین شیرہ انگور بھرا ہی اُسمین پیشاب پڑگیا اگر وہ دہ در دہ

ہو تو وہ خراب نہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہی الخلاصہ

فصل فی البیر - فصل کنوین کے بیان مین - چونکہ یہ بھی پانیون کے اندر داخل ہی لہذا انہین پانیون مین ذکر کیا اور چونکہ کنوون کے احکام بہت ایسے ہین جو سابق سے بدلے ہوے ہین تو اُنکی علیحدہ فصل کردی پس فرمایا - المسئلة - واذا وقعت فی البئر نجاسة نزحت - اور جب پڑجاوے کنوین مین کوئی نجاست یعنی سواے حیوان کے تو کنوان نزح کیا جاوے - ف - دراصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہی اگرچہ چوہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی لیکن اُسکا نزح کرنا اسی طرح کہ کنوان اُلیچا جاوے لہذا فرمایا - وکان نزح ما فیھا من الماء طھارة لھا - اور ہوگا اُلیچ دینا تمام اُس پانی کا جو کنوین مین ہی طہارت واسطے کنوین کے - ف - یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑجانے پر جو کچھ پانی کنوین مین ہی اُلیچ دینا اُسکی طہارت ہی - باجماع السلف - بدلیل اجماع سلف کے - ف - یعنی باجماع صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم یعنی سلف نے کنوین کی طہارت ہونے مین اسی پر اجماع کیا ہی کہ سب پانی نکالا جاوے - ومسائل البئر مبنیة علی اتباع الآثار دون القیاس - اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہین نہ قیاس پر - ف - پس قیاس پر کوئی مقدار نہین نکالی جاویگی واضح ہو کہ بیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور مین دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہیں

د۔ پھر اس مسئلہ کی تفریع میں ہے۔ فان وقعت فیہا بعرۃ او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم تفسد الماء استحسانا۔ پھر اگر کنوین مین ایک مینگنی یا دو مینگنیان اونٹ کی یا بکری کی گر پڑین تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا۔ ف۔ ایک یا دو مینگنیون کی قید اتفاقی ہے بلکہ قلیل معتبر ہے کما فی الفیض وغیرہ۔ د۔ لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہین کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہے والقیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسۃ فی الماء القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہوجاوے کیونکہ آب قلیل مین نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی تبعر حولہا فتلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلون کے کنوؤن کے سرون پر کوئی چیز روکنے والی نہین ہوتی ہے اور مواشی انکے گرد مینگنیان کرتی ہین یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہان لائی جاتی ہین پس ان مینگنیون کو ہوا کنوین مین ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر مین کوئی ضرورت نہین ہے ف۔ پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہین اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہین اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہون اور کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ وھو مایستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ۔ اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول مین جو ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل مین جنمین تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہین جسکے حق مین پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث مین لکھا کہ یہ ایسے امور مین سے نہین جنمین عامی کو مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اسمین کوئی تقدیر لازمی نہین ہے۔ وعلیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ ف۔ بدائع و قاضیخان مین بھی کہا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ سرخسی مین ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ مین لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہے اور یہی اوجہ ہے انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہین درمیان تر و خشک کے۔ ف۔ یعنی اصح قول پر اگرچہ اختلاف ہے۔ والصحیح والمنکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی مین۔ والروث والخثی والبعر۔ اور نہ لید و گوبر اور مینگنی مین ف۔ پس یہ سب یکسان ہین جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الکل۔ کیونکہ ضرورت تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنوؤن کے گرد بکریان لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائین بھینسین بھی ضرورت سے لائی جاتی ہین اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنوؤن کی خصوصیت نہین بلکہ جواز کا مدار ضرورت پر ہوگیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہین بلکہ ضرورت کی علت ہے لہذا ہندیہ مین نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہین جنگلون کے کنوؤن اور شہرون یعنی آبادیون کے کنوؤن کے درمیان التبیین۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہرون مین بھی واقع ہوتی ہے جیسے حمامات مین اور رباطات مین محیط السرخسی۔ وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین۔ اور ایسی صورت مین کہ بکری نے مینگنی کر دی محلب مین یعنی دوہنی کے برتن مین ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یا دو مینگنیان۔ قالوا ترمی البعرۃ ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔ ف۔ حاصل یہ کہ بکریون کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہین تو اگر برتن جسمین دوہا جاتا ہے بکری نے مینگنی کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ مین سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو ع۔ عنایہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ محلب کی یہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئین م۔ اور سوائے اسوقت کے عفو نہین ہے۔ النہر۔ والا

یعفی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورۃ - اور عفو نہین کیجائیگی مقدار قلیل برتن کی صورت مین بنا بر اسکے کہ کہا گیا بوجہ عدم ضرورت کے - ف یعنی برتن کو ڈھنک دینا ممکن ہی تو برتن مین اگر اسقدر نجاست پڑ جاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل کہے تو پانی نجس ہوگا اور عفو نہوگی - وعن ابی حنیفۃ انہ کالبئر فی حق البعرۃ والبعرتین - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے حق مین مانند کنوین کے ہی - ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت مین اور اس روایت پر برتن کی صورت مین صرف مینگنی پر مدار ہی تو لید و گوبر کو شامل نہین اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس مقدار مین قلیل خیال کرے - مع - دو کی قید اتفاقی ہی کیونکہ اس سے زیادہ مین بھی یہی حکم ہی جیسا کہ فیض وغیرہ مین مذکور ہی - د - اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رح ہی واللہ اعلم - م - اگر دودھ مین مینگنی گرے اور اُسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر مین نکالے تو نہین جائز ہی الفتح - اور برتن مین قلیل عفو نہونے پر دلیل یہ کہ حدیث مین ہی کہ گھی مین چوہا مر گیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور اُسکے گرد کا گھی نکال پھینکو اور اگر تیلا ہو تو اُسکے پاس نہ جاؤ - ف - فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ - پھر اگر کنوین مین کبوترون یا گرگریون کی بیٹھال گرے تو کنوین کو خراب نہین کریگی - خلافا للشافعی - اسمین شافعی رح نے ہم سے خلاف کیا ہی یعنی نجس کہا ہی - لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجۃ - امام شافعی کی دلیل یہ ہی کہ یہ بیٹھال متحیل بہ بدبو و فساد ہو گئی ہی تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی - ف حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت پر ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہی ایک یہ کہ دودھ کی شکل مین ہو کر تھنون سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹھال کی طرح بدبو و فساد کی طرف بدلے تو یہ مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہی - ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد مع ورود الامر بتطہیرہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدون مین کبوترون کے رکھنے پر اجماع کیا باوجودیکہ مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہی - ف اجماع سے مراد اجماع عملی ہی - اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا - تو یہان مراد یہ کہ کبوترون کو مسجد مین رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام مین کبوترون کا اجتماع ہی اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم مین سے کسی نے انکار نہین کیا حالانکہ کبوترون سے جو بیٹ ہوتی ہی اُسکو سب جانتے تھے اور مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ مین وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے و اُنکے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہی - رواہ ابن حبان و ابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد مین ہی - اور گرگریا کی بیٹ بدرجہ اولی پاک ہی - مع - والاستحالۃ لا الی نتن رائحۃ - اور استحالہ اس بیٹھال کا بدبو کی طرف نہین ہی - ف یعنی فاحش بد تر بدبو نہین ہی - الہداد - تو مرغی کی بیٹ کے مانند نہین ہوئی - فاشبہ الحماءۃ - تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہی - ف یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہی جیسے امام شافعی کے نزدیک منی کے استحالہ مین بدبو ہوتی ہی حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہین تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گرگریا مین ہی - نہایہ - اور یہی حکم اصح قول مین شکاری پرندون کی بیٹھال کا بھی ہی کیونکہ اُنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہی - اور چوہے کے پیشاب سے کنوان الیچنا کچھ لازم نہین یہی اصح ہی کمافی الفیض - د - مترجم کہتا ہی کہ چوہے کا پیشاب نجس ہی - م - سوئی کے ناکہ برابر چھوٹی چھوٹی چھینٹین پیشاب کی یا نجس غبار کنوین مین گرے سے اُسکا پانی الیچنا لازم نہین ہی کیونکہ دونون عفو ہین - ت د - چمگادڑ کا پیشاب و اُسکی بیٹھال پانی و کپڑے کو خراب نہین کرتی ہی قاضیخان - پھر جن جانورون کا گوشت کھایا جاتا ہی اور اُنکے پیشاب مین نجاست مخففہ یا پاک ہونے مین اختلاف ہی اُسکا ذکر کیا بقولہ - فان بالت فیہا شاۃ نزح الماء کلہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف پھر اگر کنوین مین بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے - ف تب پاک ہوگا تو کنوین کے حق مین نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہی - وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من ان یکون طہورا - اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہین واجب ہی لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیگا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی
نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہی چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول ما یوکل لحمہ طاہر عند محمد و نجس عندہما
اور اصل اس اختلاف کی یہ ہی کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہی اُسکا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہی اور ان دونون اامون
کے نزدیک نجس ہی۔ ف۔ پس شیخین رح کے نزدیک اس سے کنوان نجس ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس نہوگا ولیکن چونکہ
پیشاب آب مطلق نہین ہی تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہین رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہور
نہو۔ م۔ لہ ان النبی علیہ السلام امر العرنیین لیشرب ابوال الابل والبانہا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عرنیون کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوے اور ناموافقت
آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے۔ عرینہ بضم و فتح ایک قبیلہ ہی اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عرنی کہتے ہین اور جمع عرنیین ہی۔ اور
حدیث مین طول قصہ ہی۔ اس حدیث کو صحیحین و باقی چارون سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہی۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ مین برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہین فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اُسکے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء
و ضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس مین شفاء نہین ہی چنانچہ طحاوی رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق مین فرمایا کہ وہ داء ہی نہ شفاء۔ اور ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ نہین ہی اللہ تعالی کہ نجس مین
یا جو چیز حرام کی اسمین شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مین ہی۔ ولاتتداوا بحرام
اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین مین ہی۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء
یعنی وہ دوا نہین بلکہ بیماری ہی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والترمذی۔ ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
ہر دواے خبیث سے جیسے زہر و اُسکے مانند چیزون سے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور خبیث نجس کو بھی شامل ہی م۔ ولہما قولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہی کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے
کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہی۔ ف۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض گر ضعیف ہی اور انس رض کی حدیث سے بجاے استنزہوا
کے تنزہوا۔ آیا یعنی تنزہ رکھو۔ لیکن محفوظ مرسل گر ضعیف ہی اور اجود اسناد وہ ہی جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول
یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہی۔ اور طبرانی و بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے
یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔
یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہین فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا۔ علاوہ ازین البول
بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہی۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح مین فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار۔ تو محاورہ لغت ہی
ولیکن استنزہوا تو انین لغت مین نہین پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا۔ عینی رح نے جواب دیا
کہ روایت حدیث مین تنزہوا۔ ہی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول ما لایوکل لحمہ۔
اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہی کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو و فساد ہو جاتا ہی تو مانند ایسے جانور کے پیشاب
کے ہو گیا جسکا گوشت نہین کھایا جاتا۔ ف۔ پس نجس ٹھہرا۔ وتاویل ما روی انہ عرف شفاءہم وحیا۔ اور تاویل اس
حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیون کی شفاء از روے وحی کے معلوم کی۔ ف۔
کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہی لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہین ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہین ہو سکتی ہی۔
مترجم کہتا ہی کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام مین اللہ تعالی نے شفاء نہین رکھی تو نجس پینے کا حکم نہین ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل بسبب ضرورت ہی اور معارضہ بسبب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث عرنیین بہت صحیح و نہایت مرتبہ پر قوی ہی کیونکہ صحاح ستہ سب اسپر مجتمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہی اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی - اب حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہی اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہی پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہی وہ بھی ضعیف حالانکہ احتمال ہی کہ خاص مراد ہو تو حدیث عرنیین اسکے مخصص ہونا موافق اصول ہی علاوہ برین حدیث میں ہی کہ دو قبر دن کی طرف گذرے اور فرمایا کہ دونون پر عذاب ہوتا ہی مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انمین سے ایک کو بیان کیا کہ کان لا یستنزہ عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا - اور بعض روایات میں استتار سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا - تو یہ دلیل ہی کہ پیشاب سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہی کیونکہ حدیث مفسر حدیث اولیٰ ہی جیسا کہ اصول میں ٹھہرا - اور رہی دوسری دلیل استحالہ نتن و فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہی تو یہ قیاس جاری نہیں ہو سکتا ہی - ہان ایک امر البتہ وہ یہ ہی کہ یہ گروہ عرنیین ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا اور چرواہون کی آنکھیں پھوڑ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں مصرح ہی تو ایسے نجس لوگون کے لائق بھی شاید نجس بوحی الٰہی دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر اقواعد شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہی - پھر مترجم کو معلوم ہوا کہ کافی میں اسی طرح عرنی کا فرکی دوا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہی فالحمد للہ علی الوفاق - علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہی تو ایسے جانور کے پیشاب میں یہی احوط کہ وہ خفیف نجس ہی - یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رح کو متن میں داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہی اگرچہ مذہب واحوط وہی کہ جو شیخین رح کا قول ہی - یہان یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ جو درالمختار میں بعض سے نقل کیا کہ چوہے کا پیشاب کنوین میں گرے تو اصح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے - یہ دلیل کی راہ سے ضعیف ہی کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہی اس سے بھی استنزاہ واجب ہی دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں جاتا ہی بخلاف بکری کے - سوم یہ کہ بدبو و فساد اسمین بڑھا ہوا ہی - چہارم چوہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ بلی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گذرے تو بحکم غالبی اسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرح طحاوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے - واللہ تعالیٰ اعلم - اب رہا بیان اسکا کہ بطلا دوا کے طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ - ثم عند ابی حنیفة لا یحل شربه للتداوی - پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہی - لانه لا یتیقن بالشفاء فیه کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی سے معلوم ہوا تھا بنا بر تاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہی - فلا یعرض عن الحرمة - پس وہ حرمت سے اعراض نہ کرے - ف - یعنی اس جزم سے کہ اسکا پینا حرام ہی منھ نہ موڑے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہی اور انکا قول قطعی حجت نہیں ہی تو اعراض روا نہوا - یہان سے معلوم ہوا کہ درالمختار میں جو نقل کیا کہ فتوی اسپر ہی کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم ہو اور دوسری دواء معلوم نہو تو جائز ہی یہ فتوی خلاف قول امام اعظم ہی - وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصة - اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہی بدلیل قصہ عرنیین کے - ف - جواب یہ کہ عرنیین کی شفاء تو وحی سے معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طبیب اسکے قائم مقام ہی - وعند محمد یحل للتداوی وغیرہ لطهارته عنده - اور امام محمد رح کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدون اسکے بھی حلال ہی بوجہ اسکے کہ وہ امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی - ف - مین کہتا ہون کہ آب مستعمل بھی پاک ہی مگر پینا مکروہ ہی م - اور مادہ خر کا دودھ بالاتفاق پاک ہی مگر پینا حلال نہیں ہی - ملتقط میں ہی کہ خر مادہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اسکا گوشت و چربی و ہڈی بالاتفاق

پاک ہے گر وہ کھائی نہ جاوے ہے ع۔ جن جانورون کا گوشت نہین کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چارون امامون و دیگر جمہور علماء
کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر رنے اُسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا
پیشاب پاک ہے و باقی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہین۔ مع۔ صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اُسکا پیشاب باخراج
ظاہر حدیث چندان نجس نہین ہے اور لڑکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب مین چھوٹا و بڑا برابر ہین۔ م۔ عینی رح نے کہا کہ جب
خرماوہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجہ اولیٰ روا نہین کیونکہ مسلمانون
کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سواے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اُسکی طہارت نقل کی۔ نووی رح نے
کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اُسکی نجاست پر نہین نکلتی ہے۔ غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اُسکے غلیظہ نجس ہونے کا
حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کرکے جسمین کتے نے مُنہ سے لعاب ڈالا۔ مین کہتا ہون کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع
منعقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اِسمین مضر نہین ہے اور ربیعہ رح سے اُسکی روایت صحیح نہین ہے۔ مع۔ اب رہا بیان کنوین
مین جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور و بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہین ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا وہی
جانور ہے جسمین خون ہے یعنی آبی نہین کہ پانی مین رہتا اور وہین انڈے بچہ دیتا ہو تو جب خون کا جانور اِسمین مرا تو دو حال ہین
یا تو پھولنے و پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہے یا باہر مرا اور اِسمین ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام
ہین چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا فارۃ۔ اور اگر کنوین مین چوہا مرا۔ ف۔ یا باہر مرا
اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اِسکے باہر مرا اور زخمی خون تھڑا اُسمین ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی اُلیچا جاوے اگرچہ
خالی چوہے کی دم ہو بغیر موم لگے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت مین کہ چوہا کنوین مین مرا۔ او عصفورۃ۔ یا کنجشک یعنی گرگریا مری
او سودانیہ۔ یا اُسمین تجنگا مرا۔ او صعوۃ۔ یا اُسمین ممولا مرا۔ او سام ابرص۔ یا بڑی چھپکلی مری۔ ف۔ ظاہراً یہ گرگٹ ہے
نزح منہا عشرون دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوین سے دو دہائی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو
الی ثلثین۔ تین دہائی (۳۰) یعنے ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرہا۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و
چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰ ہین۔ و علی ہذا یہ دونون واجب ہین ولیکن آیندہ امام مصنف رح
نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین۔ بالجملہ چوہے و اُسکے ساتھ والے مذکور جانورون کے کنوین مین مرجانے
پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج الفارۃ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈول
کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہین ہے التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا
پھٹا نہو المحیط۔ اور کچھ فرق نہین کہ چوہا کنوین مین مرے یا باہر مرکر اِسمین ڈالا جاوے اور یہی باقیون کا حکم ہے۔ البحر۔ یہ مقید ہے کہ چوہے
کے منہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا۔ م۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوین مین ڈالی گئی تو سب پانی
نکالا جاوے۔ اور اگر کٹاو کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اُسی قدر واجب ہے جو مسلم چوہے مین واجب ہے الجوہرہ۔ اور اگر اُسمین بڑی چھچھری
گر کر مری تو بھی ایک روایت مین (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص مین (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ بڑا ڈول جسمین دُش
رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر مرے چوہے سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا
تو جائز ہے۔ مع۔ پھر جب یہان قیاس کو دخل نہین تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رح نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی
الفارۃ اذا ماتت فی البئر واُخرجت من ساعتہ ینزح منہا عشرون دلوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ
کے کہ اُنھون نے ایسے چوہے کی صورت مین جو کنوین مین گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوین مین سے (۲۰) ڈول
نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے قصور نظر سے اِس روایت کا پتہ ہمکو نہین ملا۔ ف۔ والعصفورۃ ونحوہا

تعادل الفارۃ فی الجثۃ فاخذت حکمہا۔ اور عصفورہ و اُسکے مانند جانور جثہ مین چوہے کے برابر ہین تو انہون نے بھی چوہے کا
حکم پایا۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رض پر مبنی ہین پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اُسپر تفریع
ممکن ہو کما فی المستصفی والمختارہ اور اول جواب یہ کہ قیاس نہین بلکہ بطریق دلالۃ النص ہو۔ ثم العشرون بطریق الایجاب
والثلثون بطریق الاستحباب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین۔ ف۔ کیونکہ
روایات مختلف ہین تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان ماتت فیہا حمامۃ او نحوہا۔ پھر اگر مرا کنوین مین کبوتر یا اُسکے مانند
کالدجاجۃ والسنور۔ جیسے مرغی و بلی۔ نزح منہا مابین اربعین دلوا الی ستین۔ تو نکالے جاوین کنوین سے (۴۰) ڈول سے
(۶۰) ڈول تک۔ وفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع صغیر مین امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس
ڈول۔ وہو الاظہر۔ اور یہی قول اظہر ہو۔ لما روی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزح
منہا اربعون دلوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رض سے روایت ہو کہ فرمایا اُس مرغی کی صورت مین جو کنوین مین مرگئی تو اسمین سے
چالیس ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی مرغی نکال کر۔ ہذا البیان الایجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہو
یعنی اسقدر واجب ہین۔ والخمسون بطریق الاستحباب۔ اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہو۔ ف۔ چونکہ استحباب کیواسطے
اصح یہ کہ دس ڈول کافی ہین تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہو لہذا پچاس کی روایت اظہر ہو۔ ثم المعتبر فی کل بئر دلوہا
الذی یستقی بہ منہا۔ پھر معتبر ہر کنوین کے پاک کرنے مین اُسی کنوین کا ڈول ہو یعنی جس سے اُس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہو۔
ف۔ کیونکہ پاک کرنے مین دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملیگا حرج پیدا کریگا۔ م۔ وقیل دلو یسع فیہ صاع۔ اور ضعیف قول
یہ ہو کہ ایسا ڈول معتبر ہو جسمین ایک صاع پانی آتا ہو۔ ولو نزح منہا بدلو عظیم مرۃ مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود۔
اور اگر کنوین مین سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار مین نکال دیا تو جائز ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ف
آثار جو یہان وارد ہین مختلف ہین بعض مین کل پانی نکالنا مروی ہو تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتون پر محمول ہو کہ جب پھول کر پھٹ
گیا تو کل ورنہ تعداد ہو اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رض سے روایت کی جبکہ چوہا کنوین مین گر کر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے
اسنادہ صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رض سے معلوم ہوتا ہو کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کلان
چوہے یا بلی مین فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور چوہے مین بھی بقدر
چالیس فرمایا۔ شعبی سے پرند و بلی و اُسکے مانند مین چالیس ڈول مروی ہو شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہو او
طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ مین روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے
چوہے کی صورت مین چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر
اُسپر نصف بطور استحباب زیادہ کیا۔ منح۔ حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجہ کیے پس حلمہ یعنی
بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچہ و اُسکے مانند مین دس ڈول۔ اور چوہے و گرگٹ یا و اُسکے مانند مین (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ و اُسکے
مانند مین (۳۰) اور مرغی و بلی و اُسکے مانند مین چالیس۔ اور آدمی و بکری و اُسکے مانند مین کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے یہ مبسوط
و محیط و بدائع و ینابیع مین مذکور ہو۔ ورشان بمنزلہ بلی کے ہو کما فی الخان۔ جو جانور چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے
ہو اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہو یہی ظاہر الروایہ ہو کذا فی التاتارخانیہ۔ اور یون ہی ہمیشہ اسفل حکم چھوٹے کا
حکم ہوتا ہو الجوہرہ۔ جسقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہو اگر اسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہو نکالا جاوے پھر جب اسمین پانی آوے
تو کچھ نکالنا واجب نہین ہو۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہو کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے
اور دس بمنزلہ بکری کے ہین۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو چوہے مرغی کے قریب ہون تو چالیس ڈول نکالے جاوین۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چوہے بمنزلہ بلی کے ہیں (۲ہ) اور تین میں (۲ہ) ع۔ و۔ اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک بلی گرنے کے ہے چنانچہ تجنیس میں ہے۔ الفتح۔ ظاہرا دو چوہے ہوں تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ تین چوہے
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوں تو مثل بکری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہے۔ د۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے میں مستحب
(۲۰) ہیں اور بلی و چھوٹی ہوئی مرغی جسکی چونچ اسکے پنجوں تک پہونچتی ہے (۴۰) ڈول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے
اور اگر مرغی چھوٹی نہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایۃ ہے المحیط۔ و۔ ہر مقام استحباب میں دس ڈول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح
کر دی۔ م۔ اگر چوہا مجروح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ع ف
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کما فی الجوہرہ ولیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے ہے کہ فتوی اسکے خلاف ہے کیونکہ
شک ہے۔ و۔ چونکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے ہیں تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہے۔ م۔ المسئلۃ۔ وان ماتت فیہا شاۃ او آدمی
او کلب نزح جمیع ما فیہا من الماء۔ اگر کنویں میں بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اسمیں پانی ہے سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتے کا
مرنا شرط نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یونہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہے یا مشکوک ہے یہی حکم ہے
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت میں نزح مستحب ہے۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گری ہے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے۔ مج۔ اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہیں اور نہ اسپر نجاست اور نہ اسے منہ پانی میں
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا۔ التبیین۔ مگر دس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہیں قاضیخان۔ اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے
التبیین۔ اسی طرح جملہ درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب زندہ نکل آویں و منہ نہ ڈالا ہو تو کنواں
نجس نہوگا محیط السرخسی۔ اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب التبیین۔ و صحیح یہ کہ مشکوک میں
واجب نہیں۔ د۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ منہ نہ ڈالے نزح واجب ہے التبیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح۔ مج۔ کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہے الظہیریہ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہے التاتارخانیہ۔ جو
بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں
مگر جبکہ خون بہے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے۔ افتیا بنزح
الماء کلہ حین مات زنجی فی بیر زمزم۔ دونوں نے فتوی دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بیر زمزم میں ایک زنگی گر کر مرا تھا۔
ف۔ دارقطنی نے فتوی ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل و ابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتوی متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام میں اسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی جرح مسموع نہیں چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت
میں ہے کہ کنویں میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر
وغیرہ میں کہا کہ کنواں عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہرحال یہ حکم کنویں سے مخصوص ہے اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ د۔ اور اگر
کنویں میں نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہے اور وہ کنویں میں غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنویں کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ۔ پھر کنویں کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنویں
کا گردا اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستی جبکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور اسنے دستی
پکڑ رہی پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہے کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنویں کے

حق مین فقط پاک ہو نہ اورون کے حق مین جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق مین پاک ہو۔ پھر اُن صورتون مین سے کسی صورت مین کنچھ نکالنا واجب نہین ہو کیونکہ آثار مین صرف پانی نکالنا مروی ہو الفتح۔ جب ڈول ڈالنے مین آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا ہوگیا۔ اور اگر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین مین سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اُسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہو الخلاصہ۔ د۔ المسئلہ۔ فان انتفخ الحیوان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اسمین حیوان۔ ف۔ خواہ چوہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ یا پھٹ کر پاشیدہ ہوگیا۔ ف۔ یون ہی اگر اِسکے بال گر گئے۔ د۔ نزح جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمین موجود ہو۔ ف۔ یعنی گرنے کے وقت جسقدر رہو۔ ابن کمال پاشا۔ صغر الحیوان او کبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء۔ خواہ جانور صغیر ہو یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاے آب مین پھیل گئی ہو۔ ف۔ ابن الہمام رح نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہوا کہ جانور اسمین مر گیا خواہ اسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اُسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہا رنے گاے و بکری وغیرہ مین کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب نہین ہو حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اُسکی رانون پر لگا رہتا ہو ولیکن محتمل ہو کہ گرنے سے پہلے ساقط ہوگئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہین بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اُسنے منہ پانی مین نہین ڈالا تو مضائقہ نہین ہو اور اگر منہ ڈالا تو نجس مین کل نکالین اور یون ہی فقہار کے کلمات درصورت مشکوک کے باہم متغافر ہین کہ کل نکالا جاوے۔ اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم نہین تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اُسکی طہوریت سلب نہین ہو لہذا دس ڈول اسمین نکالنا مستحب ہو اور کہا گیا کہ (۲۰) براہ احتیاط و لیکن مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ مشکوک مین کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطًا اُسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا ہو اور کہا کہ حسن رح نے بواسطۂ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہوجائیگا و لیکن یہ کم ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو انتہی کلامہ۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہو تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہا رنے کہا کہ اگر کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہوکر کنوین مین گرے اور اُسکا نکالنا متعذر رہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہوجائیگی اور یہ بمنزلہ ہڈی دھونے کے ہوگیا۔ اگر ایسی کو نجاست پہونچی پھر وہ پانی مین گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہو۔ وان کانت البئر معینۃ بحیث لا یمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اُسکا سب پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اسمین جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالین۔ وطریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک یہ ہو کہ کنوین مین جہانتک پانی ہو اُسکے مثل ایک گڈھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اُسمین ڈالا جاوے یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گڈھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہی اور عمق اسی قدر ہو جسقدر اندازے پانی ہو یعنی گز سی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کرین۔ او ترسل فیہا قصبۃ ویجعل لمبلغ الماء علامۃ۔ یا یہ طریقہ ہو کہ کنوین مین ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہان نشان کر دیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سرا بھاری پتھر باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھین کہ پانی رسی مین کہانتک پہونچا وہان داغ کر دین۔ ثم ینزح منہا عشر دلاء۔ پھر کنوین مین سے دس ڈول نکال کر پھینکدین۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین مین ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی بطور اول کے لٹکا کر جہانتک بھیگی ہو اُسکو اول رسی سے ملا کر ناپ لین اور دیکھین کہ پانی کسقدر کم ہوا۔ تو جسقدر رکمی نرکل یا رسی مین معلوم ہو اُس سے ظاہر ہوجائیگا فرض کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہین اور ناپنے سے مثلًا معلوم ہوے کہ کل (۱۲۴) انگل ہے تو ہر چار انگل کے حصہ اسمین (۳۱) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہین تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاوین

سواے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دین - فینزح لکل قدر منہا عشر دلاء - پس نکال ڈالا جاوے اِس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول - ف - پس معلوم ہو گیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا عینی - و - وہذا ان عن ابی یوسف - اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین - ف - دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے - وعن محمد رح نزح مائتا دلو الی ثلث مائۃ فکانہ بنی قولہ علی ماشاہد فی بلدہ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کنوین مین سے دوسو سے تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اُسی پر اپنا قول مبنی کیا ہے - ف - اسمین اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہین کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اُسی تعداد مین کل پانی نہین نکلیگا - و مختار مین ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہے - وعن ابی حنیفۃ فی الجامع الصغیر فی مثلہ ینزح حتی یغلبہم الماء - اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہے کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی انپر غالب آجاوے ف - یعنی پانی اُنکو تھکا کر مغلوب کر دے - ولم یقدر الغلبۃ بشئ کما ہو دابہ - اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہین مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہے - ف - کہ وہ ایسی صورتون مین اُسی کی راے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین مبتلا ہو - اور مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ اپنی راے سے یہانتک نکالین کہ پانی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت ہو پہنچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اُسکے لیے طہارت ہو گیا ولیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے - البقالی - طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اُسکو الیح یہانتک کہ تجھیر پانی غالب آجاوے - اور ابن ابی شیبہ رح نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی مر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ اُنپر پانی غالب ہو جاوے - عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا یہی ظاہر الروایۃ ہے - قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے - اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی قاضیخان مین مذکور ہے - مع - وقیل یوخذ بقول رجلین - یعنی عدلین - لہما بصارۃ فی امر الماء - اور کہا گیا دو مرد عادل کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو - ف - اگر وہ کہین کہ اسمین دوسو ڈول ہین تو اُسی قدر اور اگر کہین کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دین - وہذا اشبہ بالفقہ - اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے - ف - تو اِسی قول پر فتوی ہوگا لہذا در المختار مین نے نقل کیا کہ قیل بہ یفتی - یعنی کہا گیا کہ اِسی پر فتوی دیا جاوے - پس یہان دو قول مصحح ہین اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ مین لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار - اور قول دوم جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہے اِسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے پھر منجملہ مسائل کے یہان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اُسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے مین سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہین اور اصل اسمین یہ ہے کہ دوسرا کنوان بھی اسی قدر سے پاک ہوگا جس قدر سے پہلا کنوان پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹) سے پاک ہوگا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہوگا یہی اصح ہے البدائع - اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اسمین سے چوہا نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہین السراج - اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۴۰) نکالنا واجب ہون اور ایک کے دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے - اصل یہ ہے کہ دونون مین سے جسقدر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اُسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہو جائیگا - وعلی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین سے

مرتبہ (۰۴) نکالنا واجب ہونگے من البدائع - پانی کے مشکے مین چوہا مرا وہ سب پانی کنوئین مین ڈال دیا گیا تو امام محمد رح نے
لکھا کہ جسقدر ڈالا گیا اُسکو دیکھین اور بیس ڈول دیکھین جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی اصح ہو محیط السرخسی - اور فتاوی مین ہو
کہ اگر اُس مشکے مین سے ایک قطرہ کنوین مین ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج - اور اگر چوہا مشکے مین پھول کر پھٹ چکا پھر ایکا
قطرہ کنوین مین ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوین کے پاس اگرچہ بچہ نجس یا کنوان نجس ہو توجبتک
رنگ و بو و مزہ مین سے کوئی متغیر نہو پانی کا کنوان پاک ہو مل - اگرچہ گز بھر فرق ہو - المحیط - اور یہی صحیح ہو محیط السرخسی جسمین جانور مرا اُسکے نجس نجاست
متعلقہ کا حکم دیا جاوے - ت (۰) المسئلہ - وان وجدوا فی البئر فارۃ اوغیرہا ولا یدری متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا
صلوۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤوا منہا - اور اگر لوگون نے کنوین مین چوہا یا اور جانور مرا پایا اور یہ دریافت نہین ہوتا
کہ کب گرا ہی اور وہ ہنوز پھولا نہین تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازین اعادہ کرین جبکہ اسی پانی سے وضو کرکے پڑھی
ہون - وغسلوا کل شئی اصابہ ماؤہا - اور دھوڈالین ہر چیز جسکو اِس کنوین کا پانی پہونچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھووین جسطرح اُسکے پاک کرنے کا حکم آویگا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہو پاک کرین -
وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا - اور اگر وہ جانور اِس حالت مین ملا کہ پھول گیا
یا اُس سے جھڑ کر پاش پاش پھٹ گیا تو تین رات و دن کی نمازین اعادہ کرین - ف جسوقت سے پایا اُس سے پہلے کے
تین دن و اُنکی راتین شمار کرین - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہو ف مگر ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہی کما فی البدائع - اور پھول جانا ذکر کرکے پھٹ جانا بھی اسلئے
بڑھایا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہو لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہین ہو - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہو - وقالا - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یون کہا کہ لیس علیہم اعادۃ شئی حتی یتحققوا متی
وقعت - ان لوگون پر کچھ اعادہ واجب نہین یہانتک کہ اُنکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہی - ف پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اُسی وقت سے اُسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہون اور اگر کچھ متحقق نہوا
صرف گمان ہوا تو کچھ نہین ہو اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے سڑے ہوے چوہے کو لیکر اُدھر سے اُڑی اور وہ
چھوٹ کر کنوین مین گر پڑا ہو تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگون نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کرکے نماز
پڑھی ہو تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا - لان الیقین لا تزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہین ہوتا
ف کیونکہ یقین جو اُسکی طہارت کا اول زمانہ مین تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کرکے زائل نہوگا
بلکہ اُسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہو - وصار کمن رای فی ثوبہ
نجاسۃ ولا یدری متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے مین نجاست دیکھی اور یہ اُسکو دریافت
نہین کہ کب یہ نجاست اِسکو لگ گئی ہو - ف تو اِس صورت مین جب تک متحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہو اور
اصح قول مین اسپر اعادہ کچھ واجب نہین ہو - کما ذکرہ الحاکم الشہید بدائع وع - کہا گیا کہ اسی قول پر فتوی دیا جاوے الدر
اور نہایۃ البیان مین ہو کہ امام کا قول احوط ہو اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہو اور فتاوی عتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہو اور قاسم
بن قطلوبغا رح نے اِسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہو جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوتی النہر - جانور جبکہ نہین پھولا تو ایک رات
و دن سے ناپاکی صرف وضو و غسل کے حق مین ہو اور اُس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اور سوا
اسکے اور باتون مین جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اُسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل مین ایک رات دن کا اور
کپڑے مین اُسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی سبب ہو کہ اُسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہو اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ اعادہ نماز یا کپڑا
دھونے کا لازم نہیں ہی الذمن الجوہرہ۔ اگر اُسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہی۔ جواتنا اس پانی سے
گوندھا گیا تو استحساناً درصورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہی تو شروع تین روز سے اُسکا خمیر نہ کھایا جاوے اور درصورتیکہ نہیں پھٹا ہی تو ایک رات
دن سے نہ کھایا جاوے اِسی کو امام ابوحنیفہ نے لیا ہی المحیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سبباً ظاہراً وہو الوقوع فی الماء فیحال علیہ
اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہی اور وہ پانی مین گرنا تو اِسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف یعنی
جب مسبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہی اور پانی مین ہونا تو متحقق ہوگیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہی اور
نفس الامر مین اِسکا مرنا مخفی ہی تو سبب ظاہری کا اعتبار کر وہ پانی ہی مین مرا ہی واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا
ظاہری موجود ہی تو اِس یقین کو چھوڑکر اِس احتمال کیطرف کہ شاید اور سبب سے مرکر پانی مین آیا ہو ظاہر سے اعراض ہی۔ الا ان
الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہی کہ اُسکا پھول جانا اِس امر کی دلیل ہی کہ دیر گذری اور ادنی مقدار
تین روز قطعی ہی تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ
لان ما دون ذلک ساعات لایمکن ضبطہا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت مین نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہی پس
ہمنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اِس سے کم تو ساعتین ہین جنکا ضبط ممکن نہیں ہی۔ ف اور یہ جو ہم نے کپڑے
مین نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کرکے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہی چنانچہ
کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی
بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف پر ہی۔ ف یعنی اِسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی۔ فیقدر بالثلث فی
البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی مین تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست مین ایک رات دن
مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف حتی کہ اِسی نجس کپڑے سے نمازین پڑھی ہون تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
لیا جاوے کہ اِسمین اختلاف نہیں ہی۔ فالثوب بمرای عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ مین ہی۔ ف اگر پہلے سے لگتی تو کبھی دیکھ لی
ہوتی تو دلیل ہی کہ ابھی لگی ہی۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہی۔ ف اِسمین اِسکو ابھی گرنا معلوم نہیں
بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونون صورتون مین افتراق ہوگیا۔ ف پس وہ مسئلہ اِس مسئلہ پر قیاس نہیں ہوسکتا
کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہی۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر مین ذکر کیا کہ جسنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی
نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اِس سے پہلے مین شک ہی کما فی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین ہو کیونکہ
وہ راہ مین لگ جاتا ہی بخلاف منی کے کما فی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اُسمین خشک چوہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
جبہ مین سوراخ نہو تو جب سے اِسمین روئی وغیرہ بھری ہی تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ
مین ہی کما فی البدائع۔ مع۔ شخص غیر کے کنوین کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہوگیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہی کیونکہ
مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشکہ کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہی کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک
اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان نجس ہوگیا اُسنے پانی جاری کردیا مثلاً باین طور کہ اُسکا منفذ بنادیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا
پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہوگیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہوجانا تھا ایسا ہوگیا کہ حوض نجس ہوگیا اور اِسمین پانی
جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہوگیا الفتح۔ کنوین سے پانی خارج
ہونا جاری ہو کر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہی اور اگر کنوین کا شمول رکیہ و بغیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہی م۔ رکیہ مثل کنوین
کے ہی۔ د۔ رکیہ وہ گڑھا جسمین چرواہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہین تاکہ آسانی ہو۔ م۔ مثلاً جسکا آدھے سے زیادہ زمین مین

گرا ہو وہ کنوین کے حکم مین ہی وعلی ہذا پانی مجتمع ہونے کے گڈھے اور بڑی شمور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول
مین اکثر بھرا اگرچہ کچھ خالی رہگیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہی جسقدر نکالنا واجب تھا اگر اسقدر زمین کے اندر جذب ہوگیا
تو کافی ہی یعنی کنوان پاک ہوگیا۔ و۔ اگر تہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہوگا اور اگر تہ سے خشک نہوا تو اصح یہ ہی کہ
پھر پانی آنے سے ناپاک ہوجائیگا۔ ابحر بط۔

فصل۔ فی الآسار وغیرہا۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان مین ہی۔ ف۔ آسار جمع سور کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف مین
جھوٹا کہلاتا ہی۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہی ولیکن کبھی جھوٹے مین لعاب ظاہر نہین ہوتا مثلا پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہی لہذا آسار
پر مدار رکھا۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہی۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع اسواسطے
ذکر کیا کہ اُسکے اقسام ہین چنانچہ مبسوط ومحیط وینابیع وبدائع وتحفہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہین اور امام اسبیجابی نے
کہا کہ پانچ قسم ہین۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہی جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو
خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور
جسمین خون نہو جبکہ منہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ بالاتفاق نجس ہی۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانورون سواے پرندون کا
جھوٹا۔ قسم چہارم مکروہ وہ بلی کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے وخچر کا جھوٹا۔ مع۔ عرق بمعنی پسینا۔ **المسئلہ وعرق کل شیٔ معتبر
بسورہ۔** اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اُسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہی ولیکن اوپر گذرا
کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوے پر ہی۔ اِس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل مین تفصیل کی ضرورت نہین بلکہ لعاب کی تفصیل
کر دیجاوے تو اُسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہی حالانکہ اُسکا پسینا پاک ہی تو قیاس کہان
ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے مین مشکوک نہین بلکہ شک اِسمین ہی کہ اُسکا جھوٹا پانی اِس لائق رہتا ہی کہ اُس سے طہارت کیجاوے یا نہین اور
اِسپر اتفاق ہی کہ وہ پاک ہی تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی مین گرا تو پاک رہا مگر مشکوک ہی کہ وہ پاک کرنے والا
رہا کہ نہین۔ بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہی۔ **لانہما یتولدان من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ۔** اِسکی وجہ یہ ہی کہ عرق
ولعاب دونون اِس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہین تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اِس سے مفہوم ہوتا ہی کہ ہر ایک کو
دوسرے پر قیاس کر سکتے ہین۔ نہایہ مین کہا کہ اسلیے کہ دونون ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہین۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا
گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہی ولیکن سور کا اِس سے پیدا ہونا تو یہ نہین ہی اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہی۔ اور جواب یہ کہ
مراد سور سے لعاب ہی کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر مین تصریح کی۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ عرق معتبر
بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہین اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہین اور اِس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے
کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسپر ننگی پیٹھ سوار ہوے ہین تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط وذخیرہ مین ہی
کہ گدھے وخچر کا پسینا اور دونون کا لعاب صحیح قول مین پاک ہی۔ اور ذخیرہ مین امام ابو یوسف وامام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے
کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی مین گرا تو اِسکو خراب کر دیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہین رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ
خرادہ وغیرہ مین دربارۂ لعاب کے کچھ فرق نہین ہی اور امام ابو حنیفہ رح سے تین روایتون مین سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب وعرق
اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہین کرتا اور اِسی روایت پر اعتماد ہی۔ منتقی مین امام محمد رح سے روایت ہی کہ خرادہ کا دودھ مانند
اِسکے لعاب وعرق کے پانی کو خراب کرتا ہی کپڑے کو نہین خراب کرتا۔ مع۔ **المسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر۔** اور جھوٹا
آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہی پاک ہی۔ ف۔ یعنی طہور ہی حتی کہ ایسے پانی سے وضو جائز ہی۔ اور گھوڑے کے
جھوٹے کا بھی یہی حکم ہی چنانچہ آویگا۔ **لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر۔** کیونکہ اِس جھوٹے مین لعاب مختلط ہوا ہی

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اگر لعاب اِسقدر کثرت سے ہو کہ پانی پر غالب ہوجاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضوء جائز نہو گا فاحفظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اِس جواب مین یعنی اِس حکم مین جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہین اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہون سب داخل ہین۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگون کا منہ نجاست ظاہری سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہو یا اُسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اِسکا منہ پاک ہو گیا السراج۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شرابخوار کی مونچھین لمبی ہون تو پانی نجس ہوجائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہین بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبیٰ نہر۔ د۔ پھر مسئلہ مین مایوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط سرخسی مین مصرح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و گاے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی مین تفصیل آویگی پھر جن کیڑے مکوڑون وغیرہ جاندار مین خون سائل نہین ہے خواہ پانی کے جانور ہون یا نہون اُنکا جھوٹا پاک ہے التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ مین لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے۔ مف۔

اور حدیث مین ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ مین نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس۔ یعنی سبحان اللہ مومن نجس نہین ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رض مین ہے کہ فرمایا کہ لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس حیا و میتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردون کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی مین کبھی نجس نہین ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رض مین ہے کہ مین پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اِسکے اسلام کے مسجد مین باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اُسکو مسجد مین جگہ نہ دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اِسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن مین منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہان دو باتین ہین آول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب حنفیہ مین اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہین اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہین ہے البدائع۔ روایات مین سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہین ہے۔ ا۔ الایضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دارقطنی وطحاوی نے روایت کیا۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اِس روایت تین مرتبہ مین عبدالملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے امام مسلم نے صحیح مین روایت کی اور امام احمد و ثوری نے کہا کہ وہ حافظون کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اسپر سب کا اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث مین ثقہ ثبت ہے۔ اِس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات مرتبہ مین سے تین مرتبہ موکد ہین اور باقی بطریق استحباب ہین اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے ملتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب ہر تن تک پہونچا- وہذا یفید النجاسة والعدد فی الغسل - اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہے کہ لعاب نجس ہوا اور
دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے- ف- پس دونوں باتیں ثابت ہوگئیں لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رض سے باسناد صحیح
یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے- تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکد و اوفق ہیں- وهو حجة علی الشافعی فی اشتراط السبع
اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں- ف- یہ دلیل اسکے کہ جو حضرت ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں کتا منھ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول و آخر مٹی سے- اسکو صحاح ستہ کے
اماموں نے روایت کیا ہے- طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو- پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہو بلکہ کچھ
زاید کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے- حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے- ولان ما یصیبہ
بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سورہ وہو دونہ اولی- اور یہ قیاس اسپر حجت الزامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین
مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولی تین مرتبہ سے
پاک ہوجائیگی- والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام- اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء
اسلام پر محمول ہے- ف- یعنی ابتداء اسلام میں ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا اور بات یہ ہے کہ
ابتداء اسلام میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کردی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں
پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہوگیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بالاتفاق منسوخ ہوگیا ہے- منع- مٹکے سے اگر پانی رستا ہو
پھر ایک کتے نے اسکو رستا چاٹا تو مٹکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے الخلاصہ- المسئلہ- وسور الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر-
اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہوچکا- المسئلہ- وسور سباع البہائم نجس- اور
بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے- خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر- ماسوا کتے وسور کے باقی درندوں میں
امام شافعی نے خلاف کیا ہے- لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب- ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں
کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے- ف- امام شافعی
کے دلائل چند احادیث ہیں- ازانجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جسپر کتے و درندے وارد ہوکر پیتے ہیں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا
انکا ہے اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے- رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما- حالانکہ اسمیں کتے کا بھی ذکر ہے جو انپر حجت ہے-
دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے- اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے
حرام ہونا دلیل نجاست ہے- المسئلہ- وسور الہرة طاہر مکروہ- اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے- ف- یہ مکروہ بکراہت تنزیہی
ہے اور یہی اصح وموافق آثار مرویہ ہے- فع- پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ
میں یوں ہے کہ وان توضأ بغیرہ کان احب الی- یعنی اگر سوائے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
مجھے زیادہ پسند ہے- ع- وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ- اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے
ف- یہی امام شافعی رح کا قول ہے- لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضأ منہ-
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسمیں سے پانی پی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے- ف-
رواہ الدارقطنی وضعفہ- کیونکہ اسناد میں واقدی رح ہیں- شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رح نے
اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقدی کی تضعیف کی اور جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ
ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں- دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ مین و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن مین وضو کرتے جسمین سے پہلے بلی نے پیا تھا- دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی مین کچھ مضائقہ نہین ہے ورواہ ابن خزیمۃ اور قتادہ رضہ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہین یہ تمھارے گرد پھرنے والون یا پھرنے والیون سے ہے- یعنی جیسے گھر کے خدمتگار رہوتے ہین- یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے- مع- ولہما قولہ علیہ السلام الہرۃ سبع- اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے- ف- اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ والدارقطنی و حاکم نے روایت کیا- حاکم نے حدیث کی تصحیح کی- پھر مراد بیان خلقت نہین ہے بلکہ- المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ- مراد درندہ بتلانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا- ف- کیونکہ خلقت و صورت تو ہر شخص کو آنکھون دیکھے معلوم ہے پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا- الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ- مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طوافہ ہونے کے نجاست ساقط ہو گئی تو کراہت باقی رہی- وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم- اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا- ف- لیکن ابو یوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی اوفق ہے- ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم- پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے- ف- یعنی بلی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رح ہے- وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ- اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہین رکھتی ہے- ف- یہ قول کرخی رح ہے- وہذا یشیر الی التنزہ- اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے- ف- یہی اصح و موافق آثار ہے- مع- والاول الی القرب من التحریم- اور پہلا قول طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحریم سے قریب ہونے کو- ف- یعنی کراہت تحریمی ہے- م- ہندیہ مین ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ و چوہا و بلی انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخلاصۃ- مین کہتا ہون کہ ظاہر احشرات دو قسم ہین بعضے گھرون مین رہتی ہین جیسے نیولا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جنگلون مین ہین اور حدیث انس رضہ مین بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ اے انس یہ بلی بیت سے ہے کسی چیز کو گندہ و نجس نہین کرتی ہے- رواہ الطبرانی فی الصغیر- اور حضرت عائشہ رضہ کی حدیث مین ہے کہ فرمایا یہ نجس نہین یہ تو جیسے بعض گھر والے آدمی رواہ ابن خزیمۃ اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے پیالہ ثرید سے جہان سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ہے- یہان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ مین مذکور ہے وہی اصح ہے- اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ مین ہے ضعیف ہے- م- جیسے بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانورون کا جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے پاک مکروہ ہے بدلیل استحسان کذا فی المبسوط- ع- مکروہ تنزیہی ہے- ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ لغسلہا فمہا بلعابہا- اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہوا کیونکہ اسنے اپنا منھ اپنے لعاب سے دھو ڈالا- ف- یہی صحیح ہے کما فی الظہیریہ- ع- آب مطلق ہوتے ہوئے اگر اس مکروہ سے وضو کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہین ہے الاختیار- ع- اگر شراب پیکر فی الفور پانی مین منھ لگایا تو بالاجماع نجس ہو گیا المجتبی- ع- والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف- اور یہ استثناء جبکہ اپنے منھ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو صرف امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے- ف- ظہیریہ مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونون کے نزدیک سواے پانی کے دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے- ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ- اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور یہان بلی کی طرف سے بہانا نہین پایا گیا تو جواب دیا کہ بہانے کی شرط یہان بوجہ ضرورت کے ساقط ہے- المسئلۃ- وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ- اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہے- ف- مکروہ تنزیہی بقول اصح- ع- مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیون مین پھرتی ہے مجمع الانہر- لانہا تخالط النجاسۃ- کیونکہ مخلاۃ مرغی

ت سے مخالط ہوتی ہے یعنی لتھڑ جاتی ہے - ولو كانت محبوسة - اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی - بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت
میہا لا یکرہ لوقوع الامن عن المخالطة - ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجون کے نیچے تک نہ پہونچے تو اُس محبوسہ مرغی
وٹا مکروہ نہیں ہے کیونکہ نجاست لتھڑنے سے امن ہے - ف - واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنجڑے یا ڈربہ مین قید ہو اور
سکا دانہ پانی دہن ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گوہ مین پہونچتی ہے - پس اُسکا جھوٹا مکروہ ہے - اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہے
ر دانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رح نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجون کے ماتحت نہ پہونچے - عنایہ ح
ن الہمام رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گوہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اُٹھا لیتی ہے - انتہی وعلی ہذا محبوسہ کوئی
م ہو اُسکا جھوٹا مکروہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام مین ہے ع م - اونٹ وگاے جلالہ (یعنی جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ین اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول مین مکروہ تنزیہی ہے - د - وكذا سؤر سباع الطير - اور اسی طرح پرندون مین سے شکاری کا (جیسے باز شکرہ)
ھوٹا مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی بقول اصح - لانها تاكل الميتات - کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہین -
فشبه الدجاجة المخلاة - تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہو گئے - ف - بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ فوراً مردار کھاکر پانی مین منہ ڈالا - اور سباع الطير
جیسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور انہین مین وہ پرندے بھی داخل ہین جنکا گوشت نہین کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہون یعنی جیسے
تا وغیرہ - اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندون کا جھوٹا مانند درندون کے نجس ہو اور علت
یہ دونون کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط مین ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہین اور وہ جو قدار ہڈی ہے بخلاف درندون کے کہ وے زبان لگاتے ہین اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرندون
مین ضرورت و عموم بلوے متحقق ہے اسلیے کہ وے ہوا مین اُڑتے و گرتے ہین - م ع - وعن ابی یوسف انها اذا كانت محبوسة
يعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة واستحسن المشائخ هذه الرواية - اور امام ابو یوسف رح سے
روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہون اُنکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہین ہے تو اُنکا جھوٹا مکروہ
بھی نہین ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے - ف - حاصل یہ ہوا کہ شکاری
پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہین کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم نہو یا شکاری پرند نے مردار کھاکر فوراً پانی نہ پیا ہو
اُنکا جھوٹا مکروہ نہین ہے - م - اسی پر مشائخ نے فتوی دیا - النہایہ ع - المسئلہ - وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه
اور جھوٹا اُن جانورون کا جو گھرون مین رہتے ہین جیسے سانپ و چوہا وغیرہ مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی مکروہ على الاصح - یعنی بوجہ
ضرورت کے پاک ہے - یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہین ہے - د - لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر - کیونکہ اُنکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو - الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف - لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
ساقط ہو گئی - ف - یعنی یہ جانور ہر وقت گھرون مین گرد پھرتے رہتے ہین تو ایسے احتراز متعذر ہے پس اس علت سے نجاست
ساقط کر دی گئی - فبقيت الكراهة - پس کراہت باقی رہی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانورون مین علت طواف کہان سے
معلوم ہوئی جو فرمایا - والتنبيه على العلة في الهرة - اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ مین - ف - یعنی حدیث مین بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہین ہے - فانها من الطوافين عليكم او الطوافات - تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
کی طرح اُن جانورون کے جھوٹے مین نجاست کا حکم ہونے مین بھی معنی متحقق ہے - مع - المسئلہ - وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه
اور جھوٹا گدھے و خچر کا مشکوک ہے - ف - واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے مین ہے جو پالو ہو - د - اور اصح قول مین نر و مادہ مین کچھ
فرق نہین کما فی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہے جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اُسکی ماں گھوڑی یا گاے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
گدھے و گاے سے جو خچر پیدا ہو پاک ہے - الکافی - حاصل مسئلہ یہ کہ پالو گدھا اور خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونون کا

جھوٹا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا ما لم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہان دو قول ہین ایک
یہ کہ لعاب کی طہارت مین شک ہے یعنی پاک ہے یا نہین اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی مین خلط ہوجاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک
کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ ف۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہین ہے جیساکہ آویگا
تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے مین شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل راسہ۔ اور
دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے مین شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمین ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہین اسوجہ سے
کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہین۔ ف۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر
اپنا سر دھونا واجب نہین ہے۔ اور اگر اسکی طہارت مین شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یون گدھی کا دودھ
بھی پاک ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ مین نجس ہے۔ المحیط۔ جب وہ کثیر فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرتاشی۔ مع۔ سوا یوکل یعنی وہ
وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز مین ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش
فکذا سورہ وھو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے مین لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع
نہین ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو اسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اسکے طہور ہونے مین شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا
پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہین۔ الکافی۔ عرق کے بارہ مین یہ حکم موافق
روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق مین معتبر کتابون مین نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو
روایتین ہین۔ النہایہ۔ عین الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ
گدھی کا پسینا روایات مشہورہ مین پاک ہے۔ المحیط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ
فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے مین شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے وحرام ہونے مین دلائل متعارض ہین یا یہ کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس وپاک ہونے مین اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام
ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت ونجاست کو ترجیح دی ہے۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر
بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف۔ تعارض ادلہ یعنی احادیث ہین چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالو گدھون کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت مین اجازت دی۔
البخاری ومسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے وخچر وگدھے کے گوشت سے مانعت
کردی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات مین ہے کہ ایک منادی کو حکم
دیا جس نے پکار دیا کہ ہانڈیان اوندھا دی جاوین کہ وہ نجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالو گدھے کے گوشت کی اجازت
بعضون کو قحط مین دی گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ رض مین سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس
سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہان تردد اسمین ہے کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہین کیونکہ گدھے
وخچر تو گھرون کے دروازون وصحن مین باندھے جاتے اور کونڈون وغیرہ مین انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بنظر اسقدر مخالطت کے اسکے جھوٹے
کی نجاست جو بمقتضاے حرام گوشت تھی ساقط ہوگئی تو اسکی طہارت کا حکم ہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ معف۔ بالجملہ
یہان جھوٹے کی ضرورت مین شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت موجود ہونے مین کچھ شک نہین ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے
پر ضرور سوار ہوے ہین پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے وبدن کے حق مین پاک ہے اور پانی مین پڑ جاوے تو اس سے وضو
کرنے مین شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت مین تردد ہے اور کپڑے وبدن سے نجاست دور کرنے مین چاہیے کہ پاک ہو علی ما فی الفتح
وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق مین پاک ہے اور

پیدا ہونے اور وضوء میں تردد ہے مم ف۔ فان لم یجد غیرہما یتوضا بہا ویتیمم۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے
جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضوء کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضوء و تیمم میں سے
صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزانۃ المفتین ہ۔ ویجوز ایہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضوء و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف
اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زفر لایجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق۔
اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضوء کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق
کے مشابہ ہو گیا۔ ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جھوٹے پانی سے وضوء کرنا اور
تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنے دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع
کر دیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضوء مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضوء کو مقدم کرے اور ایسے ہی
غسل کو مقدم کرے الفتح والبحر۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور راجح یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر
گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضوء کرنا روا ہے جیسے آب مستعمل کا حکم ہے
محیط السرخسی۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اسمیں دو قول ہیں۔ پھر اُس سے وضوء و تیمم کو جمع کرنا ایک
نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضوء کر کے ظہر پڑھے پھر تیمم کر کے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا
ہو گئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضوء و تیمم جمع ہوں۔ النہایہ ع ف۔ اگر فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا پایا
تو اُسپر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضوء و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور
وضوء نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضوء اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے ع۔ المسئلہ۔ وسور الفرس
طاہر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے
لان لحمہ ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہے
اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ وکذا عندہ
فی الصحیح۔ اور یوں ہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کا
گوشت مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہیں۔ لان الکراہۃ لاظہار شرفہ۔ کیونکہ اُسکے گوشت سے کراہت اُسکی شرافت کے اظہار
کے واسطے ہے ف۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جاننا چاہیے کہ پانی میں چھوہارے بھگو دیے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہے پس اگر قلیل
ڈالدیے جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضوء جائز ہے اور اگر اسقدر کثیر چھوہارے ڈالے کہ پانی گاڑھا پڑ گیا مثل
شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضوء نہیں جائز ہے اور اگر اسقدر رہوں کہ اُنسے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اسمیں اختلاف
ہے اور مذہب صحیح میں اس سے وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کرلے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابوحنیفہ
یتوضا بہ ولا یتیمم۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہے تو ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وضوء ساقط نہیں بلکہ
اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ بحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضاء
بہ حین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضوء کیا تھا۔ ف۔
ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم و اسد
بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اُس سے وضوء نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی
و احمد وغیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف یتیمم ولا یتوضا بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے
اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہے۔ ف۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رح کا

اخیر قول ہے اور اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا - وبه قال الشافعی عملاً بآیة التیمم لانها اقوی او هو منسوخ بها لانها مدنیة
ولیلة الجن کانت بمکة - اور یہی قول شافعی رح کا ہے آیۂ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلة الجن جسمیں حدیث ہے وہ مکہ میں واقع ہوئی تھی - وقال
محمد رح یتوضأ به ویتیمم - اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضوء کر لے اور تیمم بھی کر لے - لان فی الحدیث اضطراباً
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے - ف - تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہے - وفی التاریخ جهالة - اور تاریخ
میں جہالت ہے - ف - تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلة الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد رہا کہ اگر
نبیذ مذکور سے وضوء جائز ہو تو تیمم باطل و نماز نہوگی - فوجب الجمع احتیاطاً - پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضوء و تیمم دونوں
جمع کرے - ف - وعلی ہذا اگر ایک بات پر اکتفاء کرے تو روا نہوگا - امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا - قلنا لیلة الجن
کانت غیر واحدة فلا یصح دعوی النسخ - تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلة الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ تھیں تو کیونکر معلوم
ہوا کہ نبیذ التمر کا وضوء اسی لیلة الجن میں تھا جو کہ مکہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعوی
صحیح نہیں ہے - والحدیث مشہور - اور حدیث مذکور بھی احاد نہیں بلکہ مشہور ہے - عملت به الصحابة - اس پر صحابہ رض نے عمل کیا ہے - ف
اور یہی قول عکرمہ و اوزاعی وحسن بن حیی و اسحاق کا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
وحسن بصری رح سے مروی ہے - وبمثله یزاد علی الکتاب - اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے - ف
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلة الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے - اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اسمیں کلام کیا حتی کہ قریب ہے کہ صحیح نہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہے - اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں - مف - ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلة الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھوہارا
پاکیزہ اور پانی طہور ہے میرے ہاتھ پر ڈالدے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضوء کیا - ورواه الطحاوی والطبرانی والبزار وغیرهما - اور اسکی
اسناد و متن میں کلام ہے - اور صحیح مسلم میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلة الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو
گھاٹیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہمنے نہایت بری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حراء کی جانب سے تشریف
لاتے ہیں الحدیث رواه مسلم وابوداؤد والترمذی وغیرہم - شاید کہ لیلة الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی
اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن حبان نے کہا - لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابو زید کی توثیق ثابت کی
مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے - در مختار میں کہا کہ جب امام رح نے
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے - یہ کلام نبیذ التمر سے وضوء میں تھا - واما الاغتسال به فقد قیل یجوز عنده اعتباراً
بالوضوء - رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر قیاس وضوء کے اس سے غسل جائز ہے - ف
شرح مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - وکذا فی الکافی والقنابیه - ف - وقیل لا یجوز لانه فوقه - اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حدث
جنابت کا حدث وضوء سے بڑھکر ہے - ف - تو وضوء پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور مفیدہ میں اسی کو صحیح کہا ہے - الفتح والتبیین ا
جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے - التاتارخانیہ - اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہے - والنبیذ المختلف فیه ان یکون حلواً
رقیقاً یسیل علی الاعضاء کالماء - واضح ہو کہ نبیذ جسمیں یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ شیریں رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی

بنتی ہو - وما اشتد منہا صار حراما لا یجوز التوضی بہ - اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی پڑ گئی تو وہ حرام ہو گئی،
اس سے وضو نہیں جائز ہے - ف - بالاتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی - وان غیرتہ النار - اور اگر نبیذ کو آگ سے تغیر ہوا یعنی پکائی
گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمیں کچھ تغیر آجاوے - فمادام حلوا فہو علی الاختلاف - پس جب تک شیرین ہے تو اسمین ویسا ہی اختلاف ہے جو
مذکور ہوا - وان اشتد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ - اور اگر گاڑھی پڑ گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے
وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے - وعند محمد رح لا یتوضأ بہ لحرمۃ شربہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک
اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے - ف - لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کمتر درجہ کا تغیر ہوا گیا
تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو - اور یہی اصح ہے المفید - یہی اصح ہے المحیط - اور یہی صحیح ہے قاضیخان
مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز
کے قول پر فتوی ہے پس سوا اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو - م - ولا یجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ
جریا علی قضیۃ القیاس - اور سوائے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے -
ف - یعنی نبیذ تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش
و مویز و گیہوں و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے (فرع) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضو کے
قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز نہو گا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضو نہیں
جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب
سے نقل کیا ہے - الفتح - اب وضو کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے چنانچہ فرمایا

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے - واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے انکے پیچھے انکے خلیفہ یعنی تیمم
کو شروع کیا ہے - اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا - کما ہو
مذلک - اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - یعنی زمین میرے واسطے
مسجد و طہور کر دی گئی - م - تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت سید عالم
قیام کر کے لوگوں کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی
نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تو نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالی نے آیۃ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض
نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرماوے کہ جب کبھی
آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گراں ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمیں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی کر دی - اصل
حدیث صحاح میں ہے - پھر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے - الفتح
اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے - اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول
امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصودی کی ہو جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رح صرف تقرب مقصود
شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا - اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت
کے تیمم نہو گا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز
نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طرفین رح کے نزدیک یہ بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ کہ "ہاتھ مارنا" بھی رکن قرار پاوے اور در مختار میں کہا کہ یہی اصح و احوط ہے ولیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عنقریب آویگا۔ م۔ "پاکیزہ زمین" کہنے میں دو فائدہ ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہوگئی اور چونکہ آیت میں صعید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری ہے یعنی ہر وجہ سے وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانے یا پیشاب کے نجس ہوگئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہوگئی تو بعض وجہ سے وہ پاک ہوگئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہے ولیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے در مختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے۔ فائدہ دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہو حتی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ وفی الدرر وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن میں ایک تو دونوں ضرب ولیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق۔ اور چھ شرطیں ہیں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ تین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ ۴۔ صعید ۵۔ اُسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے ولیکن بوجہ ممانعت بیماری وخوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر یا باہر یکساں ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے۔ م۔ اور ابن وہبان رح نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر چربی وغیرہ کے مانند کوئی چیز مانع مسح نہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شروط صحت تیمم ہیں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں ہتھیلیوں کو اندر کی طرف سے مارنا۔ ۲۔ ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھکر آگے کیطرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ النہر۔ ۴۔ انکو جھاڑنا ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائیں ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ پے درپے مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ المسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت پانی نہ پاوے۔ ومن لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف۔ یعنی آب مطلق نہیں جس سے وضو جائز ہو ایسے نماز کے لیے کہ قضا میں اُسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو جائز ہوتا ہے اسقدر کہ جو اُسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہے۔ وہو مسافر او خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ وبین المصر میل او اکثر۔ اسکے اور شہر کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصعید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صعید سے تیمم کرلے۔ لقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا۔ اسکے واسطے دو دلیلیں ہیں اول قولہ تعالیٰ یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صعید طیب کو۔ وقولہ علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین مسلمان کا طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رض سے روایت ہے کہ وہ سفر کرکے اپنے اہل کے یہاں جاتے اور انکو جنابت پہونچتی تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجده فلیمسه بشرته۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ مف۔ ورواہ الحاکم وابن حبان والبزار والطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جبتک پانی نہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف نماز کے وقت میں اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی وظاہر مذہب مالک رح ہے۔ م۔ پھر آیت وحدیث میں یہ ہے کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ اُسنے پانی

[illegible]

... صحیح ہو یعنی قول ... امام ابوحنیفہ رح سے کہ ایک میل دور ہونا یہی قول تندرست کے حق میں مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل
پر ہونے ... شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ ف۔ اور تیمم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف و حرج دور ہو اور ...
زیادہ ... ہو زیادہ حرج ہے۔ مت۔ والماء معدوم حقیقۃ۔ اور پانی تو درحقیقت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی جہاں یہ شخص ہے
وہاں تو درحقیقت پانی موجود نہیں ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو ولیکن ایک میل سے کم میں بوجہ عدم الحرج کے گویا موجود
اعتبار کیا گیا کہ تیمم نہیں جائز ہے م۔ اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آیت میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر
نہیں ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو رائے سے مقید کرنا ٹھہرا۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں یہ منصوص ہے کہ پانی
درحقیقت معدوم ہو تو تیمم جائز ہے لیکن بالاجماع ہم یہ جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر میں ہو تو اس سے
تیمم کا جواز نہیں ہے حتی کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے تیمم نہیں جائز ہو سکتا بلکہ اسقدر دور ہو کہ وہاں جانے میں حرج لاحق ہو تو
اس سے جواز تیمم ہے اور اسباب درحقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حرج کی قدر دوری میں
پانی درحقیقت معدوم ہوا اھ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اسقدر دور ہو کہ وہاں جا کر وضو کرے تو قافلہ
چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق میں تیمم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیرۃ
ن ع۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو مصنف
نے اسکو رد کیا بقولہ۔ والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ۔ اور معتبر اس بارہ میں مسافت ہے
نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ تنگی وقت کے اسواسطے کہ بعد وقت تنگ کرنے کی تقصیر اسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی
ہے۔ ف۔ کیونکہ اس نے طہارت کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ یہ وقت آ گیا لہذا معذور نہ ہوگا ع۔ تو جب پانی اس سے قریب
ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہ ہوگا چنانچہ شرح مبسوط میں صحیح ہے۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ اصول الفقہ میں مقرر ہو چکا کہ ہمارے
نزدیک ادا کے واسطے ضروری ... خطاب اسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت ہو پہنچے تو پھر وہ کیوں معذور نہ ہوا
جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد اسقدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے باقی وقت میں نماز تمام کمال ادا کرے کیونکہ
نماز بغیر طہارت کے شروع نہیں ہو سکتی ہے پس جب آپنے طہارت کرنے میں اسقدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہیں ادا
کر سکتا تو یہ اسکی طرف سے تقصیر ہے تو معذور نہ ہوگا ع۔ یہ تو درحقیقت پانی نہ پانے کی صورت تھی اب پھر حکماً پانی نہ پانے کا مسئلہ
بیان فرمایا۔ قولہ۔ ولو کان یجد الماء الا انہ مریض یخاف ان اشتغل بالماء اشتد مرضہ تیمم۔ اور اگر اسنے پانی پایا لیکن وہ
بیمار ہے پس اسے خوف ہے کہ اگر پانی کا استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جاویگا تو وہ تیمم کرلے۔ ف۔ اور نسخہ فتح القدیر میں ہے

[illegible]

دام کی زیادتی کے ضرر سے - وذلک یبیح التیمم - حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ملتا ہو تو واجب نہین بلکہ تیمم کرنا مباح ہو تو فقط
تو مرض کی زیادتی کی صورت مین بدرجۂ اولی تیمم مباح ہو - ف - اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کی زیادتی
کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہو اور شرع مین اسکے نظائر بکثرت ہین م - اور یہ خوف کسی
طرح پہچانا جاتا ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کر
کرے کہ تیرے مرض سے ضرر ہو نچیگا - شرح المنیۃ حلبی - واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہو ایک تہائی فرسخ جسکے چار ہزار گز ہوئے ہر گز
(۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو بشیو پیٹ ملے ہوے - ف ع - یہی احوط ہو م - پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہو
کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہو خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہو - کما فی التبیین
کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہو اور اسمین سب یکسان ہین - ف ط - اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرلے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
کی حقیقی نجاست دھونے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسنے
وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا - البحر عن الخانیہ - ولیکن سراج مین ذکر کیا کہ نہین جائز ہو تیمم کرنا بوجہ
پانی نہونے کے شہر مین اور ایسے گانون مین جنکو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہین دن مین - اور سلمی رح سے جواز تیمم منقول
ہو مگر صحیح عدم جواز ہو - پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہین جائز ہو - ح - اصح وہی ہو
کہ شہر مین بھی پانی نہونے پر جواز ہو واللہ اعلم - م - اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہین مگر اسکو خود قدرت نہین اور ایسا شخص نہ پایا
جو اسکو وضو کرادے تو تیمم جائز ہو اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہو یا اسقدر دسترس کہ اجرۃ المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص
ہو کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے - تو ظاہر المذہب کے موافق اسکو تیمم روا نہین کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہو - الدر
من البحر - اسکو فتح القدیر وغیرہ مین بھی ذکر کیا اور یہ بقول صاحبین رح ہو اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہو اور یہی اصح ہو چنانچہ
آویگا - م - اور شوہر و جورو و منکوحہ مین کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہین اور مملوک یعنی غلام و باندی مین واجب ہو
من البحر - مین کہتا ہون کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہین مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ خدمت
پر کھانا پکانا و امور خانہ داری براہ دیانت واجب ہین فتامل م - امام مصنف رح نے فرمایا - ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک
او بالاستعمال - اور کچھ فرق نہین کہ مریض کو وضو کرنے مین اشتداد مرض کا خوف خواہ اسطرح ہو کہ جنبش سے مرض مین اشتداد ہوگا
یا اسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا - ف - بہر حال تیمم جائز ہو - واعتبر الشافعی خوف التلف وھو مردود بظاہر
النص - اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم مین خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
تب جائز ہو اور یہ ظاہر نص سے رد ہو - م ف - کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ - مین صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہین کہ ایسی
بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو - س - اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہو جواب یہ کہ اول آیت مین فرمایا - ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ - یعنی اللہ تعالی تم پر حرج
ڈالنا نہین چاہتا ہو - تو معلوم ہوا کہ جس صورت مین حرج و مشقت نہین ہو حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہین ہو تو اس صورت کے
سوائے باقی صورتون مین جواز تیمم منصوص ہو - اور جس عالم نے یہ ادراک نہین کیا اُسنے ہر مرض مین جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد
ظاہری نے ایسی صورت مین بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہو جیسے درد سر وغیرہ - اور حق یہ ہو کہ مدار حرج پر ہو - پس اگر کسی
کمزور آدمی کو وضو سے درد سر مین شدت جانے یا درد زکام بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اُسکا زوال دیر مین جانے تو اُسکو تیمم جائز
ہو اور فرق ظاہریہ کے ساتھ یون ہوا کہ وے مرض کو مبیح جانتے ہین اور ہم مرض مع حرج کو فافہم - م - پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو
مذکور ہوا ہو وہ عینی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہو اور غیر صحیح ظاہر مشہور ہو اور قول قدیم انکا ہمارے موافق ہو اور شیخ المجتہدین

مہ اصحاب کا قول اور یہی قول ابوحنیفہ و مالک کا ہے اور حلیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے اور بعض نے کہا کہ اصح قول جواز دیکھنے کا قول
ہے پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قول امام اعظم و امام مالک و امام شافعی واحد ہے اور امام احمد رح سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن
ح انکے مذہب میں بھی جائز ہے واللہ اعلم۔ یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے ایک مسئلہ۔ ولو خاف الجنب ان اغتسل
ن یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید۔ اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
پاک زمین سے تیمم کر لے۔ ف۔ خصوص برفستانی ملکون میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
حق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال یہاں چار صورتوں میں
تا ہے جیسا کہ مجمل اوپر مذکور ہوا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا وضو میں پس اس مسئلہ میں جنب کی قید لگائی
ور یہ بیان نہ تھا کہ کہاں ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ وہذا اذا کان خارج المصر لما بینا۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب
کو شہر سے باہر ہو بوجہ اسکے جو ہمنے بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو
شہر میں جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ کذا قال العینی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادت ثمن سے زیادہ
ہے جو مبیح تیمم ہے تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولی مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمیں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم۔ بالجملہ
ف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصر فکذلک عند
بی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ اور جنب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رح کے نزدیک یہی حکم
نی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں
شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ ف۔ گویا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر اکتفا کر لینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رض سے
یہ معنی مروی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی میں اسکو حیلہ کر لینگے۔ ولیکن حق یہ کہ لوگون کے حالات بہت متغیر
و مختلف ہیں حتی کہ بہت غریب ایا ندار دن کو روٹی بھی میسر آنے میں مشکل ہے تو حفاظت انکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز
ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ ف۔ اور نادر واقعہ اگر منصوص میں داخل ہو تو خالی رائے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر بالوقوع تو بعض ملکون و بعض شخصون کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان دوسرے ملکون کے
خصوصا اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کما فی العینی م۔ اور یہ اختلاف
اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
پائی تو بھی نہیں جائز ہے السراج۔ ولیکن مدار اسکا تیمم پر ہے حتی کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
فتوی ہوگا م۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو میں خوف مرض ہوا اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہیں جائز ہے النہر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے
الخلاصہ و قاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر ہے کہ وضو میں ایسا خوف معتبر نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اسی کو لیا جائیگا جیسا کافی و اسرار میں ہے م۔ فرع
اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہیں اور اپنے ایسے شخص کو نہیں پاتا جو اسکو قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام رح کے نزدیک اسپر یہ واجب نہیں ہے

فتح و ع [illegible]

سوائے مملوک کے [illegible] خلاف ہونا چاہیے [illegible]

اپاہج [illegible] امام رح کے نزدیک اسپر جمعہ واجب نہ ہوگا - فتح - اور اصل یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک [illegible]

قادر نہیں ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور وہ دوسرے کی [illegible]

اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال و طاعت اپنے باپ کے لیے مبذول کیا تو باپ پر حج کرنا واجب نہ ہوگا - [illegible]

لازم آیا اور وہ مفلس ہو اسکو کسی نے مال اپنا مبذول کیا تو اسپر وجوب نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک دوسرے کی قدرت [illegible]

شخص ہو کہ اپنے آلہ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ طاعت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا - [illegible]

نہیں کہ غیر کی اعانت والہ سے صرف باستعداد رہو اگر آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتی کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا [illegible]

ہے اور کہ آدمی خود قادر ہو گیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور اگر ایک شخص [illegible]

نماز میں قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہاں کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو باتفاق وہ شخص بیٹھکر [illegible]

اور یوں ہی اپاہج پیروں سے معذور اگر ایسے شخص کو پاوے جو اسکو لادکر یا سوار کر کے پہونچا دیا تو بالاجماع اسپر جماعت [illegible]

واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف ہے ع - اور پوشیدہ نہیں کہ تیمم مشروع واسطے دفع الحرج کے ہے پس اگر غیر کی [illegible]

وجوب ہو جاوے تو وجہ ظاہر ہے پس اصح بیان قول امام رح ہے لہذا عینی رح نے ذکر کیا کہ اگر اسکے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو [illegible]

کرنے میں ایسا نہیں ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہیں ولیکن امام رح کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے - اور اگر معین [illegible]

مملوک ہو تو مشائخ رح نے امام رح کے قول پر اختلاف کیا ہے ع - مختار یہ کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور جو خدمت وہ کرے [illegible]

میں ہو تو اسکو تیمم روا نہیں ہے م - کہا گیا کہ اگر مدد کرنے والا بغیر عوض ہو تو باتفاق تیمم جائز نہیں ہے ع - میں کہتا ہوں کہ شاید کیا [illegible]

قول ضعیف ہے اور صحیح یہ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہے م - اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے [illegible]

خرچ [illegible] مانگے یا کچھ مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تہائی درم تک ہو تو تیمم کرے ع - جیسے کہ [illegible] مختار میں ہے الا اتفاق سے [illegible]

تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے - ولیکن یہ سب باختلاف قول صاحبین رح ہے پس احتیاط کے واسطے اسی پر فتویٰ ہونا [illegible]

اصح قول امام رح ہے جیسا کہ معلوم ہوا م - مسافر خارج شہر جسکے پاس پانی نہیں ہے اسکو اپنی [illegible] سے [illegible]

[illegible] اسی پر میں ہے ع - اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود نہ ہو یا گرم کرنے کے واسطے آگ [illegible]

تیمم کرے بخوف درندہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو التتارخانیہ - شرح [illegible] مختار میں یعنی پانی لینے میں سانپ یا آگ کا خوف ہو [illegible]

یا وہاں چور [illegible] یا موذی ظالم ہو القنیہ ع - یا عورت کو مرد فاسق سے خوف ہو البحر الرائق - اور قنیہ میں ہے کہ خوف [illegible]

مانع ہونے کا ہے یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہیں ہے الزاہدی والکفایہ - یا پیاس کا خوف ہو [illegible]

اپنے قافلہ میں سے کسی پر خواہ خلیط ہو یا نہ ہو یا اپنے جانور پر اگرچہ کتا ہو خلاصہ فی المسائل پیاس کا خوف ہو [illegible]

ولیکن [illegible] میں جب تیمم ہے کہ وضو کا دھوون کسی برتن میں رکھ [illegible] جانوروں کو [illegible]

کہا صحیح ہے ابن کمال پاشا - اور یوں ہی جب آٹا گوندھنے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوربا کے لیے تو تیمم جائز ہے [illegible]

جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ [illegible]

پھر ہی ہے اعادہ کرے بعد وضو کرنے کے [illegible]

کرنے میں [illegible] نجاست بدن کا [illegible]

[illegible]

ں یہ کہ تیمم کرے م۔ الخلاصہ والمحیط اور جمع العلوم میں ہے کہ بشدت مچھروں کی شدت سے قلعہ کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
ں روا ہے الزاہدی والکفایہ۔ پانی نکالنے کا آلہ نہ ہو تو تیمم کرے۔ ف۔ کتا جو ایسے لوگ پالتے ہیں جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ی ہو روا ہے اور یوں ہی مواشی کی حفاظت و کھیت و چور و درندوں سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علی ہذا ایسے کتے
رخت کرنا بھی روا ہے اور جو کتا شوقی وغیرہ ناجائز طور کے واسطے ہو حرام ہے اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ پالنے والے کی ہر روزہ
ج نیکیاں کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ کتے کے پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا جو مسئلہ گذرا ہے تو سراج میں قید لگائی کہ کتا شکار یا مواشی کا
ر در مختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے کتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی اصح ہے واللہ اعلم۔ م۔ مسافر کے
س ڈول نہیں تو تیمم کرے یوں ہی اگر رسی نہ ہو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا پاک آلہ نہ ہو اور اگر رومال و پگڑی یا گھاس کی
تی وغیرہ سے تھوڑا تھوڑا کر کے نکل سکے تو تیمم نہ کریگا اگرچہ لٹکانے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
ہمت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البحر طحطاوی رح نے کہا کہ یہ ہمارے
ہاں منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہاں منصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں نقصان
ادا کرنے میں تامل ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہ ہونے کی صورت میں اسوقت تیمم کرے کہ اسکے ساتھ پگڑی وغیرہ
ہو اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے۔ اور اگر اسکے رفیق کے پاس اسکا ڈول ہو اور اسنے کہا کہ میں بھرنے کے بعد تجھے بھرنے کو دیدونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے۔ انتہی ح۔ اگر جمی نہر میں اسکے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوراخ کرکے
پانی نکالے تو تیمم نہ کرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے یوں ہی برف کی صورت میں پگھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے۔ البحر
مسلم قیدی کو دار الحرب میں کفار نے روکا تو تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھی جب نکلے تو وضو کر سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تونے وضو کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تیمم سے پڑھکر پھر اعادہ کرے۔ قاضیخان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر۔ ثمن المثل سے دونا ضرر ہے اور تھوڑے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کما فی الکافی والفتح والخلاصہ وغیرہا۔ م۔ اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام رح۔ والتیمم
ضربتان۔ اور تیمم دو ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن قانع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمعیل
کا اور روایت مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچوں تک ہے۔ اور
ابن عبد البر رح نے کہا کہ مفروض پہونچوں تک اور مختار کہنیوں تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے مغنی میں کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہیں۔ مع۔ اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھوں کے پہونچوں تک
ہے۔ ولیکن ظاہر ہوا کہ چاروں مشہور ائمہ بر قول مختار متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کہنیوں تک۔ سوائے بروایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور احوط یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ یمسح باحدہما وجہہ وبالاخری یدیہ الی المرفقین۔ مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک۔ ف۔ ولیکن ترتیب کہ اول داہنی پر بائیں سے مسح کرے پھر بائیں
پر داہنی سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تیمم کرے دو ضرب ہیں اور علی ہذا اگر اسکی انگلیوں کے درمیان غبار داخل
نہ ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تیمم کراوے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
میں لکھا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ و دوم سے دایاں ہاتھ اور سوم سے بایاں ہاتھ۔ ولیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انہیں دو ضرب مذکور ہیں خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کراوے اور اسی پر اعتماد ہے م۔ اور شرط تیمم کی درحقیقت یہ کہ تیمم کرنیوالے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو۔ البحر۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضرب واسطے تبرک حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب آیا ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربۃ للیدین - بدلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب واسطے
دونوں ہاتھوں کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحیی بن سعید
القطان وہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی وابن معین سے نقل کی - ف - مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب
کہا - اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی وابو حاتم نے کہا اور ابو زرعہ نے کہا کہ واہی ہے - میں کہتا ہوں
کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں - مع - اور قوی روایت حدیث جابر رض
ہے جو بروایت عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین - یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونوں ہاتھوں کے کہنیوں تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہیں - ابن الجوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے - صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا - ت - ع
اور ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اسکی اسناد کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار رح حضرت عائشہ رض
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار اسمیں بہت ہیں اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور ابن عمر رض
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر جو صحیحین میں بطرق کثیرہ اور حدیث ابو موسی اشعری بھی صحیحین
وسنن میں ہے اسمیں البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلوی رح
نے لکھا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہونچوں تک
اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کہنیوں تک لینا سب کا جامع واحوط ہے انتہی - یہاں اشکال ہے
کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مظنون ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صریح ہیں کہ پہونچوں تک
نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالی نے چور کی سزا میں فرمایا - فاقطعوا ایدیہما - یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ ہاتھ سے
مراد پہونچے تک معروف ومجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کہنیوں تک صریح ہے جیسا کہ حدیث جابر رض باسناد حسن
مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچوں تک فرض ہے اور کہنیوں تک معمول ہے - ہم کہتے ہیں کہ ہمکو اسی قدر کافی
ہے کہ فرض عملی کہنیوں تک ہے اور یہی مراد ہے - م - ہم حدیث عمار رض کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے
یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مارکر دائیں کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں
کہ مراد ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی کے مسح کیا - علاوہ ازیں اکثر امت
کا عمل کہنیوں تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث معمول ہو - مف - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے البتہ اگر
کہنیوں تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے - جواب یہ کہ شاید ہتھیلیوں سے مقصود وضو یعنی کہنیوں تک
مراد ہوں - اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کرا اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیوں کو پہونچوں تک - تو تاویل صحیح نہیں ہے
جواب دونگا کہ اسکو سوائے ادہم بن طہمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ وحماد وغیرہما نے وقف کیا ہے - مع - میں کہتا ہوں
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہے تو حجت حاصل ہو جائیگی فافہم - م - خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچوں تک اقتصار
کرنا از روئے روایت اصح ہے اور کہنیوں تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہے - ع - میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن حجر رح نے

بھی پہونچون تک کا قول از راہ دلیل قوی کہا اور بحر العلوم لکھنوی نے بھی ارکان اربعہ مین اسی کو قوی کہا ہی مگر قیاسی دلیل و احتیاط
کہنیون تک چاہتی ہی اور احتیاط پر عمل واجب ہی م۔ عینی رح نے کہا اسلیے کہ اللہ تعالی نے وضو مین سے دو ساقط کیے پورے
پس تیمم مین چہرہ و ہاتھ پورے باقی رہے۔ مع۔ یعنی وضو اصل ہی اور خلیفہ تیمم ہی جسقدر رہا موافق اصل ہی ولیکن تیمم تو اصل سے نیت
وغیرہ مین خلاف ہی فافہم۔ وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلۃ۔ اور جھاڑے اپنے دونون ہاتھ اسقدر کہ خاک
جھڑ جاوے تاکہ مثلہ نہو جاوے۔ ف۔ یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہوجاتا ہی ویسے بدصورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے۔ زاد مین ہی
کہ احوط یہ کہ ایکبار دونون ہاتھون کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر
جھاڑے اور بائین ہاتھ کی چار انگلیون سے دائین ہاتھ کے ظاہر پر انگلیون کے پورون سے کہنیون تک مسح کرے پھر
بائین ہتھیلی مع انگوٹھے کو دائین ہاتھ کے اندر سے پہونچے تک پھیرے۔ پھر دائین ہاتھ سے بائین ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیون سے اوپر اور کلمہ کے انگلی و انگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط مین ہی کہ تین انگلیون سے
کم مسح نہین جائز ہی جیسے سر و موزہ کے مسح مین ہی۔ اور محیط مین ہی کہ اسطرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونون
ہتھون کے بیچ مین جو وتر ہی اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ مین ہی کہ اصح یہ ہی کہ ظاہر ہتھیلی و باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے۔ صلوۃ الاصل
مین ہی کہ ظاہر الروایۃ مین ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادر مین ہی کہ اگر انگلیون کے درمیان غبار نہ آیا
تو تیسری ضرب واجب ہی۔ مبسوط مین کہا کہ مانند وضو کے اسمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہی۔ فتاوی قاضیخان مین ہی کہ ہتھیلی مسح
کرنے مین اختلاف ہی اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا۔ نووی رح نے اپنے مذہب مین کہا کہ دو ضرب شرط نہین بلکہ واجب یہ ہی کہ خاک
چہرہ و دونون ہاتھون پر پہونچ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہین جائز ہی کما فی قاضیخان۔ امام محمد
سے نوادر مین روایت ہی کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچون تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی پھر آئندہ یہ اعتقاد
کیا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہین تو جو نماز پڑھ چکا انکا اعادہ نہین ہی کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہی اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا تو
اعادہ کرے۔ مبسوط مین بجاے ضرب کے وضع مذکور ہی یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔ مع۔ ولیکن فقہاء کا قول کہ التیمم ضربتان مفید ہی
کہ ضرب رکن ہی حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضربہ سے مسح نہین جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو مین
بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام السید ابو شجاع رح کا قول ہی اور امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اس ضربہ سے مسح کرنا
روا ہی جیسے وضو مین پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور یہی شمس الائمہ
حلوائی نے اختیار کیا ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وعلی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھون پر غبار
پڑ گیا اور اسنے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو روا ہی اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہین ہی۔ یہ قول یا تو کہا جاوے کہ صرف انہین لوگون
کا قول ہی جو ضرب کو رکن نہین کہتے ہین اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ الفتح۔ ولیکن یہ تاویل دوسری
صورت مین نہین جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ مین ہی کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ ہلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جہان غبار ہی اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہی کما فی البحر۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ مبسوط اصل مین ضرب مذکور ہی نہین بلکہ وضع مذکور ہی لہذا بحر الرائق وغیرہ مین کہا کہ
شرط وجود الفعل ہی خواہ ضرب ہو یا اسکے قائم مقام ہو۔ م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان مین اور فتح القدیر مین ہی کہ دلیل اسکو مقتضی نہین
کہ تیمم کے معنی مین شرعاً زمین پر مارنا بھی معتبر ہی کیونکہ کتاب مجید مین صرف مسح کا حکم ہی اس سے زیادہ کچھ نہین ہی اور حدیث مین جو ضرب
مذکور ہی وہ اکثری عادت کے طور پر ہی۔ انتہی الفتح۔ اور اسی کو در مختار مین اختیار کر کے تفریع کیا ہی۔ لیکن عجب کہ ابتدا مین تحت قول
مصنف بضربتین مخصوصتین کہا کہ ضربتان رکن ہونا اصح و احوط ہی اور لکھا کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہین۔ م۔ ولابد من
الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ۔ اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام بھر پور مسح کرنا ضرور ہی یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ ف۔ حتی کہ اگر ایک بال

چھوڑا تو جائز نہو گا۔ ۔ د۔ القیامہ مقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضو ہے۔ ف۔ اور وضو میں استیعاب شرط ہے۔ ذ۔ لہذا اقالوا
یخلل الاصابع۔ اور اسی واسطے فقہاء نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے۔ وینزع الخاتم لیتم المسح۔ اور انگوٹھی کو اتارے
تاکہ مسح بھرپور ہو جاوے۔ ف۔ اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ ۔ د۔ امام محمد رح سے
روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تخلیل کا مقصود کچھ اسپر موقوف نہیں ہے۔ انتہی
یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانی رح کی روایت جو درمختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
اور عجب کہ خود درمختار میں بعد شتین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرا دے اور چونکہ نصوص عام دو ضرب کی ہیں
تو تیسری ضرب خلاف نص ہے۔ م۔ محیط میں ہے کہ بھنوؤں کے نیچے مسح کرے اور حلیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری البشرہ و بال کو تو قول
صحیح معراج ۔ د۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایۃ ہے اور حسن رح نے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر عضو اگر مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام
ہے کیونکہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بڑی کثرت
سے ہے۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں
ذکر کی ہے۔ تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم۔ ہے با ر داخل وجوہ ہے اور جیسے وضو میں
امسحوا برؤسکم۔ میں رؤس پر با ر داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب
دیا کہ استیعاب یہاں بسنت مشہورہ ثابت ہے تو تیمم میں با ر کو صلہ ہے نہ ایصال فعل یا کہا جاوے کہ بدلالت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
وضو ہے تو جیسے وضو میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکمل رح نے کہا کہ اسمیں بحث ہے عینی رح نے کہا کہ گویا یہ بحث
کہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو با وصف تیمم اور ایصال وضو ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضو مستوعب نہیں
تو خلیفہ میں بھی مخالفت نچاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں با تبعیض ہے تو خلیفہ میں یہی چاہیے۔ مع۔ علاوہ برین سنت مشہورہ میں استیعاب
کچھ ثبوت نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہے اور وہ داخل ہونا با ر کا جو کہ تبعیض کے لیے
اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ و یدین وضو میں مستوعب ہیں تو خلیفہ میں تبعیض نہو اور احوط یہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
پس یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے۔ ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسح الغبار شرط ہے زاہدی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہرہ و دونوں
ہاتھوں مع ہتھیلیوں کو خاک پہونچ گئی تو روا ہے ورنہ نہیں الخلاصہ۔ پہونچوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو باہوں پر اور کہنی سے کٹے ہوں
تو کٹاؤ پر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کما فی محیط السرخسی۔ ہاتھ شل ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ دیوار پر
اور کافی ہے مگر نماز نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال العبد رح۔ والحدث والجنابۃ فیہ سواء۔ تیمم درست ہونے میں حدث و جنابت برابر
ہیں۔ ف۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں صریح ہے کیونکہ جنب تھے انکو تیمم کا حکم کیا النہر۔ وکذا الحیض والنفاس
اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن
ہذہ الرمال۔ بدلیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیہ سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
رہتے ہیں اس ریگستان میں۔ م۔ تین یا چار مہینہ تک۔ ع۔ ط۔ ولا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
پاتے ہیں۔ وفینا الجنب والحائض والنفساء۔ اور ہم میں جنب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حائضہ و نفاس والی عورتیں
ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے۔ ف۔ یعنی اس سے تیمم کر کے طہارت
کر لو۔ یہ حدیث امام احمد و بیہقی و اسحق بن راہویہ و ابو یعلی و طبرانی نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مثنی بن
الصباح ہے۔ احمد و ابن معین و بزار نے کہا کہ یہ ہیچ ہے اور نسائی نے کہا کہ متروک ہے اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے
منقع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہا کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ مف۔ علاوہ اسکے اس اسناد میں ابراہیم
بن یزید راوی ہے احمد و نسائی نے کہا متروک ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہیں ولیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کیواسطے
اجازت صریح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ میں اصح ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے۔ پھر اتفاق میں
لکھا کہ یہ دونوں بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرخی میں دیکھا کہ ہاتھ پاؤں کٹا ہوا
جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہیں ہے اور یہی اصح ہے الظہیریۃ۔ پھر رہا یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا۔ **ویجوز التیمم عند ابی حنیفۃ ومحمد بکل ما کان من جنس الارض کالتراب والرمل
والحجر والجص والنورۃ والکحل والزرنیخ**۔ اور تیمم جائز ہے امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہے مانند خاک و ریگ و پتھر و گچ و چونہ و سرمہ و ہڑتال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو۔ التبیین۔
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء و پھل و گیہوں وغیرہ و گھاس و مانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم و ٹھپے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا و تانبا و پیتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہے البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے ملا کر بنتی ہے خارج ہو گئی اور آب
پھر نکل گیا اور کانی چیزیں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ پتھر پر
ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسبیجابی رح۔ د۔ اور پتھر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اسپر غبار نہ ہو قاضیخان۔ اور اگرچہ پتھر
کی راکھ ہو یا باریک سائیدہ یا سودہ ہو یا مغسول ہو۔ د۔ گیرو اور کبریت اور فیروزہ و عقیق و بلخش سے جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے اصح
قول پر جائز ہے الظہیریہ۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ و طباق وغیرہ اسپر تیمم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب اسپر لک اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے خزانہ والفتح۔ اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے روا ہے الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
التبیین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاصہ۔ سبز مٹی سے تیمم روا ہے تاتارخانیہ۔ نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز
البدائع۔ موتی خواہ مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں تیمم نہیں روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و عنبر و کافور و راکھ سے نہیں روا ہے
الظہیریہ۔ نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز اور اگر پہاڑی ہو تو فتوی یہ کہ جائز ہے۔ ف البحر۔ زمرد و زبرجد سے روا
البحر۔ اور یاقوت و مرجان سے روا ہے۔ التبیین۔ ولیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و زبرجد
موتی سے تیمم نہیں روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے درمختار
میں لیا ولیکن محیط و غایۃ البیان و توشیح و غایۃ و معراج الدرایہ و تبیین وغیرہ میں جواز لکھا ہے اور یہی اظہر ہے ولیکن عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم
م۔ خاک میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزاء زمین سے نہیں تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضیخان والظہیریہ۔ مقتضی ہے کہ کچی اینٹ وغیرہ
میں ملحوظ ہو ورنہ پختہ میں تو غیر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
کپڑے و زین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرے جب
وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کر لے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تب تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بے ضرورت قبیح صورت ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی میں ہے۔ البدائع۔ د۔ مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ میں دلالت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے۔ الامداد
ولیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کیچڑ سے تیمم کر لیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزاء زمین سے ہے اور پانی اسمیں مستہلک ہے
البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اسمیں مٹی مغلوب ہو گئی تو تیمم نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر نجس ہو گئی پھر خشک ہو کر
اسکا اثر جاتا رہا تو اس سے تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان۔ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر کپڑا نجس

خشک ہونے کے بعد اسپر غبار پڑا ہو تو اُس سے جائز ہے النہایہ - جائز ہے تیمم زاج سے اور دیوار کہگل و کچی گچ سے اور قاضیخان
نے کہا کہ اصح قول پر پہاڑی نمک سے نہیں جائز ہے - اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے اور کرخی نے شرط کی کہ
وہ کوفتہ ہو - ثعلبی رح نے کہا کہ ابوحنیفہ رح نے جواہر سے تیمم جائز کیا اور وہ مرا موتی ہے - یہ ثعلبی کی غلطی ہے اور قرطبی رح نے اجماع
امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہے - یہ بھی وہم ہے کیونکہ وہ زمین کے اجزائے نفیسہ میں سے ہیں پس امام رح کے
نزدیک اُنسے تیمم جائز ہے - ابن عبد البر رح نے کہا کہ علمائے اسلام سب کا اجماع ہے کہ تراب سے تیمم جائز ہے یعنی اسکے ماسوائے میں
اختلاف ہے - مع - پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہے - **وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل** - اور
امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی و ریگ سے - **وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت** - اور امام شافعی
نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہے سوائے ایسی مٹی کے جو اُگانے والی ہے - **وہو روایۃ عن ابی یوسف** - اور یہی ایک روایت ابو یوسف
سے ہے - **لقولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس** - بدلیل قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا یعنی مٹی
اگانے والے سے - یہ قول ابن عباس رضہ کا ہے - تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا - **غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل
بالحدیث الذی رویناہ** - لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے - ف
یعنی علیکم بارضکم - حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی - لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہے اول انکا یہ قول
تھا پھر کہا کہ سوائے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہے جیسا معلی رح نے انکا آخر قول و رجوع روایت کیا ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے - مع -
پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اگانا اصح قول میں
شرط نہیں ہے - **ولہما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ** - اور امام ابوحنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین
کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہے - ف - یعنی اصمعی و خلیل و ثعلب و ابن الاعرابی و زجاج وغیرہ سے منقول
ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید روئے زمین ہے خواہ کہیں خاک کے سوائے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی
نہیں بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو - زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسمیں خلاف کیا ہو - مع -
اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوئے ولیکن آیت میں صعیدا طیبا ہے تو جواب یہ کہ ہاں - **والطیب یحتمل الطاہر** - اور
طیب احتمال ہے کہ بمعنی پاک ہو - ف - اور احتمال ہے کہ بمعنی ستھری و بمعنی حلال و بمعنی اگانے والی - اور یہ سب معانی متعدد آیات
میں قرآن میں لیے گئے ہیں - رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہے - **فحمل
علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ** - پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہے - ف - کیونکہ تیمم سے
مقصود طہارت ہے اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں بسبب مقام اسی معنی طہارت کو ہے تو معنی یہ ہوئے
کہ روئے زمین پاک سے تیمم کرو - اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا - ولکن یرید لیطہرکم - یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تمکو
پاک کرے - اور رہا اُگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
اُس سے وضو نہیں جائز ہے تو کچھ معنی نہ ہوئے کہ اُگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہو - **او ہو مراد بالاجماع** - یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی
روئے زمین پاکیزہ ہوئی - ف - پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
نزدیک عموم مشترک روا ہے تو انھوں نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی
یہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہوگے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ مشترک

کے واسطے عموم نہین ہے۔ اور جب صعید طیب کے یہ معنی محقق ہوے تو ابن عباس رضہ کی تفسیر اس مطلق کی قید نہین ہوسکتی کیونکہ
تقیید تو آیت کی حدیث واحد سے روا نہین تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہے۔ علاوہ برین اگر اسی اثر سے استدلال ہے تو لازم ہوگا کہ شورہ
زمین سے تیمم روا نہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ منجملہ دلائل حجت کی حدیث
ابی جہیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب
نہ دیا حتی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہوکر تیمم کرکے جواب دیا کما رواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رح نے کہا کہ مدینہ کی دیوارین سیاہ
پتھرون سے بدون مٹی کے بنی تھین۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رح پر حجت ہے کہ تراب خبث کی شرط لگاتے ہین نووی
نے کہا کہ ابی جہیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ ازانجملہ حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ میرے لیے زمین مسجد وطہور کردی گئی الارض
جنس زمین متعین معنی ہین پس جنس زمین طہور ہے اور عام روایات صحاح مین یون ہی مروی ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ حدیث
مین ہے ایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل۔ یعنی جس آدمی کو جہان نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ درباب تیمم ہے جیسا کہ پوری
حدیث سے صحیح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی ریگ مین کبھی شورہ زمین اور کبھی
پہاڑ مین ہر طرح سے مقام پر نماز کا وقت پہونچیگا اور دوسری روایت مین ہے کہ فعندہ طہورہ ومسجدہ۔ یعنی وہ وہان نماز پڑھے
کہ اسکی طہارت کی چیز وسجدہ گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ احادیث تو اس بارہ مین بکثرت ہین کہ خالص تراب
شرط نہین ہے اور صحیح یہی کہ روے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشترط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفۃ۔ پھر
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ شرط نہین کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی
آئی ہے کما فی العنایہ۔ لاطلاق ماتلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ کیونکہ صعید روی زمین مطلق
ہے جو اوہ غبار ہو یا نہو۔ وکذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ تراب رقیق۔ اور
یون تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صعید پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول پر ہے۔ اسواسطے
کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے المحیط وقایہ وت۔ صورت یہ کہ کپڑا ونمدہ وبچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب
ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا مین غبار اڑا کر ہوا مین سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی المحیط۔ اور اگر غبار خود اسکے
چہرہ وہاتھون پر پڑا اسنے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہین الظہیریہ۔ اور اگر گیہون یا جو وغیرہ مین ہاتھ ڈالا جب
غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج اور اگر ظاہر نہوا تو نہین البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹھ پر تیمم
کیا غبار سے جسکے بال خشک ہین تو امام رح کے نزدیک جائز ہے ع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اسپر غبار ہے کہ ظاہر
ہوا تو جائز ہے۔ اگر صعید تراب پر قدرت نہو تو اسوقت غبار سے ابویوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابوحنیفہ و
محمد رح کی حدیث عمر رضہ ہے کہ اپنے یارون کے ساتھ سفر مین تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے نمدے
وزین جھاڑکر غبار سے تیمم کرین کما فی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ تیمم مین نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے لکھا۔
والنیۃ فرض فی التیمم۔ اور نیت تیمم مین فرض ہے۔ ف۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے ع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے
جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہین ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا نماز مباح ہوجانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز
کے ہے التبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کراتا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہے نہ دوسرے پر القنیہ۔ وقال زفر رح لیست بفرض لانہ خلف
عن الوضوء فلا یخالفہ فی وصفہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ تیمم مین نیت کچھ فرض نہین ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو وصف وضوء مین اسکے
مخالف نہوگا۔ ف۔ اور وضوء کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے
کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف وشرط مین حالانکہ اصول مین ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف وشرط مین اصل سے مخالف نہین ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا - ف - کہا گیا
کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی ماہیت میں داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا - کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہوئی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہی
اور یہی نیت ہے اور ہم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال
تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سواے اس قصد کے ہے
تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا - عینی رح نے جواب دیا کہ شی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے
کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے
ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل
ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان
چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی بتوضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھ پر
مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں ٹھہرا ہے کہ اسماے
شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اُسکے معنی خبر دیتے ہیں - امام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے
وہ نیت تطہیر ہے - یہی صحیح ہے انتہی کلامہ - اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بڑھائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے
اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اُسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا اسلام یا جواب
سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے - اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدۂ
شکر کے تیمم سے شیخین رحمہما کے نزدیک اداے فرائض نہیں بخلاف محمد رح - کما فی الذخیرہ - اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جواز
نہیں الخلاصہ - یہی ظاہر الروایہ ہے - قاضیخان - پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے اداے فریضہ جائز
نہو اور مترجم کہتا ہے کہ اظہر و اشبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر
ہوگا فانتظرہ - م - بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو ہم نے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل
صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت - ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت
کافی قرار دی ولیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے - پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سواے ہے تو ایسا
قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہوا اور نہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوٰۃ اے اذا قصدتم القیام الی الصلوٰۃ - یہی قصد و نیت کو
موجب ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں
ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیر جمل سے آتے ہوے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے
کی ابھی گذری ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو
بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا - الفتح ملخصا - پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں
ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قراءت قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص
بنظر اعتراض ہے - پھر انتہاے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے صادر نہیں ہوسکتے کیونکہ صدور فعل
اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انمیں سے خاصکر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف
اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمیں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہوگیا کہ تیمم میں ایک نیت خاص
معتبر ہے بدون اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے
واللہ تعالی اعلم - او جعل طہورا فی حالۃ مخصوصۃ - یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ - ف - یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اِس ضرورت سے کہ پانی نہ پاوے اور اِس ضرورت سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو بس جیسے پانی ہوتے ہوئے تیمم مفید طہارت نہین یونہی بدون
نیت کے مفید طہارت نہین ہے اور یہ معنے اسواسطے کہ فتیمموا صعیداً طیباً آہ بربناے قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ آہ ہے - اور وضوء مین
مراد یہ کہ نماز کے واسطے دھوؤ اور تو یہی تیمم مین مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو - ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط مین لکھا ہے نہایہ - اگر کہا جاوے
یہ پھر کیا وضوء مین بھی طہارت کی نیت شرط ہے - جواب یہ کہ نہین کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہین ہے - والماء طہور بنفسہ علی ما مر - اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا جیسا کہ سابق مین گذرا - ف - اسپر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے
تو لازم نہین کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح - اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل من السماء
ماء لیطہرکم بہ الآیۃ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندون کو اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست
حکمیہ ہو خصوص تائید اسکی مورد نزول سے کہ جنگ بدر کے اول مین لوگون کو جنابت پہونچی اور پانی نہ تھا اس بارہ مین نازل فرمائی
گئی تو معلوم ہوا کہ پانی دونون قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہین کہ نیت شرط ہے جب پانی سے طہارت مین نیت کی ضرورت
نہین ہے فافہم - یا جواب اسکا کہ تیمم خلف وضوء ہے تو مخالف اصل ہونا چاہیے - مین کہتا ہون کہ کچھ خلاف نہین بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
فتامل فیہ - م - واضح ہو کہ علماء مین سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور حدث رفع نہین کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
اسوقت تک کہ پانی پاوے - اور شیخ ابوبکر الرازی قول اول پر ہین اور قول دوم کی دلیل مین سے ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوہ ذات السلاسل
مین سخت جاڑے مین مجھے جنابت پہونچی تو مین ڈرا کہ اگر نہاؤن تو اپنی جان ہلاک کر دون پس مین نے تیمم کر کے اپنے ساتھیون کے ساتھ
نماز پڑھی پھر مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھسے کچھ نہین کہا رواہ ابوداؤد و الحاکم علی شرطہما مع - پھر کیا تیمم
صحیح ہونے مین حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہے جواب یہ کہ نہین کما قال المصنف رح - ثم اذا نوی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ
اجزاہ ولا یشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ - پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز
مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہین کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو - ہو الصحیح من المذہب -
یعنی مذہب صحیح ہے - ف - برخلاف قول شیخ ابوبکر الرازی رح کے کہ وہ امتیاز کے لیے نیت مین تفصیل شرط کرتے ہین جیسے نماز فرض
و نفل ہے اور یہ صحیح نہین کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضوء کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو
کافی ہے - مع - التبیین - اور نصاب مین ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے تاتارخانیہ - اور اگر نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرض نماز ادا کرنا مباح ہے المحیط - اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے - وت
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری - د - واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہین ہے لہذا امام مصنف رح
نے تفریع بیان کی بقولہ - فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفۃ و محمد و قال ابو یوسف ہو متیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہین - اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے - لانہ نوی قربۃ - کیونکہ اسنے قربت کی نیت
کی - ف - وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھکر قربت ہے - مقصودۃ - اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے - ف - کیونکہ مقصود
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن مین نہو مانند شروط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح
اور وہ متیمم ہو گیا بخلاف بعد اسلام لانے کے اب بھی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے - بخلاف التیمم لدخول المسجد
ومس المصحف لانہ لیس بقربۃ مقصودۃ - بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہین کیونکہ
یہ کوئی فعل تقرب مقصودہ نہین ہے - اگر کہا جاوے کہ نیت کی لیاقت کہان ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولہما ان التراب ماجعل طہورا الافی حال ارادۃ قربۃ مقصودۃ لاتصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہور کی گئی مگر درحالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ یہاں اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ والاسلام قربۃ مقصودۃ تصح بدونہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح ہو جاتی ہے۔ ف۔ تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوۃ لانہا قربۃ مقصودۃ لاتصح بدون الطہارۃ۔ برخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضائے دلیل مذکور ٹھیک ہو حالانکہ شیخ الاسلام نے مبسوط میں تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہیں ہے ملخص النہایہ۔ اور حق یہ کہ یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت صحیح نہو وہ چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے کہا کہ مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے ادائے نماز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جواز نماز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح نہو یا ہو پس جب نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کا تیمم کیا تو بالاتفاق اُس سے ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسو جہ سے صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو بالاتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت مقصودہ نہیں ہے لیکن اسکو مصحف کا چھونا و مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا۔ انتہی ملخصا۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام مفید ہے کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن ادائے نماز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جس میں طہارت شرط نہیں ہے اور در مختار میں متفرع کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے و جواب سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہو ولیکن منیہ و اُسکی شروح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے۔ ملخصا۔ میں کہتا ہوں کہ اصل تردد بوجہ اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اوپر جواب شیخ ابن الہمام گذرا کہ آپ نے جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں مصرح ہے کہ بغیر طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں۔ اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ لم یکن متیمما۔ یعنی اسکو تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء محققین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور دقاق یہ ہے کہ فریضہ نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بالفعل تیمم سے طہارت کرنا روا ہے ولیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۂ تلاوت میں بھی اگر تاخیر مکروہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر میں یہ غالب ہے لہذا اختیار میں اسکو سفر میں مطلق رکھا ہے اور حضر میں جواز و عدم اسی اصل مذکور پر متفرع ہے فافہم۔ پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے جاتے رہنے کا خوف ہو بالحاق عید و نماز جنازہ فاحفظ۔ وان توضأ لایرید بہ الاسلام ثم اسلم فہو متوضی۔ اور اگر کافر نے وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف۔ اور اگر نیت کی تو بدرجہ اولے متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے۔ خلافاً للشافعی رح بناءً علی اشتراط النیۃ۔ اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے بنا بریں کہ اُنکے نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف۔ اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فافہم۔ فان تیمم مسلم ثم ارتد والعیاذ باللہ ثم اسلم فہو علی تیممہ۔ پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا حتی کہ نیت ہمالحہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر گیا معاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اُسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اِس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔ اور زفر رح نے کہا کہ اِس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اِسمیں ابتدا جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہا بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر عورت و مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح نہیں صحیح ہے اِسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اوپر قابو دیدیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جورو کی ماں سے وطی کر لی تو جورو حرام ہو گئی تو ابتدا میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات پائی گئی جو منافی ہے اور اِس سے انتہا میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم ابتدا میں صحیح ہوا پھر اِسکے بعد ارتداد اُسکے منافی پایا گیا تو باطل ہو گیا۔ ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہے تو اِسپر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضوء کرکے طہارت کی پھر مرتد ہوا تو کفر اِس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔ اور ابتدا میں کافر سے تیمم فقط اِسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اُس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور یہاں تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدث سے باطل ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے اعمال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا و لیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔ اور توڑ دیگی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضوء کو توڑتی ہے۔ لانہ خلفہ فاخذ حکمہ کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو اُسنے وضوء کا حکم لیا۔ وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے جبکہ اُسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اِسمیں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹیگا بلکہ جس حالت میں کہ قادر ہے تو کافی پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضوء کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی تراب کے طہور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولم تجدوا ماء۔ آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اِس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم روا ہے و لیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو لم تجدوا میں وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونیکی ہے یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث میں صریح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اُسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اِس سے معلوم ہوا کہ تراب اُسی وقت تک طہور رہیگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا یہی انتہا ہو گئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر پانی پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہرحال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ اُنکے نزدیک نماز کے اندر ہو اسوقت قادر ہونے سے نہیں ٹوٹیگا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رح و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن شریح نے لیا و بغوی رح نے لکھا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ بالجملہ قادر نہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقتہ ہو یا حکماً ہو مبیح تیمم تھا۔ وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرکے تا آب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز کے ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا وعلی ہذا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

گیا تھا پھر اُسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہگیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا حتی نومر النائم المتیمم علی الماء یبطل تیممہ عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب میں ہے وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کرکے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جاتی ہے یا جنابت کے تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیئے کہ یہ عذر محل عبادت سے ہے تو معتبر نہیں اور نیز نیند سبب غفلت ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گذرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور و عاجز ہے تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ابن الہمام نے لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یونہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا غور یا کرنے کو تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہیں۔ نہایہ میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ میں موافق نہایہ کے ذکر کیا مراد یہ کہ فقہاء نے خوف عباد اور خوف سماوی میں فرق کیا ہے تو خوف عباد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں لکھا کہ فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب یہ کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اُسے نہ جانتا اور تیمم کیا تو بالاتفاق صحیح ہے یونہی یہ ہے۔ الفتح۔ تیمم کیے ہوئے سوتے کا پانی پر گذرنا بالاتفاق تیمم نہیں توڑتا کذا فی فتاویٰ قاضیخان۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹیگا۔ فتاویٰ میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹیگا۔ مع۔ اور تجنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی اور اُسکے پہلو میں کنواں تھا جس سے وہ آگاہ نہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اُسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی۔ تو جب ابو حنیفہ رح حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور یا میں جاننا تک اسپر لازم تھا کوئی تقصیر واقع نہوئی پھر اسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اُسکو اگر شرع اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ اُنمیں سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار دیا گیا چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل ہیں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے چت سویا اُسکے منھ میں بارش کے قطرات اُتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اُسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام ٹوٹ گیا۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اُسپر جرمانہ لازم ہے ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جورو رہی تو خلوت صحیحہ ہوگئی نہم سوتے گر کر مال تلف کیا۔ دہم مورث پر گر کر قتل کیا۔ تو ضمان و محرومی ہے۔ یازدہم سوتے میں نماز میں کلام کیا نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اُس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک پس ان مسائل میں سوتا ہوا مانند جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اُسکا فرق بعضے بیان کردیا ولیکن مدار بیان تصحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی مگر اُنھوں نے سوتا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے۔ بہر حال فتوے اس قول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والمراد ما یکفی للوضوء لانہ لا معتبر بما دونہ ابتداء فکذا انتہاء۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اسقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتداء میں نہ تھا پس یونہی انتہاء میں اُسکا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر جو اُسکو کافی و اُسکی حاجت سے فاضل ہے تو اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البحر و غیرہ۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے ظاہر کلام کو تیمم وضو

۹۱

کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ ولیکن تیمم کبھی وضوء کا ہوتا ہی اور کبھی جنابت کا ہوتا ہی اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہی لہذا تنویر میں کہا کہ ناقضہ ناقض الاصل یعنی جس اصل کی خلافت تیمم کو ہی جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اُس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضوء کا تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہیں ہی اور ریح سے وضوء ٹوٹتا ہی اسکا تیمم بھی ٹوٹا ولیکن تیمم جنابت ریح سے نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا سم۔ مسافر کو حدث ہی اور اسکا کپڑا بھی نجس ہی اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہی تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر پانی سے وضوء کرکے نجس کپڑے میں نماز پڑھی تو جائز ہی لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہوگیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اُسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہی پس اگر تیمم ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہی الفصول۔ اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹتا السراج۔ اور اگر کنوئیں پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہی تو تیمم نہیں ٹوٹتا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اسکو یاد نہیں کہ متیمم ہوں تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتیین مسافر راہ میں گذرا ایک مٹکے میں پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضوء کرے لیکن جب پانی بہت ہو تو اسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ یہ پینے و وضوء دونوں کے لیے ہی قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضاے وضوء کو ایک ایک بار بطور فرض دھو سکتا ہی اور اگر بطور سنت وضوء کرے تو کافی نہیں ہی تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ۔ متیمم نماز میں ہی اسکو ایک شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہوا تو نماز پوری کرے پھر اگر اسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہوگئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری ہوگئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضوء کرلے الفتح۔ (فرع) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہی اور قمقمہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند کرتا ہی تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اسکو تیمم روا نہیں ہی الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ اسمیں حیلہ یہ ہی کہ غیر کو ہبہ کرکے اُس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارہ سے فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو ہبہ سے رجوع ممکن ہی پھر کیونکر روا ہوگا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہی کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہی تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں معدوم ہی اگرچہ حقیقۃً پانی ملجاوے جیسے سبیل کا پانی مٹکے وغیرہ میں ہو برخلاف بیع کے کہ اس میں کراہیت نہیں ہی الفتح۔ درمختار میں کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے خلط کردے جو پانی پر غالب ہو جاوے انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہی کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اُس سے مانگنا چاہیے اور پانی مطلوب کردینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا۔ م

و لا تیمم الا بصعید طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے مراد پاک لی گئی۔ ف یعنی قولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا۔ میں صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلا بد من طہارتہ فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہی تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں یہی بات ضروری ہی۔ ف طہارت تراب چاروں اماموں کے نزدیک شرط ہی ع۔ اسی پر مبنی ہی کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہی لیکن جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اسپر پڑا ہو تو روا ہی النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہی جو منہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ مارے ہیں کما فی الخلاصہ سم۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہی۔ کما فی الخلاصہ ف۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہو پھر خشک

ہوئی واثر جاتا رہا تو اسپر نماز جائز ولیکن تیمم نہین جائز ہے قاضیخان والصدر - اور اگر زمین بار بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ تطہیر ہے
ویاتی من الفتح وغیرہ - ویستحب لعادم الماء وھو یرجوہ - اور مستحب ہے پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو -
ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاؤنگا - ایضاح ع - غرضکہ جسکو پانی نہین ملا مگر گمان غالب ہے کہ نماز کے آخر وقت تک ملجائیگا
تو اسکو مستحب ہے کہ - ان یوخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت - تاخیر کردے نماز کو آخر وقت تک - ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہے تو مکروہ وقت تک تاخیر روا نہین ہے - البدائع - یہی صحیح ہے - البرجندی
فان وجد الماء یتوضا - پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کر کے پڑھے - والا تیمم وصلی - اور اگر نہ پایا تو تیمم
کر کے نماز پڑھ لے - ف اور وقت مکروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے - لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ - تاکہ اداے نماز دونون طہارتون مین سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہے - اور یہ مستحب ہے - وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الراے کالمتحقق - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ مین روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
اسواسطے کہ غالب راے مانند متحقق کے ہے - ف قدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہے واجب نہین ہے - اور یہ اختلاف اسوقت ہے کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو - فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہین - واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر مین اصح ہے - مع - فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت مین اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھ لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے - د - وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو در حقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے
ساتھ - ف اور ایسا یقین یہان نہین بلکہ غالب گمان ہے حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کر کے پڑھے - م - اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل مین جسنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان مین یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہین ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن مصرح اسکے خلاف ہے - مف - ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل - اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو - ع -) جو نماز چاہے فرائض ونوافل سے - ف خواہ ایک وقت مین خواہ اوقات متعددہ مین ع
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
کما فی المتون - م - یہی قول ابن عباس وسعید بن المسیب ونخعی وحسن بصری کا ہے جیساکہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری وشاگردان شافعی رح مین سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہے - وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے - ف یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز پر ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے - م - یہ قول حضرت علی وابن عمر وشعبی وقتادہ وربیعہ واسحق کا ہے - اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے - رواہ الدارقطنی والطبرانی - اسمین دو طرح سے کلام ہے اول
یہ کہ اسکی اسناد مین حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ وسفیان واحمد ونسائی ودارقطنی وابن معین وعلی بن المدینی وساجی وجوزجانی وغیرہ
نے ضعیف ومتروک کہا تو حجت نہین ہو سکتی - دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمین اسی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
مسنون یہ ہوا ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے بس کچھ حصول نہوا - دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے - جسنے اوپر بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہے - ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ کہ تراب طہور ہی درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ بحدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین چنانچہ صحاح وسنن مین ثابت ہی و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طہور قرار پائی۔ فیعمل عملہ مابقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی جبتک اُسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو۔ اگرچہ مدت دراز ہوجاوے لہذا ہمنے کہا کہ تراب ہمارے نزدیک حدث دور کرتی ہی اور یہی نہین کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ الصلوٰۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ خون بند ہوئی ہو۔ د) شہر کے اندر جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت مین مشغول ہوتا ہی تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔ یعنی کل تکبیرین جاتی رہینگی۔ د۔ لانہا لاتقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہی کہ اُسکی قضا نہین ہوتی ہی تو عجز متحقق ہوگیا۔ ف۔ اور مدار تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہی پس روا ہی تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن وسورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جسکے جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکنے مین سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھ لے اور اگر ایسے وقت ہی کہ دونون جاتے ہین یعنی فرض نہ ملیگی تو دونون کو قضا کرے کما صرح بہ الطحاوی رح۔ وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان یفوتہ العید تیمم۔ اور یون ہی جو عید مین حاضر ہوا یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اُسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضوء مین مشغول ہوتا ہی تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت پہونچا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اُسنے تیمم سے نماز شروع کی پھر بے اختیار حدث ہوگیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہی م۔ لانہا لاتعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہین کیجاتی ہی۔ قولہ والولی غیرہ اشارۃ الی انہ لایجوز للولی وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ مین کہا تھا کہ ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہی کہ ولی کے واسطے تیمم نہین جائز ہی اور یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہی اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہی کہ نماز کا اعادہ کرے تو اُسکے حق مین نماز جاتے رہنے کا خوف نہین ہی۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہی المحیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہی۔ المجتبی ع۔ وان احدث الامام او المقتدی فی صلوٰۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لایتیمم۔ اور نماز عیدین مین اگر امام کو یا مقتدی کو حدث ہوگیا تو امام ومقتدی مین کچھ فرق نہین ہی وہ تیمم کرکے جہانتک نماز پڑھی ہی اُسی پر بنا کرے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہی اور لاحق اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کرسکتا ہی تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہی اسواسطے کہ یہ دن ازدحام کا ہی شاید کوئی ایسا امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہوجاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ مین تو یہ خوف بہت قوی ہی اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز جمعہ یا عیدین مین ہی کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اس عذر کے ساقط ہی کہ ازدحام مین سہو خیال نہ کرکے لوگ مراعات کردین ونماز فاسد کردین۔ والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجد الماء فی صلاتہ فیفسد۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت مین ہی کہ اُسنے وضوء سے نماز شروع کی ہو اور اگر اُسنے تیمم سے شروع کی ہو بالاتفاق تیمم کرکے بنا کری کیونکہ اگر ہم اسپر وضوء واجب کرتے ہین تو اُسنے نماز مین پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضوء ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رض سے اسی کے مثل عیدین مین مروی ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی نظر سے اوٹ ہوجائیگا پس یہ اصل قرار پاگئی کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اُسکے ادا کرنے کے لیے تیمم روا ہی باوجودیکہ پانی ہو کما فی المحیط

نہایہ (فروع) جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ولی سے اونچا مقدار حاضر ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی پھر اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اسکو بھی تیمم روا ہے البحر۔ ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جاکر وضو کرکے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہوئی ہو تو اسی پہلے تیمم سے نماز پڑھے اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ نماز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا ہے البحر۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حدث ہوا تو بالاتفاق تیمم کرکے بناء کرے اسی طرح اگر وضوء سے شروع کرکے حدث ہوا ولیکن وضوء کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضوء سے فراغت کرکے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کرکے بناء کرے وصاحبین نے خلاف کیا النہایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے جنب کو نماز عید وجنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے الجوہرہ۔ **ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ**۔ اور نہیں تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو میں مشغول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ **فان ادرک الجمعۃ صلاہا والا صلی الظہر اربعا**۔ پس اگر وضو کرکے اسنے جمعہ پا لیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو ظہر کی نماز پڑھے۔ ف۔ یہاں جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تصریح آویگی۔ م۔ بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہیں ہے۔ **لانہا تفوت الی خلف وہو الظہر بخلاف العید**۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑکر وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے۔ ف۔ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ **وکذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی مافاتہ**۔ اور یونہی جب اسکو فرائض اوقاتیہ میں وقت جاتے رہنے کا خوف ہو اگر وضوء میں مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضوء کرے اور جو نماز جاتی رہے اسکو قضاء کرے۔ ف۔ سنتوں کی قضاء نہیں الا سنت فجر بتبعیت فرض بالاتفاق وتنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ **لان الفوات الی خلف وہو القضاء**۔ کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑکر ہے اور وہ قضاء نماز ہے۔ ف۔ اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ پانی بھول جاوے تو عجز متحقق ہوگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا۔ **والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی ثم ذکر الماء لم یعدہا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدہا**۔ اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ میں یا سامان میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اسکے حکم سے رکھا گیا تھا ف) پس اسنے تیمم کرکے نماز پڑھی پھر اسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا۔ ف۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **والخلاف فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ**۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ پانی خود اسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے اسکے حکم سے رکھا تھا۔ ف۔ معنی یہ کہ اسکے علم ودانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو۔ ف۔ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر غالب گمان کیا کہ میرے رحل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہیں جائز واعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کی نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اسکی نماز پوری ہوگئی۔ اس سے فخر الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ مسافروں میں ہے اور غیر مسافر اسکے ساتھ لاحق ہے فافہم۔ م۔ اور [illegible] ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے ولیکن

یہ قید اتفاقی ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور
بعد وقت کے یاد کرنا برابر ہے۔ ف یعنی دونون صورتون مین اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان
فی رحلہ ثوب فنسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر درحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اُسکے رحل مین
کپڑا تھا اُسکو بھول گیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے مین نماز پڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفرض الطلب
اور اِس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اُسپر رحل مین تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اُسنے تلاش نہ کیا تو
معذور نہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا۔ بالجملہ یہ دو وجہین قول ابو یوسف کی ہوئین۔ ولہما انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد
بالوجود۔ اور ان دونون اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہین ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے
کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو۔ ف تو جب اِسکو معلوم ہی نہین تو قدرت نہ ہوئی پھر اِسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔
رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ۔ وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے
پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام یہان ایسے پانی مین ہے جو اُسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو بھول گیا
رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف
پر ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے مین صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رح نے
اِسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہے ع۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت
لا الی خلف والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف وہو التیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہے کہ فرض تن چھپانیکا
جسکا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہے وہ تیمم ہے۔ ف یعنے
فرض الستر فوت ہوا اسطرح کہ کوئی خلیفہ نہین چھوڑا جو بجاے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُسنے بجاے
اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہوگیا۔ واضح ہو کہ شروح اس مقام کی توضیح سے خالی ہین اور معنی کی توضیح مین دو وجہ ہین اوّل
یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف عینی رح نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے
کہ نماز کی شروط مین سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت وضو ہے تو جس صورت مین کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز
پڑھی یا مانند اِسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز مین بجاے اِس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اِسکا بدل ہی
نہین ہے پس اداے نماز بدون اِس ستر کے ہوئی اور جس صورت مین کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز مین بجاے اِسکے اِس طہارت
کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو نماز اِس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہین تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت مین اعادہ کا حکم ہو
تو اِس جہت سے کہ بالکل اصلی وبدل دونون سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہین تو بدل
موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ مین آئی اور یہی بہتر ہے واللہ تعالی اعلم۔ نظیر اِس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنون مین ایک پاک و ایک نجس ہے
مگر معلوم نہین تو دونون بہادے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس وپاک ہین تو تحری کرکے ایک سے پڑھے کیونکہ بلا خلیفہ
ترک لازم آویگا اگر دونون ترک کرے ع۔ پھر مذکور ہوا کہ اصح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت مین بھی اختلاف ہے اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک
اعادہ واجب نہین ہے فاحفظہ۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہین ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اُسنے تیمم سے نماز پڑھی
اور پانی اپنی رحل مین بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃً اُسکو بھول سکتے ہین تو اُسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب
نہین برخلاف قول ابو یوسف کے محیط السرخسی۔ اور اگر اِسکو رحل مین پانی رکھے جانے کا علم نہین ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب
نہین ہے التبیین۔ ولیکن محیط سرخسی مین اِس صورت مین بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے م۔ اگر اپنا ڈیرہ ایسے
کنوئین پر ڈالا جسکا منہ ڈھنکا ہوا تھا حالانکہ اسمین پانی تھا اور اُسکو کنوان معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اِسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک جائز ہی بخلاف ابویوسف رح کے المحیط۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا کہ اُسکا پانی ہوچکا ہی اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن مین لٹکا یا سامنے رکھا تھا اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر پالان یا زین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا تھا یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہی اور اگر سواری مین آگے یا ہانکنے مین پیچھے لٹکا ہو تو نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر طہارت کرنیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ یا پانی وضو پڑھی یا نجس پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہی۔ البحر۔ ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء اور تیمم پر واجب نہین پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہوا کہ اُسکے قریب پانی ہی۔ ف۔ ہان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب ہی۔ ورنہ نہین۔ سراج۔ لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔ کیونکہ میدانون مین غالب یہی کہ پانی نہو اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا۔ ف۔ یہ میدانونکا حکم ہی اور آبادی مین طلب تا بالاجماع واجب ہی کما فی المجتبی ع۔ وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء۔ اور اگر اسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہان پانی ہی۔ ف۔ یا کسی عادل نے اسکو خبر دیدی۔ لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ۔ تو اسکو تیمم کرنا روا نہین ہی یہانتک کہ پانی کو تلاش کرے۔ ف۔ یعنی اس صورت مین طلب کرنا واجب ہی۔ ت۔ لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل۔ کیونکہ بنظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا۔ ثم یطلب مقدار الغلوۃ ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ۔ پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقون سے منقطع ہوجاوے۔ ف۔ غلوہ بقدر چارسو گز ہی الظہیریہ ع۔ اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع مین کہا کہ اصح یہ کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اُسکو خود ضرر نہو اور ساتھیون کو انتظار کی مشقت نہو۔ د۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہین بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اُسکے واسطے تلاش کرے تو اُسکو کافی ہی السراج و۔ اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہین جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہوگیا اور اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے تبلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ تبلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر تبلایا تو اعادہ نہین ہی۔ محیط السرخسی۔ وان کان مع رفیقہ ماء طلب منہ قبل ان یتیمم۔ اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر مین راہ کے ساتھی پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے۔ لعدم المنع غالبا فان منعہ منہ تیمم لتحقق العجز۔ کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کریگا پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کردیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہوگیا۔ ولو تیمم قبل الطلب اجزاہ عند ابی حنیفۃ اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کرلیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہی۔ لانہ لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہین ہی۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا اس صورت مین کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہی کہ ہبہ مانگنا واجب نہین ہی کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار ہوتا ہی اور اسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہی۔ وقالا لا یجزیہ لان الماء مبذول عادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا اُسکو روا نہین ہی کیونکہ پانی ازراہ عادت مبذول ہی۔ ف۔ بذل کردیا و دیدیا جاتا ہی اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید مین ہی کہ رفیق سے مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہین خلافا لابی یوسف اور ایضاح و تقریب و شرح الاقطع مین امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلاف ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ مین جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہین اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہین ہی۔ اور مبسوط مین ہی کہ اگر رفیق کے ساتھ پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہی سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال مین ذلت ہی۔ اور نہایہ مین ہی کہ عامہ نسخ مین یہان قول ابی حنیفہ رح نہین مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہین جائز ہی جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علمائے ثلثہ مین نہین مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو ضرر و ذلت سمجھتے ہین۔ عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہی کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہین ہی۔

تنویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا برآنکہ جو مبسوط کی روایت اوپر گذری ہے- اور کافی و شرح زیادات عتابی میں ہے کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدیگا
تو قبل سوال کے تیمم روا نہیں اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے
اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہے انتہی- ولیکن تیمم ٹوٹ گیا- ف- ابن الہمام رح نے
جصاص رح کی توفیق پر تفریع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی میں اباحت سے قدرت حاصل ہوجاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک
پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر رہو میں فارغ ہو کر تم کو پانی دونگا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہوجانے کا خوف ہو اور رہا
سوائے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہوجاتی ہے ولیکن امام رح کے نزدیک نہیں ہوتی
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرلے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ
منتظر رہو میں پانی بھر لوں تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکلجاوے و علی ہذا
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کرو میں پڑھکر تمکو دیدونگا تو اُسی اختلاف پر حکم ہے اور تینوں اماموں نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے
دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے میں ملکیت معتبر ہے اور یہاں
تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے الفتح- محصل کلام اس مقام پر چند فوائد ہیں اول یہ کہ فتوی اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ
اُسکے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو- دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہیں- سوم
اگر دلالت ظاہر ہو تو بھی واجب نہونا اصح ہے- چہارم سوائے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتوی
دیا جاوے واللہ تعالی اعلم- **وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل** - اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل
کے ف- یعنی بعوض ایسے داموں کے جو اس قرب وجوار میں پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دوچند قیمت سے کم ہے
وعندہ ثمنہ - اور اُسکے پاس یہ دام موجود بھی ہیں- ف- یعنی اُسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں- **لایجزیہ التیمم** - تو اُسکو تیمم
روا نہوگا- ف- بلکہ خرید کر وضو کرے- اور اگر اسکے پاس دام نہوں یا فاضل از حاجت نہوں تو بالاجماع تیمم روا ہے- نہایہ-
لتحقق القدرۃ - عدم جواز تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے- ف- یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہیں
تو تیمم نہیں جائز ہے- م- اور تنویر میں ہے کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے-
ولا یلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم- اور اسپر غبن فاحش یعنی کھلے ہوے خسارہ کا برداشت کرنا
لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کردیا ہے واللہ اعلم- ف- اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اُسکا
برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المثل کے البحر- اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دوچند قیمت ہے الکافی- اس سے
معلوم ہوا کہ دوچند قیمت سے کم بمنزلہ ثمن المثل کے ہے- اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام جو وہاں اندازہ کرنے والے
اندازیں اور جو کسی اندازہ والے کے اندازمیں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوے ہوں تو غبن میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر
یہ خسارہ دوچند ہو بیچے تو اس مقام پر غبن فاحش ہوگیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی غبن فاحش ہوجاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو
جیساکہ اپنے مواقع میں آویگا- م- پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اسپر دوچند
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے- د- واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رح و اُنکے ساتھیوں نے مثل
ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی
صحیح اور شافعی رح نے ام میں اسی پر تنصیص کی ہے- مع- تیمم سے نماز پڑھتا ہے اس حالت میں اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دیدیا تو وضوء سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہو گئی اور اگر انکار کر کے بھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ محیط السرخسی۔ آیندہ کے لیے وضوء کر لے۔ ف۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہیں۔ م (فروع) ایضاح میں ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہے کہ اگر وضوء کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک گیا ہو تو وہ تیمم پر ہے یہانتک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا تیقن ہو وہ حدث پر ہے یہانتک کہ تیمم کا تیقن ہو الخلاصہ۔ مراد تیقن سے غالب گمان ہے۔ م۔ تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں القنیہ۔ بخلاف اسکے وضوء پر وضوء نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ تراب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا پانی نہ ملیگا الخلاصہ۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں زمین پر رکھکر آگے لانا و پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا۔ البحر والنہر ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتیلی سے دائیں کے اندرونی رخ کو پہونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری رخ پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخسی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوے ایک جنب دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں اسقدر پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انمیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی اولی ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انمیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جنب اولی ہے قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہے الخلاصہ۔ اور اگر پانی باپ و بیٹے کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے قاضیخان۔ اگر جنب کو اسقدر پانی ملا کہ وضوء کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضوء واجب نہیں ہے۔ اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضوء کو موجب ہے تو اب وضوء کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف اسقدر پانی ہو کہ وضوء کے بعض اعضاء دھل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھونے شرح الوقایہ۔ د۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسقدر کافی ہو دھووے باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضوء و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو اسکو وضوء یا تیمم کراوے تو وہ دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھیگا اور امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے شرح جامع صغیر کرخی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ تو مسئلہ مریض میں بھی یہی اصح ہے۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک نماز نہ پڑھے قاضیخان۔ اور یہ اسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے الخلاصہ۔ و لیکن تنویر میں یوں لکھا کہ محبوس جسکو زمین و پانی میں سے کوئی طہور نہیں ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیوں کے مشابہ افعال ادا کرے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شارح نے درمختار میں کہا کہ یہ مشابہت اسپر واجب ہے۔ د۔ اور لکھا کہ یہی اس مریض کا حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیوں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاوے ورنہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض میں مصرح ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہے کیونکہ اسمیں مصرح واقع ہوا کہ تشبہ نہیں بلکہ نماز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہے اور کہا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوئے چہرہ زخمی ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ دونوں کا تعذر سماوی ہے بخلاف قیدی کے کہ اسکا عذر از جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شارح درمختار نے سہو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا اور

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بعذر سماوی کا تیمم روا اور اعادہ لازم نہین اور معذور از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ واجب ہو اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اِسوجہ سے نہ پایا کہ وہان اُسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اُسکو تیمم روا ہو ولیکن اُسپر وضو سے اعادہ واجب ہو جیساکہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ مین مصرح ہو لہذا کہاکہ اگر ایک نے دوسرے کو کہاکہ اگر تونے وضو کیا تو تجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے قاضیخان - اور جو قید خانہ مین محبوس ہو وہ تیمم سے نماز پڑھے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندون کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عزوجل ساقط نہین کر سکتی ہو محیط السرخسی - پانی ومٹی دونون طہارتون مین ہمارے نزدیک تلفیق نہین برخلاف قول شافعی رح کے وعلی ہذا ایک جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح ونصف تندرست ہو تو اُسکی روایت نہین اور مشائخ نے اختلاف کیا اور تنویر مین اختیار کیاکہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور درمختار مین کہاکہ یہی اصح ہو - اور فتح القدیر مین کہاکہ اشبہ بالفقہ وذکر فی النوادر یہ کہ تیمم کرے - فیض وغیرہ مین کہاکہ یہی صحیح ہو - مین کہتاہون کہ خلاصہ ومحیط مین کہاکہ اصح یہ کہ تیمم کرے وپانی استعمال نہ کرے پس اِسی پر فتوی دیا جاوے اور درمختار کا اصح کہنا ضعیف وخلاف قاعدہ ہو کیونکہ بحرالرائق مین تصریح کی کہ جب روایت اصول مین نہو اور نوادر مین مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور یہان ایسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ ومحیط مین اِسی کی تصحیح واقع ہوئی - اگر چیچک یا جراحات ہون اور اُسکو حدث یا جنابت ہو سب کا حکم اِسی تفصیل سے مذکور ہو پس جنابت مین اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث مین اکثر اعضاء وضو کا شمار ہوگا جیساکہ مصرح ہو کما فی الخلاصہ - جسکے دونون ہاتھون مین زخم ہو اُسکو تیمم روا ہو اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک نہین - اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہونچکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہو - ط - جسکے سر مین درد ہو ایساکہ وضو مین مسح نہین کر سکتا اور غسل مین دھو نہین سکتا تو فیض مین غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتوی دیا کہ اِس سے فرض مسح ساقط ہو اور اگر سر پر کھپاچون کی پٹی بندھی ہو تو اُسپر مسح کرنے مین دو قول ہین - د - اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہو اگر مضر نہو - ط - اور اگر مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل ومسح جبیرہ بھی ساقط ہو گویا یہ عضو معدوم ہو - د - واللہ تعالی اعلم

باب المسح علی الخفین

پانون کے دونون موزون پر مسح کرنے کا بیان - جیسے تیمم بدل وضو ہو یہ مسح خفین بھی پانون دھونے کا بدل ہو ولیکن تیمم کا ثبوت نص قرآن ہو اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہو - اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم ومسح عارض ہین یا مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہو یا تیمم ومسح دونون مین بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہو - تاج الشریعہ ونہایہ وغایہ وکفایہ - مع - اور لغت مین مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع مین تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص مین - اور واضح ہو کہ شرع مین موزہ وہ کہ ٹخنون یا زیادہ کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اُسکے مانند ہو - د - واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت مین روافض وخوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت ودیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہو حتی کہ اخبار بہت وارد ہین اور طبقۂ صحابہ وتابعین مین برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقہ روافض وخوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہوگئے - مبسوط مین ہو کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہاکہ مین نے کچھ مسح کا قول یون نہین کہا حتی کہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آگئے اِسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا - اور محیط مین ہو کہ امام رح نے کہاکہ جو کوئی موزون پر مسح سے منکر ہو اُسپر کفر کا خوف ہو - مفید مین نوادر سے اِسی طرح قول کرخی رح منقول ہو - ہندیات مین ہو کہ صاحبین کے قول پر تکفیر نہو گی - مع - یعنی ضعیف قول ہو - اور درمختار مین کہاکہ منکر مبتدع وبرای ابو یوسف کافر ہو اور تحفہ مین کہاکہ اسکا ثبوت بالاجماع بلکہ متواتر ہو - انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہو - م - ابن ابی حاتم نے کہاکہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اسقدر کثرت سے شائع تھا کہ اُسکے راوی اسقدر کثیر ہین و نیز
قاعدہ ہے کہ روایت کم کیجاتی ہے اور اسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے مغنی مین ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے استذکار مین کہا اور
اشراق مین حسن بصری رح سے ہے کہ ستر صحابہ نے مجھسے روایت کی اور بدائع مین ہے کہ حسن رح نے کہا کہ مین نے بدری ستر صحابہ رضہ کو پایا
مسح خفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سروجی رح اور اُس سے عینی و فتح القدیر مین ایک جماعت کثیر صحابہ
رضی اللہ عنہم روایت کرنے والون کے نام مذکور ہین اور عینی رح نے کہا کہ مین نے شرح معانی الآثار مین سرسٹھ صحابہ کی روایت مع ان
محدثین کے جنھون نے تخریج کی ہے بیان کیے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہون اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
ہین سوا اسکے کہ جسمین کچھ علت ہے اُسکو معلول بیان کر دونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
و مغیرہ بن شعبہ سے اور سوا امام بخاری کے باقیون نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ صرف بخاری رح نے عمرو بن
امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی صرف مسلم رح نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
ابو داؤد رح نے حضرت ثوبان رضہ سے۔ ترمذی رح نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان مین
حضرت سلمان و انس رضہ سے اور صحیح ابن خزیمہ مین حضرت علی رضہ و ابو بکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد مین حضرت ثوبان و ابوہریرہ
و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رح نے حدیث حضرت یعلی بن مرہ و اسامہ بن زید و ابو برزہ اسلمی و عقبہ بن عامر و خالد بن سعید
بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رح نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء و ابوہریرہ و عبد اللہ
بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسی و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن سمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابو مسلم
اصفہانی رح نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رح نے
حدیث عبادہ بن الصامت و ابو امامہ رضہ روایت کی ولیکن اسناد حدیث ابو امامہ مین کلام ہے۔ طحاوی رح نے حدیث صفوان روایت کی
اور طبرانی رح نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو عوسجہ و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ربیعہ بن کعب و عبد الرحمن
بن حسنہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و براء بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کین۔ ابو یعلی موصلی
نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رح نے حدیث ابوہریرہ و ابو طلحہ و ابو مسعود انصاری و ابو عبیدہ بن الجراح
و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی عبید و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کین۔ اسحق بن راہویہ رح
نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو برزہ اسلمی صحاح و ابو عوسجہ
مگر معلول اور یونہی حدیث ابن مسعود مگر معلول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کین۔ دارقطنی رح نے صحیح اسانید
سے حدیث ام المومنین عائشہ رضہ و عروہ بن مالک و میمونہ رضہ روایت کین اور عسکری رح نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جد عبد اللہ بن مسلم روایت کی
ابن حزم رح نے حدیث ابوذر غفاری و کعب عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء الداری روایت کی ہے اور
ابن ابی شیبہ نے حدیث اوس الثقفی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن سمرہ موقوفاً روایت کی۔ اسلم بن سہل الواسطی رح نے
تاریخ واسط مین خالد بن عرفطہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سہل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب معدود
بیان ہے اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید مین دیگر اصحاب سے روایات ہین حتی کہ بعض نے کہا کہ اسی صحابہ رضہ راوی ہین اور
فتح القدیر مین کہا کہ منجملہ راویون کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رح نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
کے نام لکھے ہین بالجملہ انمین عشرۂ مبشرہ یعنی چارون خلفاے راشدین و باقی چھ جنکے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر ملازم رکاب نبوت رہے ہین اور سیوطی رح نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہو - مین کہتا ہون کہ سیوطی رح کی خصوصیت نہین بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہو اور رہا کلام متواتر تو اسمین بھی ائمہ علماء متفق ہین فافہم - اور عینی و ابن الہمام رح نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہو مگر بعضے آثار مین ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے راویون نے نقل کیا ولیکن کوئی صحیح نہین کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اچھی صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رح نے کہا کہ ابن عباس سے روایت انکار صحیح نہین کیونکہ اسکا مدار عکرمہ راوی پر ہو اور عطا رح نے جب سنا تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہین سمجھا اور غلط روایت کرتا ہو - اور مین کہتا ہون کہ حضرت عائشہ رضہ سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہو چنانچہ نسائی و دارقطنی رح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمکو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ رضہ نے کہا کہ جب سے سورۂ مائدہ نازل ہوئی ہو برابر آپ موزون پر مسح کرتے رہے حتی کہ اللہ تعالی سے ملے - معنی یہ کہ کبھی منسوخ نہین ہوا اور یہ مطلب نہین کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے - شیخ ابو عمر بن عبد البر رح نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہین کریگا سوائے اس مبتدع کے جو جماعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کمافی العینی - لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونون موزون پر جائز ہو بدلیل سنت - ف - تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے مین اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہو بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہو یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا حج مین وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر - امام مصنف رح نے کہا کہ جائز ہو یعنے مرد و عورت سب کو جائز ہو - ف - مسح خفین مین عورت بمنزلہ مرد کے ہو - المحیط - بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہو اور قولہ ارجلکم مجرور قراءۃ پانون کے مسح کی اسی موزون پر مسح ہو اور فتح القدیر و عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ ارجلکم الی الکعبین مذکور ہو اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہین بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہو - مین کہتا ہون کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت مین پانون پر مسح کرنا مراد ہی نہین ہو کیونکہ مسح دونون ٹخنے تک بے معنی ہو تو لامحالہ دھونا مراد ہو اور رہا اسکو جر بوجہ جوار کے ہو - اگر کہا جاوے کہ جر الجوار حالت التباس مین منع ہو جواب یہ کہ یہان التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہوچکا تو مانع نہین رہا اور نکتہ یہ ہو کہ اگر پانون کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسح بیان کرکے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ ولیکن ترتیب مین پہلے سر کا مسح کرو پھر پانون دھو اور اگر پانون کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین بڑھا دینے سے ترتیب بھی باقی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نادر کہنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الٰہی عزوجل ظاہر ہوا ہو - والحمد للہ رب العالمین پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الٰہی عزوجل جائز یعنی اجازت ہو اگرچہ دھونا افضل ہو اور ہمکو جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہونچا ہو - والاخبار فیہ مستفیضۃ - اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ مین پھیلی و مشہور ہو رہی ہین ف پس ان احادیث سے انکار روا نہین ہو - حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعا لکن من رآہ ثم لم یمسح اخذا بالعزیمۃ کان ماجورا - حتی کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین مین بدعتی ہو لیکن جس نے جائز جانا پھر اسنے عزیمت کو اختیار کرکے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا - ف - رخصت و اجازت کے مقابلہ مین عزیمت ہو پس مسح خفین اجازت و رخصت ہو اور پانون دھونا عزیمت ہو - اور یہ قول جو مصنف رح نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہرزادہ وغیرہ کا ہو - اگر کہا جاوے کہ حضرت عائشہ رضہ سے روایت کیجاتی ہو کہ میرے دونون پانون کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہو کہ مین موزون پر مسح کرون - جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہو اسکا راوی محمد بن مہاجر ہو - ابن حبان رح نے اسماء الرجال کے ذکر مین کہا کہ محمد بن مہاجر حدیثین گڑھا کرتا تھا - ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہو - نووی رح نے

کہا کہ محاملی نے امام مالک رح سے جواز و عدم جواز وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہی اور امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہی کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہی۔ اور عینی رح نے لکھا کہ امام مالک وشافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہی اور یہی ابن المنذر رح نے حضرت عمرو ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو ایوب انصاری سے روایت کیا شعبی وحماد بن ابی سلیمان وحکم وہمارے مشائخ مین سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہی اور یہی امام احمد سے اصح روایت ہی۔ اور ابن المنذر رح نے اختیار کیا کہ دونون برابر ہین اور جنھون نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہی کہ حدیث مغیرہ رض مین ہی کہ بہذا امرنی ربی۔ میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہی۔ یہ حدیث ابو داؤد مین ہی اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان مین ہی کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتارین آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہی اور رخصت سے عزیمت اولی ہی۔ اعتراض کیا گیا کہ رخصت جو بندون کے عذرات پر ہوتی ہی دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر مین روزہ رکھنا۔ دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کردے جیسے سفر مین چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہی حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب نہوگا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہی چنانچہ اصول الفقہ مین مصرح ہی کہ مسح الخفین رخصت اسقاط ہی جیسے سفر مین نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہوگا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہی کہ موزہ پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار مین ہی جیسے سفر ترک کردینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار مین ہی پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے تو اسکو دھونے مین زیادہ اجر ہی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے مین مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہی۔ مع۔ واضح ہو کہ مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہین۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع مین معتبر ہی یعنی تین باتین ہون ایک یہ کہ اس سے سفر طی کرنا ممکن اور پے در پے رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ د۔ پس جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہین ہوگا۔ الجوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونون ٹخنون کو چھپا دے اور انسے اوپر چھپانا شرط نہین ہی المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اسمین بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع رہے۔ د۔ ساق کی طرف سے جھانکنے مین پانون نظر آنا مضر نہین ہی۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو پھر اگر اسنے زاید پر مسح کیا اور پانون وہان نہین لے گیا تو نہین جائز ہی اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز ہو الیکن پھر اگر وہان سے پانون ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہین رط ولیکن اول اظہر ہی واللہ اعلم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت ممسوح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیون یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چہارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ مین شگاف بہت نہو۔ امام مصنف رح نے لکھا۔ **ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا لبسھما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث**۔ اور جائز ہی ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہی جبکہ دونون کو پوری طہارت پر پہنا ہو پھر اسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء در اصل ارادہ نماز ہی جیسا کہ اول طہارت مین گذرا اور حدث شرط ہی تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہی اور مبسوط وغیرہ مطلوب مین جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہین اور موجب وضوء کہنے سے موجب غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط لگائی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضوء کرکے پہنا ہو۔ اور حاکم شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہی۔ مع۔ اگر دوسرے کو حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کردے تو جائز ہی الخلاصہ۔ خصہ بحدث موجب للوضوء لانہ لا مسح من الجنابۃ علی ما نبینہ

انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ مین جواز مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضو واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزہ پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہے تو مسح خفین روا نہین ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ف۔ اور اگر وضو پر وضو
کیا تو مسح کرے۔ یہان اگرچہ موجب وضو نہین مگر ثواب حاصل ہونے مین گویا موجب ہوا ہے۔ م۔ **وبحدث متاخر لان الخف عهد مانعا**
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہے ف
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع یعنی دور کرنے والا نہین معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے نہ موزہ
ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا۔ اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کرین جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے۔ ف۔ کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضو کے یا پہننے کے وقت یا دونون کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت نکلنے کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت نہ رہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضو مین مسح نہین کر سکتی اور زفر رح کے نزدیک تندرست آدمیون کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیرون کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہین ہے اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضو کے وقت یا پہنتے وقت یا دونون کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر وضو سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ **قوله اذا لبسهما على طهارة كاملة**۔ اور یہ جو کہا
کہ دونون موزون کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ **لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث**۔ یہ قول مفید نہین
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزون کو پہنا ہے۔ **وهذا المذهب
عندنا**۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے۔ **حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح**۔
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونون پاؤن دھوئے پھر دونون موزے پہنے (اگرچہ دونون پاؤن بے ترتیب دھوئے و پہنے ہون۔ م) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزون پر مسح کرنا روا ہے۔ **وهذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا**۔ اور یہ اسوجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم مین حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا۔ ف۔ اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کرین۔ ولیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہین کہتے ہین۔ پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمین خلاف ہونا ظاہر ہے وعینی رح نے
خلاف ذکر کیا ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہوا تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو۔ المحیط۔ اور اگر دونون پاؤن دھوکر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہو گیا تو موزون پر مسح روا نہین ہے۔ الکافی۔ اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی مین گھس گیا حتی کہ
موزون مین پانی گھسکر پاؤن دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزون پر مسح جائز ہے۔ التبیین۔ موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہین روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہین ملا یا ممکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پاؤن دھوکر پھر موزے
پہنے تو مدت کے اندر جب وضو کرے مسح کریگا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہے۔ المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہین ٹپہ رہگیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے۔ الخلاصہ۔ یہ
ٹپہ سوائے اعضاء وضو کے ہو۔ م۔ اور اگر اعضائے وضو مین سے ٹپہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہین ہے

التبیین۔ پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا۔ ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ اور یہ مسح موزون پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتون تک لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایک دن و رات اور مسافر تین دن و انکی راتین۔ ف۔ یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ۔ اور اسانید صحیحہ ہین۔ م۔ واضح ہو کہ بعضے لوگ منفرد ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہین ہے ولیکن عامہ علماء صحابہ و تابعین و پچھلون کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ شافعی رح کا ایک قول ہے کہ توقیت نہین ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہین ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی۔ جواب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی نے کہا کہ اسمین ضعفاء و مجاہیل راوی ہین۔ بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہین۔ احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے نہین جاتے ہین ولیکن حاکم نے مستدرک مین کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہین ہے۔ ابو زرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگون کے پاس ہے جو باسناد صحیح ابن عمر رض سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین مین کوئی وقت مقدر نہین کرتے تھے اور مانند اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار مین بیان کیا ہے اور حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہین ہوسکتی ہے۔ اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہین دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہین ہین۔ سوم یہ کہ انھین صحابہ رض سے دوسری روایت مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہین پس اگر ثبوت بھی مانا جاوے تو توفیق یہ ہے کہ انھون نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود صحیح ہے اور حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ ہین ازانجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین مین مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی۔ حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ مین نے حضرت عائشہ رض سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رض کے پاس جاکر دریافت کر کہ وے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے پس مینے حضرت علی رض سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے حضرت علی رض سے بھی روایت کی جو مینے اول ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو ابن ماجہ نے و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رض سے اور ابو بکر نیشاپوری نے حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ رض سے مرفوعات روایت کین اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح مین روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر مین حدیث مغیرہ رض سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو مینے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزون پر مسح کرین مسافر کے لیے تین دن و انکی راتین اور مقیم کے لیے ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے۔ ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث صریحہ ہین کہ مسافر کے لیے انتہائے مدت تین دن رات ہین اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو انتہائے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا ارکب سے ہوگی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤہا عقیب الحدث - اور ابتدا مسح کی حدث کے پیچھے سے ہے - لان الخف مانع سرایۃ الحدث فتعتبر المدۃ من وقت المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اُسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسنے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے

ف - اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضوء کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی وثوری وجمہور علماء کا اور یہی دو روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد وداؤد رح سے ہے - اور اوزاعی وابوثور نے کہا کہ ابتداے مدت اُسوقت سے کہ بعد حدث کے جب مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد وداؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے اصح ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا اور صحیح قول عامۂ علماء رح ہے - مع - پس مسافر کو جسوقت حدث ہوا اسوقت سے تین دن رات شمار کرے - م - سفر خواہ سفر طاعت ہو یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے - السراجیہ - اور یوں ہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے - م - حتی کہ اگر فجر کے وقت وضوء کرکے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اُسنے وضوء کرکے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اُسی ساعت تک باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہو - المحیط - اور چوتھے دن کی اُسی ساعت تک اگر مسافر ہو - محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں اُسنے باوجود طہارت کے ظہر کو بکرر وضوء کیا اور مسح کیا تو مدت اُسوقت سے نہو گی - م - مقیم نے مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے - الخلاصہ - اور اگر مدت اقامت پوری کرکے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں دھووے - المحیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے - الخلاصہ - اگر کسی کو اپنے پیروں پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے - المحیط - اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بضرورت تین دن رات سے زیادہ موزوں پر مسح کرے - جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا - والمسح علی ظاہرہما خطوطا بالاصابع یبدأ من قبل الاصابع الی الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری رخ پر ہے درحالیکہ خطوط ہو جاویں انگلیوں کے ساتھ اسطرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے - لحدیث مغیرۃ رض ان النبی علیہ السلام وضع یدیہ علی خفیہ ومدہما من الاصابع الی اعلاہما مسحۃ واحدۃ وکانی انظر الی اثر المسح علی خف رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمیں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ - ف - یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے - م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں پر پس رکھا دایاں ہاتھ دائیں موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اعلا کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں - رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ غریب ہے - باوجود غرابت کے اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے - دوم یہ کہ سنت یہ دائیں کو دائیں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے - سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاورہ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاویں اور یہی بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں مصرح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں اسمیں مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ آنکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے معلوم ہو گیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظہ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر مفصل بیان کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے - م - اس حدیث سے فقہاء نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہے اور تکرار مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے۔ طبرانی رح نے اوسط میں حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی یعنی ہے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیوں میں کشادگی رکھی۔ طبرانی رح نے کہا کہ جابر رض سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہے اور کتاب الامام میں کہا کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد کی انگلیوں کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہو ادا ہو جائیگا اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اسقدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی دونوں کی غرابت معنوی دور ہوگئی اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوص آثار صحابہ رض سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ مستحب ہے۔ امام مصنف رح نے کہا۔ **ثم المسح علی الظاہر حتم حتی لا یجوز علی باطن الخف وعقبہ وساقہ لانہ معدول بہ عن القیاس فیراعی جمیع ما ورد بہ الشرع۔** پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہے یعنی ضروری لازم ہے حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول بہ ہے تو جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا ایڑی یا دائیں بائیں کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہے تو ورود جس طرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو ضرور مرعی رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار رہا اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ **والبداءۃ من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وہو الغسل۔** اور رہا موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب ہے بر قیاس اصل یعنی دھونا۔ ف۔ تو جیسے دھونے میں انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی وہاں سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہیں بلکہ بیان مجمل ہے تو اوپر سے مسح قطعی ہوا اور مبدا ابتدا کرنا سروں سے تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتی کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے فافہم مم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے ان میں سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ میں اوپر مسح کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر نہ کیا تو جائز نہیں ہے کما فی العینی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یہ قطعی ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے عدول کرکے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہیں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور علامہ عینی کا اعتراض سب لاطائل ہیں مم۔ عینی رح نے کہا کہ قولہ والمسح علی الظاہر حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر یہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے ضروری لازم ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ ہاں نا کچھ خلاف نہیں جو بدائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں نجاست نہو۔ اقول یعنی قدر درم سے کم۔ اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہے اور واجب انکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہے میں کہتا ہوں کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضرور ہے کیونکہ یہ اجماعی قطعی ہے۔ امام سرخسی نے مبسوط میں کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو بدائع میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی و مالک کا قول ہے۔ پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولی ہوتا اور مین نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔
رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ صریح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منتظم نہوگا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر
قوت نہین رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کر لے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے
ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوہ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلی و اسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا
کہ یہ روایت معلول ہے اور مین نے محمد بن اسمعیل بخاری و ابوزرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہے۔
دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہے۔ یونہی احمد رح نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ عینی رح نے اعتراضات کے
جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلی و اسفل کا مسح مستحب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
مسح خف تھا یا نظافت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور کبھی
بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا
کہ۔ **وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید**۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہر ہاتھ کی انگلیون سے
وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلۃ المسح۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون
کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہے بجہت اعتبار آلہ مسح کے۔ ف
وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پانون ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخسی نے لیکر اصح کہا ہے۔ ع۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
انگلیون کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے و مسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے
پانون پر مسح روا نہین ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح سے
بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہے ورنہ نہین۔ المحیط۔ اصابع پانچ ہین اور نص مین اصابع مذکور ہے تو ادنی متعین تین ہوئے
سے کم نہین پس یہی واجب ہے جیسا کہ اصول مین مقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور مالک رح
کے نزدیک سب سوائے مواضع ابین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنی جز وظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگرچہ چھوٹا تو کافی نہین۔
کما نصہ ابویعلی والمزنی فی المختصر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے ولیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف اجماع
وقول ابن المنذر و ابن بطال جو اوپر گذرا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو روا ہوا
اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المحیط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہے۔ جوامع الفقہ
ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کر دی کہ آلہ مسح مین سے اکثر ہونا معتبر ہے۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہے الکافی
حتی کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے۔ التبیین۔ اور اگر انگوٹھے و کلمہ کی انگلی سے درحالیکہ درمیانی
جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا۔ القنیہ۔ اگر موزہ
پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین۔ الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ پہونچا بقدر تین انگشت
کے یا مینہ سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہوا اور اصح قول مین اوس مانند مینہ کے ہے۔ التبیین۔ اگر اوس پڑے تو کافی ہے مرغینانی رح نے

کہا کہ یہی اصح ہے ع - اور محلوط کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ مین شرط نہین شرح الطحاوی والمجتبیٰ - ولیکن مستحب ہے المنیہ - عضو کو دھویا اُسکی باقی تری
سے مسح روا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہین اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح روا نہین المبسوط - اگر ساق سے شروع کرکے اصابع کو لیگیا
یا دونون موزون پر عرض مین مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ - اگر ہتیلی رکھکر کھینچی یا انگلیان رکھکر کھینچین دونون خوب ہین اور
بہتر یون ہے کہ ہاتھ سے ہو اور اگر ہاتھ سے پیٹھ کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ - اگر انگلیان کھینچین اور انکی جڑین
الگ رکھین تو جائز نہین ہے - و مسح موزہ مین تکرار مسنون نہین قاضیخان - اور مسح موزہ مین نیت شرط نہین یہی صحیح ہے الفتح - پس اگر مندون پر مسح کیا اس
نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کردے طہارت مقصود نہین ہے تو طہارت صحیح ہو گئی الخلاصہ - اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام مصنف رح نے
بیان فرمایا - ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر - اور مسح نہین جائز ہے ایسے موزہ پر جسمین شگاف کثیر ہو - ف قلیل شگاف سے
تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے اور کثیر کی تفسیر یہ کہ یتبین منہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل - کھل جاوے اس شگاف سے
بقدر تین انگلیون کے پانون کی انگلیون سے - ف مراد چھوٹی انگلیان پانون کی - ت - وان کان اقل من ذلک جاز - اور اگر
کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے - وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانہ لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہین اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
ف یہ سرسری قیاس ہے - ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ فیلحقہم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہین خالی ہوتے تھوڑے خرق سے ازراہ عادت تو لوگون کو اُتارنے مین حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے
خالی ہوتے ہین تو اُسمین اُتارنے مین حرج نہین ہوگا - ف اور حرج شرعًا دفع ہے تو قلیل خرق مین بوجہ دفع الحرج کے مسح جائز ہوا اور
کثیر خرق مین جائز نہوا - والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرہا ہو الصحیح - اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے
پانون بقدر تین انگلیون پانون کے چھوٹی انگلیون سے یہی قول صحیح ہے - ف اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیون
ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیون پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیون سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
انگلیون سے ہے - نہایہ - پھر صحیح اعتبار پانون کی انگلیون کا ہے - لان الاصل فی القدم ہو الاصابع - کیونکہ قدم مین اصل یہی
انگلیان ہین - ف حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانون کی انگلیان کاٹ ڈالین تو پوری دیت پانون کی لازم ہوگی کفایہ - جب
انگلیان اصل ٹھہرین - والثلث اکثرہا - اور تین انگلیان پانچ انگلیون مین سے اکثر ہین - ف کیونکہ پانچ مین سے تین انگلیان
نصف سے زائد ہوئین اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے - فیقام مقام الکل - تو تین بجاے کل کے قائم ہونگی - ف پس تین
انگلیون کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا - رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونون کو محتمل ہے - واعتبار الاصغر
للاحتیاط - اور اعتبار چھوٹی انگلیون کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے - ف اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیون سے
اعتبار یہی صحیح ہے - اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہون تو فرمایا - ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی
اور پورون کے داخل ہوجانے کا کچھ اعتبار نہین جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو - ف کیونکہ معتبر تو کھلجانا
اور رفتار مشکل ہوجانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے - نہایہ - پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک مین بقدر تین انگشت نہین بلکہ دونون مین ملاکر ہے
تو فرمایا - ویعتبر ہذا المقدار فی کل خف علی حدۃ - اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ مین علیحدہ ہے - فیجمع الخرق فی خف واحد یعنی جمع
کیے جاوین شگاف ایک موزہ مین - ف اگرچہ ایک ہی جگہ نہون مگر تخنہ کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق
مین ہو تو جواز مسح سے مانع نہین کما فی الخلاصہ - اور خروق بھی ایسے ہون کہ جسمین سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہون تو معتبر نہین
کیونکہ وہ سیون کے سوراخ مین شمار کیے گئے ہین کما فی التبیین - ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یمنع قطع السفر
بالآخر - اور خرق دونون موزون کے جمع نہ کیے جاوین کیونکہ ایک مین مخروق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر طے کرنے سے مانع نہین ہین

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاسات مین تو تم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتی کہ ایک مین قدر درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خرق مین بھی ایسا ہی ہو جواب یہ کہ دونون یکسان نہین کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہو۔ بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل للکل۔ برخلاف نجاست چھٹکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب نجاست کا اُٹھانے والا ہو۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اُٹھانے والا ہو اُسپر اختیاری قدرت سے طہارت واجب ہو اگر کیا جاوے کہ نجاست کے سواے ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات مین ہو کہ اگر عورت کی فرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پنڈلی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اُسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی ہو جاوے تو اُسکی نماز نہین روا ہو۔ جواب یہ کہ ہان۔ وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہو نماز مین اُسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہو۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر ہو پہنچے تو جانور کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیان جمع کیجاوین اگر چار انگشت سے زائد ہون تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانون مین شگاف ہون تو احوط یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو پہنچین تو اُسکی قربانی روا نہین ہو۔ ط۔ پھر واضح ہو کہ شرح طحاوی مین انگلیون کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیون کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہو خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا ایڑی کے جانب مین ہو المحیط۔ اور ٹخنہ مین تین انگلیون کی قدر مانع ہو نہ اس سے کم ع۔ اور ٹخنہ سے اوپر مانع نہین اگرچہ کثیر ہو الاختیار اور چھوٹی انگلیون سے حساب کا اعتبار اسوقت ہو کہ سواے انگلیون کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیان کھلین تو جہان کھلین وہین کی تین انگلیان معتبر ہین خواہ بڑی ہون یا چھوٹی ہون چنانچہ اگر انگوٹھا و پاس والی انگلی دونون کھلین تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیون کے برابر ہو مگر مسح جائز ہو اور اگر انگوٹھا و پاس والی ایک انگلی و اُسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلین تو اب مسح نہین جائز ہو جسکی انگلیان کٹی ہون تو اُسکے مانند غیر کی انگلیون سے حساب ہوگا الجوہرہ۔ یہ صحیح نہین ہو اگر آگے موزہ مین قدر ایک انگلی کے اور ایڑی مین اسی قدر و پہلو مین اسی قدر کھلے تو مسح نہین جائز ہو المحیط۔ پھر شگاف جو مسح کو روکتا ہو وہ ہو کہ اُسکی ماتحت کھلجاوے یا چلنے مین کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اُسکے ماتحت چلنے مین بھی نہین کھلتا تو مانع مسح نہین اگرچہ شگاف طویل ہو التبیین المحیط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہو اُسکا ابرہ کھل گیا اور استر چمڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہو تو مانع مسح نہین التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اُسمین گھنڈیان یا تسمہ لگے ہین جسمین باندھ دیا جاتا ہو کہ اُسکو ڈھنک لیتا ہو تو وہ مانند غیر شق کے ہو اور اگر پشت قدم مین سے کچھ ظاہر ہو تو اُسمین موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا الزاہدی یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب وضو رہو تو باحکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہو اور اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رح نے اول تشریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی بقولہ۔ ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہین جائز اُس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہین ہوتا اور یہی موزہ کی انتہاے مدت بمسافر ہو اور نفاس بہت زیادہ ہو۔ پس صرف جنب کو روا نہین ہو۔ لحدیث صفوان بن عسال رض انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لاننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ ولکن عن بول او غائط او نوم۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو حکم فرمایا کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزون کو نہ اُتارین یعنی پانون دھونے کے لیے تین دن و اُنکی راتین مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پیخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جنسے وضو ٹوٹ جاتا ہو لیکن جنابت مین اُتارین۔ سفر بفتح اول و سکون ثانی جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجۃ والنسائی وابن خزیمۃ وابن حبان والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور صورت مسئلہ کی یہ ہو کہ ایک نے وضو کرکے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اُسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو نہ غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضوء کرنے مین پانون بھی دھووے اور مسح اب روا نہین ہی یون ہی منتقی مین مذکور ہی ع - پھر اب مدت کے اندر
جب تک وضوء کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کریگی گویا اب جنب ہوا ہی المضمرات - پھر اگر
نہین نہایا حتی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضوء کرے اور پانون نکال کر دھووے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح
کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کریگی - ف - اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضاے وضوء کے کہین ٹپہ خشک رہا
پھر اُسنے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ - اور اگر اعضاے وضوء مین سے کوئی ٹپہ خشک رہا اُسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین - بالجملہ جنب مین ایک تو ممانعت منصوص ہی دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہی - لان
الجنابۃ لاتتکرر عادۃ فلاحرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر - کیونکہ جنابت بار بار مکرر نہین ہوتی جیسا کہ براہ عادت
معلوم ہی تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے مین حرج نہین ہی بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہی - ف - تو حدث مین بوجہ
حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت مین موجود نہین ہی - اب بیان اسکا کہ موزون پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہی تو فرمایا
وینقض المسح کل شئ ینقض الوضوء - اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہی ہر ایسی چیز جو وضوء توڑتی ہی - ف - کیونکہ وضوء کے ناقض
سے تمام وضوء لازم آویگا تو مسح بھی لازم آویگا - لانہ بعض الوضوء - کیونکہ موزہ کا مسح وضوء مین سے بعض ہی - ف - صرف غسل قدم کی جگہ
ہو گیا ہی مگر بہرحال واجب آیا تو پہلے وضوء کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضوء توڑا اُسنے اسکو بھی توڑا - پھر بعض وجوہ مین
باوجود وضوء باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہی لہذا فرمایا - وینقضہ ایضا نزع الخف - اور موزہ کی مسح کو موزہ اُتارنا بھی توڑتا ہی
ف - یعنی ایک ہی موزہ اُتارنا - کیونکہ جب ایک اُتارا تو اسکا دھونا واجب ہوا - لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا - ف - اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا - پس جب ایک کا دھونا فرض
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونون کو جمع کرنا مشروع نہین - واضح ہو کہ ناقض درحقیقت
حدث سابق ہی اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا - نزع اُتارنا اور اگر موزہ خود اُتر گیا تو بھی یہی حکم ہی کافی - یعنی
اور واجب اس صورت مین صرف دونون پانون دھونا حتی کہ اگر وضوء ہو تو صرف دونون پانون دھو کر موزے پہن لے - پھر اگر حدث
ہو تو اُسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی م - پھر تصریح کر دی - وکذا نزع
احدہما - اور یون ہی دونون موزون مین سے ایک کا نزع ناقض ہی - ف - شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکالے
ناقض ہی - لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ - کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ مین متعذر ہی
ف - یعنی جسمین غسل ہی یا مسح ہی تو اسمین ایک ہی مشروع ہی اور اسی ایک مین دونون کا جمع ہونا مشروع نہین کما فی الکافی ح - تو یہان
جمع کا حکم متعذر ہوا تو لامحالہ دونون کا دھونا لازم ہوا - اگر کہا جاوے کہ وظیفہ مین دونون پانون متحد ہین تو کیون دونون کے شگاف
جمع نہین کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جاوے جو ایضاح مین ہی کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہی حتی کہ ایک کی نزع سے
دونون کا مسح ٹوٹ جاتا ہی ولیکن غسل کے حق مین یہ دونون دو عضو ہین م - وکذا مضی المدۃ - اور یون ہی مسح الخف کا ناقض
ہی مدت گذرنا - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے
اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے - اور یہ نص ہی کہ بعد اسکے مسح روا نہین تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضوء قائم ہی تو صرف پانون دھولے م - یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانون دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اسنے
پانی نہ پایا تو مسح نہین ٹوٹیگا بلکہ اُسکو نماز جائز ہی حتی کہ اگر نماز کے اندر اُسکے مسح کی مدت تمام ہوگئی اور اسنے پانی نہین پایا تو اپنی نماز
پوری کرے یہی اصح ہی المحیط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ - صورت یہ کہ اول وقت وضوء کرکے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث
ہوا اسنے وضوء کرکے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہی نماز مین داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہوجانے مسح کا ہو ولیکن جانتا ہو کہ اس جنگل مین پانی نہین ہو تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز
فاسد ہوجائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہو۔ الفتح التبیین۔ د۔ واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام
ہوئی تو دونون موزے نکال دے اور دونون پانون دھوکر نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہو۔ ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ
الوضوء۔ اور اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہین ہو۔ وکذا اذا نزع قبل المدۃ۔ اور یون ہی جب خود اسنے مدت گذرنے سے
پہلے موزہ نکال دیا۔ ف۔ تو بھی اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہین بلکہ صرف پانون دھونے واجب ہین۔ لان عند النزع
یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلہما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے و اُتارنے کے وقت
ساری ہوجائیگا حدث پہلا قدمون تک گویا اسنے دونون کو دھویا نہ تھا۔ ف۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اسوقت کہ
پانون دھونے سے کوئی مانع نہو اور اگر موزہ اُتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدمون کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
پہنکر اُنپر مسح کرنا روا ہو اگرچہ مدت دراز ہوجاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہو التبیین والبحر۔ المحیط وجوامع الفقہ۔ یعنی مانند جبیرہ کے
اوپر و نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح تامل ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت مین نہین تو نہایت یہ ہو کہ نہ اُتارے لیکن منع مین
بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے ہان مسح جبیرہ پر اسکا مسح بتعلیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت مین تمام ظاہر و باطن سب کو مسح کرے نہ اتنا
موزہ کے۔ الفتح ملخصا۔ وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہوجاتا
ہو۔ ف۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہوجاتا ہو۔ لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
مسح کے حق مین کچھ اعتبار نہین ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہو جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح مین
اعتبار نہین وہان پانون آجانے سے مسح کا نقض ہوجائیگا ع۔ لہذا شیخ الاسلام نے مبسوط مین کہا کہ اگر وضو کرکے موزے پہنے
پھر اُسکی راے مین آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانون کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ راے بدلی پھر اندر داخل کردیا تو بعد اسکے
موزون پر مسح نہین کرسکتا مگر دونون پانون دھووے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہو الفتح۔ وکذا باکثر القدم ہو الصحیح
اور یون ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکال لینے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہوجاتا ہو یہی صحیح ہو۔ ف۔ یہی اصح ہو۔ ع۔ اور
موزہ سے مراد شرعی موزہ معہود ہو۔ سو۔ یہ روایت ابو یوسف وحسن ہو۔ اور شرح الطحاوی مین ہو کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو
مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہو کہ جب تک موزہ مین قدم کا اسقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہو تو روا ہو ورنہ نہین اور یہ اسوقت
کہ اسنے اُتارنے کا قصد کیا ہو پھر اُسکی راے مین آیا کہ نہ اُتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہو تو
مسح نہ ٹوٹیگا اور کافی مین لکھا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہین کیونکہ معتبر تو محل فرض ہو جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا۔ مع
اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اُٹھاتا ہو تو ایڑی نکل آتی ہو اور جب قدم رکھتا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہو تو اسپر مسح روا ہو اور اگر آدمی لنگڑا یا
پانون ٹیڑھا ہو کہ جو پنجون کے بل چلتا ہو اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اُٹھ جاتی ہو تو اسکو روا ہو کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
کی ساق تک نہ نکلے قاضیخان۔ الذخیرہ ع۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہو الفتح۔ ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہین ہو
اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہو وہ ایسی صورت مین ہو کہ اسنے موزہ اُتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو
اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو بالاجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہو
ت د۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اُتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہین ہو۔ یون ہی اگر بالدار موزے
پر مسح کیا پھر اسکے بال دور کردیے تو اعادہ نہین ہو المحیط۔ اور یون ہی اگر مسح کیا پھر موزون کے اوپر سے کمال کے چھلکے اُتر گئے
تو بھی مسح کا اعادہ نہین محیط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوا ناقض مسح ایک سبب دیگر ہو جو ہدایہ مین مذکور نہین یعنی موزہ مین پانی
بھر جانا ع۔ اگر موزے مین پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہونچ گیا حتی کہ تمام پانون دھل گیا تو اسپر دوسرے پانون کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہوگیا ہو تو یہی حکم ہی یہی اصح ہی۔ الظہیریہ۔ بہتون نے اسکی تصحیح کی اور تنویر مین اسکو لیا پھر موافق نقل عینی رح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی گھٹنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہی اور در مختار مین کہا کہ یہی بحرالرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہی تو یہ دھلنا اور ہونا معتبر نہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی النہر۔ مین کہتا ہون دلالت کرتا ہی اسپر جو مروی ہی کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری مین گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتدأ المسح وہو مقیم آہ کی شرح مین عینی مین مذکور ہی۔ باقی رہا تو قض مین سے معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہی مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مریض اگر اسنے وضو کرکے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہین کر سکتا۔ اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہودتک مسح کرنے کا اختیار ہی اگرچہ وضو ہر وقت کے لیے کریگا م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ[له] باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونون پانون دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو وضو کرے اور جبیرہ و موزون پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جسپر موزہ پہنا ہی اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر موزون پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہی فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون مین جراحت اور اسپر جبیرہ ہی اسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دوسرا پانون دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہین جائز ہی۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونون موزے پہنے ہون تو موزون پر مسح جائز ہی محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون مین پھنسی تھی اسنے پانون دھوکر دونون موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو مین موزون پر مسح کیا اور نمازین پڑھین پھر جب موزہ اتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہی حالانکہ اسکو نہین معلوم کب پھوٹی ہی تو امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتارا تو نماز فجر کا اعادہ نہ کرے اور اسکے بعد کی نمازون کو اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہین ہی المحیط۔ قال المص۔ ومن ابتدأ المسح وہو مقیم فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتین مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداے وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب کرے۔ یہ روا ہی۔ عملا باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہر مسافر کے لیے تین دن رات کی اجازت ہی اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہی۔ واضح ہو کہ اگر حضر مین موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا در صورتیکہ حضر مین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر مین حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت انپر ایک تو اطلاق حدیث ہی۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ مسح کا حکم متعلق بوقت ہی تو اعتبار اسمین آخر وقت کا ہی۔ بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا تو اب تین دن رات پوری نہین کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک سرایت ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ وہ حدث کا رافع تو نہین ہی۔ ف۔ پس اسکا رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہی۔ ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتین ہین اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہی تو اب اتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تبقی بدون السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

[له] جبیرہ وہ لکڑیان جو ٹوٹی ہڈی پر باندھی جاتی ہین ۱۲

یعنی تین دن رات تو بعد دن سفر موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ وان لم یستکمل اتمہا۔ اور اگر اسنے ایک دن رات ابھی پورا
نہیں کیا ہے تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے
(بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق وبحث حدیث کو تلخیص کے ساتھ
ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے تاکہ کیچڑ ونجاست سے بچاویں الصدر۔ جرموق کی ساق بہ نسبت
موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاء حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ وموقین پر مسح
کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم خفین وخمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
موقین وخمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین وخمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور
ابوذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین وخمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے
حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری ومطرزی وعکبری نے کہا
جرموق وموق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی
نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم
میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب موکہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
مصنف رح نے لکھا کہ۔ ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین
پر مسح کرے۔ ف۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں
جواز میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ع۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی
فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
یعنی پانوں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہ ہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین
اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث تو صحیح اوپر [illegible]
ولانہ تبع للخف استعمالا وغرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ
استعمال وغرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر
مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لا عن الخف۔ بلکہ جرموق تو بدل
پانوں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کرکے یہ استعمال ہے تو غرض
یہی کہ بجائے پانوں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واقوی استدلال بحدیث مذکور ہے۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق
واحد ہو اور خف کے سوائے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری وہروی وقزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا
تو استدلال ٹھیک نہ ہوگا وعلی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہ ہوگا۔ مع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
وغیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط
ہے اسطرح کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اسواسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق وموق ایک قسم موزہ کی ہے
اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

وجرموق کے یہی ہین اور ممکن ہو کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و مطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہو جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہو اور یہ فارسی معرب ہو انتہی - پس حقیقت کو چھوڑ کر اُسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہین ہو جب تک
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہین خصوص جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے - اور اثبات مقدم ہو نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی مترجم کو ظاہر ہوا فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالی اعلم - یہ سب اسوقت
ہو کہ جرموق کو موزون پر قبل حدث کے پہنا ہو - بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث - بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہین جائز ہو - لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ - کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آویگا - ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ -
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہون تو اُنپر مسح نہین جائز ہو - لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل - کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہین کہ پانون کا بدل ٹھہرے - ف - تو اسپر مسح کرنا روا نہوا - الا ان تنفذ البلۃ الی الخف - لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا - ف - لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہو بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہین ہو - م - اور اگر دونون جرموق چمڑے کے
یا اُسکے مانند ہون تو اُنپر مسح جائز ہو خواہ موزون پر پہنے یا تنہا پہنے - الصدر الاصغر - اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر اُنکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اُسکے مانند چیز کے ہین تو اُنپر مسح نہین جائز اور اگر چمڑے و اُسکی مشابہ
چیز کے ہین تو اُنپر مسح جائز ہو اور اگر اُنکو موزون کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اُسکے مانند کے ہین تو اُنکے اوپر
سے مسح روا نہین مگر جبکہ ایسے رقیق ہون کہ تری اُنکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اُسکے مانند سے ہون تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد اُنکو پہنا خواہ موزون پر مسح کر چکا یا نہین کیا ہو بہر حال ان جرموقین پر مسح نہین روا ہو اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر سے پہن لیا تو ہمارے نزدیک اُنپر مسح جائز ہو المحیط - اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہو کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان - یہ جبکہ جرموق چمڑے و اُسکے مشابہ چیز سے ہو - م - موزون پر موزے
جیسے موزون پر جرموق - الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ بالائی موزون پر مسح اُسوقت روا ہو کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تفصیل
مذکورہ محیط - م - اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہو الکافی - اور صحیح قول مذہب مین یہ ہو کہ ترکی بھودیسے جو موزے بنائے
جاتے ہین اُنپر مسح روا ہو کیونکہ اُنکو پہنکر سفر مین مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہو شرح المبسوط للامام السرخسی - اور صحیح امام سرخسی
کے نزدیک جواز ہو جبکہ اُنکے نیچے چمڑا ہو کمافی البحر - ع - مین کہتا ہون کہ صحیح قول اول ہو وعلی ہذا بہرائچی ندہ کی پائتابہ اور اُن کے
جنکی بناوٹ مین سوراخ نہین کھلتے ہین جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم - م - جاروق اگر قدم کو چھپاوے اور ٹخنہ و پشت قدم سے ایک
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اسپر مسح جائز ہو اور اگر ایسا نہو ولیکن چمڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اسپر مسح جائز ہو اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہین جائز ہو الخلاصہ - جاروق مین اوپر سے شق ہوتا ہو اور تسمہ یا گھنڈیون
سے باندھا جاتا ہو اور کبھی گھنڈیون کے نیچے سے ایک پرت چمڑا انچی کے طور پر دیتے ہین کہ وہ چھپاتا ہو - م - اگر کعب پہنا اور
ایسا ہو کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہین آتا سواے ایک دو انگلیون کے مقدار کے تو اسپر مسح جائز ہو اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہو جسمین ساق نہین ہو قاضیخان - اگر جرموق کشادہ ہو اور اسمین ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہین جائز ہو القنیہ - ایک قسم جورب ہو
فارسی معرب ہو اور مین کہتا ہون کہ جورب وہ ہو جو شامی لوگ سخت جاڑے مین پہنتے ہین اور بٹے ہوے سوت سے بنا ہو قدم سے ٹخنہ کے اوپر تک
ہوتا ہو اور نعل جورب مین نعل ٹخنہ تک ہوتی ہو - مع - ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہیں جائز مگر آنکہ جوربین مجلد ہوں یا منعل ہوں۔ ف۔ مجلد وہ کہ اُسکے اوپر و نیچے چمڑا لگایا گیا ہو۔ الکافی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اُسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہی۔ السراج یعنی تلوے پر ایک تلا لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر بالاتفاق مسح جائز ہی اور خالی جورب میں اختلاف ہی امام رح کے نزدیک نہیں جائز ہی۔ وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہی بشرطیکہ دونوں گندے گاڑھے ہوں رقیق چھننے نہوں۔ ف۔ یہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہی اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد ہی اور حلیہ میں ہی کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہی۔ اور جورب جو کہ مرغزی یا باریک سوت یا بال سے بناتے ہیں بلا خلاف اُسپر مسح نہیں روا ہی۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اُس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو اختلاف ہی اور اگر رقیق کھال سے ہو تو بھی اختلاف ہی۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہی نصی دلیل۔ لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ۔ کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف۔ اِس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ و ابو موسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رض بطریق ابو قیس عن ہذیل بن شرحبیل عن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین و نعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابو قیس کا کوئی متابع نہیں اور صحیح مغیرہ رض سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبد الرحمن بن مہدی و احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی و مسلم نے اِس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہی۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہی قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا کہ ابو قیس کا نام عبد الرحمن بن مروان ہی بخاری نے صحیح میں اُنسے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہی اور ہذیل کی عجلی نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہی اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رض سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث حجت ہی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہی مگر محتمل تاویل اصلح کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جورب منعل میں جورب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہی پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہی و علی ہذا یہ حدیث امام ابو حنیفہ و شافعی کے واسطے حجت ہی کہ جورب منعل پر جائز ہی فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہی۔ ولانہ یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وہو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشیٔ فاشبہ الخف۔ اور اِس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہی جب کہ وہ گندے گاڑھے ہوں اور وہ اِس صورت پر ٹھہر جاویں ساق پر بدوں اِسکے کہ کسی چیز سے باندھے جاویں تو مشابہ خف کے ہوگئے۔ ف۔ پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہیں ہوتے ہیں دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس و سخت ہوں اور انگریزی موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہی ورنہ نہیں پس اسپر مسح نہیں جائز ہی۔ و لہ انہ لیس فی معنی الخف لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ جورب در معنی خف نہیں کیونکہ اُسکو پہنکر مواظبت رفتار نہیں ممکن ہی مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ ف۔ اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہی یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ یہی وہو محمل الحدیث۔ اور یہ معنی محمل حدیث ہیں۔ ف۔ حدیث اسی پر محمول ہی کہ جورب منعل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہی۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہی کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہی۔ ف۔ مبسوط مین ہی کہ مرض الموت مین جوربین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے مین منع کرتا تھا اُسکو کیا تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہی اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاوی کرخی مین تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا۔ واللہ تعالی اعلم۔ مع۔ ثخینین وہ جورب کہ مجلد نہو اور منعل نہو اسپر اس شرط سے مسح روا ہی کہ بدون بندھش کے ساق پر ٹھہرے اور اُسکے ماتحت نظر نہ آوے اور اسی پر فتوی ہی النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین اور نہین جائز ہی مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتین چہرہ پر پہنتی ہین اور قفازین عورتون کے دستانہ ہین اُنمین سے کسی پر مسح روا نہین ہی۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزون کے اُتار دینے مین حرج نہین اور مسح کی اجازت اسی حرج دور کرنے کو ہی۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال وثوبان مین وارد ہوا اور یہ بخاری و ابو داؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہین تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا بتفسیر حدیث مغیرہ رض کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہی اور خالی عمامہ پر اقتصار نہین جائز ہی یہی قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی ہی کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہی اور باقی چیزون مین جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہین۔ اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ محیط مین ہی کہ اگر جبائر پر مسح چھوڑ دیا اور مسح مضر کرتا ہی تو جائز ہی اور اگر مضر نہین کرتا تو نہین جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط مین قول ابو حنیفہ نہین پایا اور کہا گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہی اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہی فرض نہین ہی حتی کہ بدون مسح کے نماز ہو جاوےگی اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہی کہ ترمہ پر مسح مضر ہو ورنہ نہین اور یہی حکم فصد یعنی والی کی پٹی کا ہی اور مستصفی مین ہی کہ اختلاف مجروح مین ہی اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہی اور جوامع الفقہ مین ہی کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے قول کی طرف کہ فرض ہی صحیح ہوا اور تجرید القدوری مین ہی کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہین ہی۔ مع۔ اور امام کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہین اور نہ واجب ہی اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عنایہ مین ہی ابو المکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہی۔ الخلاصہ اور اسی پر فتوی ہی۔ شرح المجمع۔ د۔ عیون و حقائق مین ہی کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتوی ہی ابو المکارم۔ لہذا امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہی مسح کرنا جبائر پر اگرچہ اُنکو بغیر حالت وضو کے باندھا ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہین کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہی جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہی یعنی مشروع ہی۔ رہا اسکا عمل تو صحیح یہ کہ فرض ہی بسبب منع جبیرہ در صورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہی حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور اوپر معلوم ہوا کہ اسی پر فتوی ہی۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رضی بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا اور حضرت علی رض کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمین طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے مین دارقطنی نے ابن عمر سے اور طبرانی نے ابو امامہ رض سے روایت کی ولیکن دونون ضعیف ہین ہان ابن عمر رض سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والعینی عن ابی بکر الحسین الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہی اور حضرت علی رض کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے روایت کی اور وہ بھی صحیح نہین ہی۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب مین حدیث جابر رض ہی جسکو ابو داؤد رح نے جابر رض سے روایت کیا کہ ہم لوگ ایک سفر مین گئے وہان ہم مین سے ایک کے سر مین ایک پتھر لگا کہ اُسکو زخمی کر دیا پھر اُسکو جنابت ہو گئی تو اُسنے ساتھیون سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم مین رخصت پاتے ہو تو لوگون نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہین پاتے تو پانی پر قدرت رکھتا ہی پس اُسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگون نے اِسکو مار ڈالا اُنھون نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہین جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہی اور اسکو
تو یہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا - بیہقی نے کہا کہ
یہ حدیث اِس باب کی روایات مین اصح ہی - م - پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہی چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ و
لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح - کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے
بڑھکر ہی تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہی - ف - پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح بھر پور چاہیے برخلاف موزہ کے - ویکتفی بالمسح
علی الاکثر ہا ذکرہ الحسن - اور اکثر حصہ جبیرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اِسکو حسن رح نے ذکر کیا ہی - ف - اور اسی پر فتوی
دیا جاوے المضمرات - اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہین ہی السراج - ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت - اور
مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف (واقف کرانا) نہین ہی - ف - یہ نہین معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہین کیا گیا تو ہم رائے سے محدود نہین کر سکتے ہین علاوہ برین جواز مسح
تو ضرورت جبیرہ تک ہی پس جب تک ضرورت قائم ہی قیام ہی الا آنکہ شرعی توقیف ہوتی حالانکہ یہ نہین ہی - م - حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت
کے ساتھ محدود نہین اور فرق نہین کہ چاہے اِسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخلاصہ - چاہے حدث چھوٹا ہو
یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اِس مسح مین نیت شرط نہین ہی البحر - اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر
اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہی المحیط - اور اگر تلے اوپر دو عصابہ ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب
نہین ہی البحر - جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہی جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہین ہی حتی کہ اگر ایک پاؤن
جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پاؤن کو دھووے التبیین - پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہی کہ اُسکو جبیرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچنا مضر ہو یا کھولنا ضرر کرتا ہو - الصدر - اور کھولنے کے ضرر مین سے یہ بھی ہی کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اِسکو کوئی باندھنے والا نہین ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہی الفتح - اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو
اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اور یہی ظاہر ہی البحر - اور اگر جبیرہ نفس جراحت
سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اِس خرقہ پر
مسح کرے جو اِسکے سرے پر ہی اور اُسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سوا اِسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین
الفتح - اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہی - و - اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہی اور اسی پر اعتماد ہی
قاضیخان اور اسی پر فتوی ہی المضمرات - اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ چھوٹتا ہی اُسکو مسح کافی ہی یہی اصح ہی الصدر الاعظم
اور صغری مین ہی کہ یہی اصح اور اسی پر فتوی ہی تاتارخانیہ - وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لا یبطل المسح - اور اگر جبیرہ
بدون اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہو گا - ف - اور یہی محیط و کافی و متون وغیرہ نے بیان کیا ہی م - لان العذر قائم والمسح
علیہا کالغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیا - کیونکہ عذر قائم ہی اور اُسپر مسح کرنا جیسے اُسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہی
وان سقطت عن برء بطل - اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا - لزوال العذر - کیونکہ عذر زائل ہو گیا
ف - تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا - وان کان فی الصلوۃ استقبل - اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سر سے شروع کرے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل - کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا - ف -
یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہی تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم ہی
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے - م - اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصۃ اسی جگہ کا دھونا لازم ہی المحیط الکافی - اگر وضو کیا اور دوا پر پانی
بہا دیا پھر وہ دوا بوجہ اچھے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہین المحیط - اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اسپر دوا رکھی پس اگر

وہ اچھوڑنا معتبر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے - اعضا مین جو شقوق پڑجاتے ہین یعنی بیوائی تو اگر ہوسکے آنپر
پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے و اُسکی گرد کو دھووے التبیین - اگر پٹی پر مسح کیا پھر مرت پٹی گر پڑی اور اُسنے دوسری
پٹی بدلی تو بہتر ہو کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ - ایک شخص کی انگلی مین قرحہ ہو اُسنے اُسمین مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہو گیا پھر
اُسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہی جبکہ پٹی پر پھر یہ مسح کردیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے مین ہو اور اِسی پر فتویٰ ہو ایک شخص
کی بانہون پر جبائر ہین اِسنے پانی مین ڈبویا اِس قصد سے کہ اُسپر مسح ہوجاوے تو جائز نہین اور پانی معاب ہوا بر خلاف اسکے اگر
ہاتھ کی انگلیون یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہو اگرچہ مسح کا ارادہ تھا الخلاصہ یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہو اور فتویٰ اسکی طہارت
پر ہی مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہوجاوے تو پانی معتبر نہین رہیگا سم - اگر جراحت ہو اور اُسکو باندھا پس
بندان تر ہوا اگر تری باہری رخ کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہین - اور اگر بندان دو طاقہ ہو پس تری بعض طاقہ مین پھوٹی
نہ بعض مین تو وضو ٹوٹ گیا التاتارخانیہ - اگر جرموق واسع ہو اسمین ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہین ہو - القنیہ ۰ تمام ہوا
باب مسح الخفین اور اُسکے پیچھے لاحق ہو حیض و استحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب دربیان حیض و استحاضہ ہو - ف - نفاس شامل حیض گویا عین واحد ہو - حاکم وابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے
روایت کی کہ ابتداے حیض حضرت حوا پر اُسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتار دی گئین - حدیث مین ہو کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہو کہ اُسکو
اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیون پر لکھا یعنی مقرر کیا ہو - بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مترجم
کہتا ہو کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اِس قوم پر ہوا چنانچہ عبدالرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی
کہ بنی اسرائیل مین عورتین و مرد سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اللہ تعالیٰ
نے اُنپر حیض ڈالا اور اُنکو مساجد سے روک دیا - اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہو - پھر یہان دس باتون مین
کلام ہو تفسیر لغوی و شرعی و سبب و رکن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم - الحیض لغت مین بمعنی سیلان ہو - مع - اور
شرع مین سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو - الفتح - پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہین ہو و لیکن
اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہو الخلاصہ - اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہو - ف ع د - اور جو ولادت سے
ہو وہ نفاس ہو - پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہین سم - یہ تعریف حیض کی اُسوقت
کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع مین خون نجس کا - اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اِس کیفیت کا جو اِس خون آنے پر ہوتی ہو
تو تعریف مین یون کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہو جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہو الفتح
حتی کہ اِس خون سیلان کرنے مین ایک کیفیت پیدا ہوتی ہو اُسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہو عورت نماز و روزہ و مسجد مین
جانے و تلاوت قرآن و مصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام مین طہارت شرط ہو نہ کرے اور مرد اُس سے وطی نہ کرے - م -
جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی عمر کی پاوے یا ۵۵ برس بعد کی بڈھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہو - و - سبب اسکا امتحان
الٰہی عز و جل سے حوا رض کا درخت سے پھل توڑنا - رکن تحقق کرنا خون کا رحم سے - شرط یہ کہ پہلے اِس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن
کامل متقدم ہوچکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو - قدر مین اقل و اکثر ہوتا ہو اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہو
اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج مین ظاہر ہو - مع - اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول مین کیونکہ اصل اسمین
صحت ہو اور حیض خون صحت ہو الشمنی - امام مصنف نے مدد رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ کہا - اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

کمتر حیض تین دن و اُنکی راتین ہین - ف - یہی ظاہر الروایہ ہے ع الیبین - یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ یہ نادر ہے ع - وما نقص من ذلک فہو استحاضۃ - اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ ایک ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہون تو متصل متوالی ہین تو ایک ساعت کا نقصان بھی حکم کی نفی کریگا - پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہون ع - لقولہ علیہ السلام اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ ایام - یعنی کمتر حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے حق مین تین دن و اُنکی راتین ہین اور اکثر حیض دس دن ہین - وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ - اور یہ نص حجت ہے امام شافعی پر کہ اُنھون نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے - ف - اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین ولیکن ایک روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا - وعن ابی یوسف انہ یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامۃ للاکثر مقام الکل - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور تیسرے مین سے اکثر دن ہے بوجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ بجاے کل کے ہوتا ہے - قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرع - ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہے - ف - یعنی جب شرع نے ایک عدد پر تنصیص کر دی تو کمی نہین ہو سکتی ہے اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے بلکہ ڈیڑھ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف سے زائد وہ اکثر ہے - واکثرہ عشرۃ ایام - اور اکثر حیض دس دن ہین - ف - یعنی مع دس راتون کے الخلاصہ - پس حاصل یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہین اور اکثر حیض دس دن رات ہین - پھر حدیث یہان چند صحابہ رضہ سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ رضہ کہ کمتر حیض لڑکی باکرہ و ثیب کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے - رواہ الطبرانی والدارقطنی - دوم حدیث واثلہ بن الاسقع مرفوع بدون ذکر زائد استحاضہ کے - رواہ الدارقطنی - سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کرے سواے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہین اور نہین نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی - چہارم حدیث ابو سعید خدری مرفوع کہ کمتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کمتر پندرہ دن ہین - رواہ ابن الجوزی فی العلل المتناہیہ - پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رضہ کے رواہ ابن عدی - ششم حدیث عائشہ رضہ جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین ذکر کیا - عینی و فتح القدیر مین اسانید مع راویون کے جرح و تعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین ولیکن بعض اسناد صالح بھی ہین باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین اور تندوری رح نے تو راویون کے جرح کو مبہم کر کے نہین قبول کیا اگرچہ حق یہ ہے کہ جرح و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین - ہان نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتجاج کیا جائیگا پھر دیگر ائمہ کے یہان کچھ حکایات وغیرہ ہین عورتون سے جنھون نے تین دن سے کم مدت الحیض دیکھنا اور دس دن سے زائد دیکھنا بیان کیا - عینی رح نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر مدار تقدیر شرعی نہین روا ہے اور اگر یہ دروازہ کھول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا - مع - ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہا ہے تمسک ان لوگون کا اس قول سے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتون کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لا تصلی - یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات ہے کہ تم مین سے ایک شخص رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہے - ت - کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک منتہی ہوا - مع - مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشاء مین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہے علاوہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کثیر وجوہ سے فاسد ہے مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن بیہقی رح نے تو کہدیا کہ میں نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا - م - عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروف نہیں ہے - اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بعضے طرق صحیح ہیں - دوم ہم صحاح آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہیں جو عورتوں کی حکایات سے بہت صالح ہیں ازانجملہ بیہقی نے جلد بن ایوب عن معاویہ بن قرۃ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہے - ایک روایت میں زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے نماز پڑھے و روزہ رکھے - دوسروں نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے - شیخ تقی الدین شافعی نے امام میں لکھا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا انہیں سے سفیان ثوری جنکے طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی انمیں ہے کہ کمتر حیض تین اور انتہاے دس ہے اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے - اور انہیں سے حماد بن زید نے انس کی روایت میں کہا کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و آٹھ و نو و دس ہیں - اور انہیں سے اسمعیل بن علیہ و ہشام بن حسان وسعید ہیں - دارقطنی نے ربیع بن صبیح عمن سمع انسا رضی اللہ عنہ اور عبد الرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرۃ عن انس رفع روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہے - دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے - بیہقی نے کہا کہ اسناد لائق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے - قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر و علی و ابن عباس و انس و ابن مسعود و عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے - پس انکی تقلید واجب ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہے انمیں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہے - اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ایک عورت مہراق الدم ہوگئی یعنی مستحاضہ ہوگئی تو اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام ولیالی کو جنمیں اسکو مہینہ میں سے حیض آتا تھا پس اسقدر چھوڑ دے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض نہیں پوچھی بلکہ ایام ولیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلتے ہیں - اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا - بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے - اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی میں حجت لی ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص میں صیغہ جمع وارد ہے تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ میں دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر یقین نہیں اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے زائد نہیں ہے یہ قاعدہ اصول الفقہ میں مذکور ہے اور یہاں یہی صورت ہے کہ ایام ولیالی جمع قلت ہے تو کمتر تین اور انتہا دس ہے اور اوپر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہوگا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر شمار دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا لہذا امام مصنف نے مسئلہ میں ذکر کیا - **والزائد استحاضۃ** - اور زائد دس سے استحاضہ ہے - **لما روینا وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بخمسۃ عشر یوما** - بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے - اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے پندرہ روز کی تقدیر انتہاے حیض کی قرار دی ہے - **ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق غیرہ بہ** - پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونوں استحاضہ ہوئے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے - ف - پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا - واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت میں کہ آدھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہین چڑھا ہو ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا وضو کر کے نمازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نمازین قضا نہ کرے - اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر اُسکو پانچ سے زیادہ آتا رہا حتی کہ گیارھوین روز پورا گردا آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض مین رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع نہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض مین رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہو اور یہ سب اقل حیض واقل طہر مین ہو اور ماسواے مین تعرض ساعات نہین اور اسی پر فتوی ہو مع - پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے مین ضروری ہین ازانجملہ عورت کی عمر ہو یعنی نو برس سے سن ایاس تک کے درمیان ہو - البدائع - نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی رح کا ہو اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہو سا المحیط مع یہی مختار ہو الفتح - اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہو المحیط - اور ایاس یعنی عورت کے مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہو یہی مختار ہو الخلاصہ - اور آیندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح مین اسی فصل مین آویگا انشاء اللہ تعالی م - ازانجملہ کمتر طہر ۱۵ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حبل سے رحم خالی ہو السراج - ازانجملہ حیض کا حکم اُسوقت سے شروع ہوگا کہ خون فرج داخل سے فرج خارج تک آجاوے اگرچہ اصح یہ کہ کرسف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ مین کچھ کرسف حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہوگا المحیط - پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون دیکھا تو جب سے اُٹھایا اُسی وقت سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون کا اثر نہ پایا تو جسوقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہوگا - شرح الوقایہ - اگر پاک سوئی اور حائضہ اُٹھی تو اُٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی وطاہرہ اُٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا - کمافی الفیض - د - خون حیض مین سیلان شرط نہین ہو الخلاصہ - ازانجملہ شرط یہ ہو کہ خون مذکور جو رنگون مین سے کسی رنگ کا ہو - بعض کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ - وماتراہ المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ حیض - اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی وزردی وکدر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہو - ف - اور اسی طرح سیاہ وسبز ومٹیلا بھی حیض ہو انہا ازانجملہ سیاہ وسرخ بالاجماع حیض مین یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول پر - رہا ہلکا زرد وکدر ومٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہین الصدر - اگرچہ یہ رنگ کرسف اُٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اُسی وقت ہو جب اُٹھایا اور وہ تازہ ہو - نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے المحیط - اور اگر خرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہو اور اگر تری مین سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہو نہ تغیر کی حالت کا التجنیس - اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح نے سیاہ کو ذکر نہین کیا جواب دیا گیا کہ اسمین کچھ اختلاف نہین اور حدیث نسائی وغیرہ مین مصرح ہو علاوہ ازین سرخ ہی بوجہ غلبہ سوداء کے سیاہی مائل ہو جاتا ہو ولیکن غلبہ صفراء سے زردی مائل ہو جاتا ہو مگر زرد مین بعضون نے کلام کیا تھا تو اسپر تنصیص کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض مین جو دیکھے حیض ہو - حتی تری البیاض خالصا یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے - ف - کہا گیا کہ وہ سپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہو - د - وقال ابو یوسف لاتکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم - اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض مین سے نہوگا مگر بعد خون کے - ف - اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہو ع - لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی - کیونکہ اگر کدر بھی رحم مین سے آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا - ف - حاصل آنکہ اول ایام مین نہین آتا - وعلی ہذا جب آخر ایام مین آیا تو حیض ہو - ولھما ان عائشۃ رضہ جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضا - اور طرفین رح کی دلیل یہ ہو کہ عائشہ رضہ نے سواے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا - ف - چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتین ایک ڈبیہ مین کرسف رکھکر حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کے پاس بھیجتین اور پوچھتین کہ نماز پڑھین تو اُنکو فرماتین کہ جلدی نہ کرو یہانتک کہ قصہ بیضاء دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک

رواہ عبد الرزاق سنداً والبخاری تعلیقا - اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اِسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کردے - وہذا لا یعرف الا سماعا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا - ف - پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتون کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کردیا جب تک بیاض نہ دیکھیں ع - واضح ہو کہ اصول الفقہ میں قرار پایا کہ صحابی رضہ نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متعین ہے کہ اسنے حضرتؐ سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور میں بمنزلہ مرفوع کے ہے - رہا یہان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحم میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا - جواب دیا بقولہ - وفم الرحم منکوس فیخرج الکدر اولا کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا - اور رحم کا منھ اوندھا ہے تو مکدر پہلے نکلیگا جیسے ٹھلیا میں جب اُسکی تہ میں سوراخ کردیا جاوے - ف - کیونکہ اُسوقت مکدر پہلے نکل جائیگا - عنایہ - واما الخضرۃ - رہا سبز رنگ - فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقراء یکون حیضا ویحمل علی فساد الغذاء - تو صحیح یہ ہے کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اُسکو حیض آتا ہو تو اُسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اُسکی غذا کے ہضم میں خرابی ہے - ف - جس سے اُسکو سبز رنگ کا خون آیا - وان کانت کبیرۃ لا تری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضا - اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سواے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ منبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا - ف - یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اِسکو بیان کردیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص دیکھے الفتح - اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان طہر متخلل جو ہو وہ طہر فاسد رہے گا نہو وہ بھی مفتی بہ قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو - یہ مسئلہ آگے آویگا - م - پھر امام مصنف رحمہ نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں آٹھ منجملہ تین میں تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں - آٹھوان مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہیں - نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہے اور روزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا - خانہ کعبہ کا طواف کرنا - قرآن پڑھنا مصحف بدون غلاف چھونا - اس عورت سے جماع کیا جانا - آٹھوان حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اُسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اِس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے - اِس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے - اِس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے - پھر اول کے سات احکام تو شیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اِسنے کرسف رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اُسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون اُترا مگر غروب کے بعد اِسنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سواے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور آٹھوان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بابتدا ہوگا اور باقی چار دن متعلق با نقضاے حیض ہیں عنایہ وغ - قال الامام المصنف - والحیض یسقط عن الحائض الصلوۃ - اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو - ف - اگرچہ سجدہ شکر ہو - د - یعنی نماز ادا کرنا اُسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے - ویحرم علیہا الصوم - اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا - ف - یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اِس حالت میں اِسکو رکھنا حرام ہے - وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات - اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کریگی نمازون کو - ف - یعنی فرائض و واجبات کو - م - اگر آخر وقت نماز شروع کی و حائضہ ہوئی تو اسپر اِس نماز کی قضا نہیں ہے بخلاف نفل کے الخلاصہ نفل کی قضا واجب ہے البحر - اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے - مجتبیٰ میں ہے کہ قضاے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اِسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہوگی - مع - عورت خون

[illegible] سے [illegible] نے [illegible] ہیں ۲۶ بخاری میں صحیح ہے [illegible] مستحاضہ میں ایک نوجوان لڑکی نے عرض کیا
[illegible] سے یہ بھی روایت ہے کہ [illegible] تین دن [illegible] ہو - مع لفظ [illegible]
قالت [illegible] علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طہرت من حیضہا تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات - سبیل
کہا ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضا کرتی اور نمازیں نہیں قضا کرتی تھی - ف
یہ حدیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم و باقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے - یہ تو نص اتباعی ہے اور یہاں دلیل قیاس بھی موجود ہے - ولان
فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفہا ولا حرج فی قضاء الصوم - اسواسطے کہ نمازوں کی قضا میں حرج ہے کیونکہ وے دوچند
ہو جائینگی اور قضاے صوم میں حرج نہیں ہے - ف - حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روزے
رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضا کرلے - برخلاف نماز کے کہ ہر روزہ پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز
میں پچاس وقت کی قضا ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہوکر ہر روزہ پانچ وقت خود اور دس روزہ قضا میں سے ہر روز پانچ وقت
قضا کی پس دونی ہو گئیں اور ١٠ روز میں قضا پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی
پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر سے حرج
معاف کیا ہے قولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاے نماز واجب ہو تو حرج ہے
لیکن حرج معاف کیا گیا ہے تو قضاے نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی
العلم کو حاصل ہوتا ہے لیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے - م - حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ
وقت پر وضو کرکے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح و تہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے - السراجیہ والفتح - ولا تدخل المسجد - اور حائضہ
مسجد میں داخل نہو - ف - مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے - الجوہرہ - مصلاے جنازہ و عیدگاہ - اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے - البحر - پھر یہی
زچہ کا حکم ہے نفسا وکذا الجنب - اور یہی حکم جنب کا بھی ہے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو - پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں - اور میں کہتا
ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مہلت نہ پاوے
حتی کہ مسجد اس سے متضرر ہو جاوے تو انکا حکم بھی آویگا - م - لقولہ علیہ السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - بدلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے - ف - یہ حدیث ابو داؤد
نے ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ وجہوا ہذہ البیوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - فرمایا کہ ان
گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا - اسکو بخاری نے تاریخ
کبیر میں روایت کیا - عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث
اعلی صحت پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے - خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کر دیا کہ وہ افلت بن
خلیفہ اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے روایت کی - ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ
افلت میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے - م - اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ
وہ صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے - الفتح - اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و حائض کے - ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی کسی کو حلال نہیں کہ پھرے وغیرہ سواے اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے - قال حدیث
حسن غریب - [illegible] کہتا ہوں کہ [illegible] سب دروازے مسجد کی طرف تھے کہ سب دروازے بند کرا دیئے جیسا کہ حدیث

ابو داؤد مذکور الصدر مین صحیح ہے ولیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث مین ہے کہ سدوا عنی ہذہ الابواب الا باب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کرو سوائے باب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح در صحاح مین مروی ہے اور دوسری حدیث مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی موکھلا کھلے رہنے کا حکم دیا تھا بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جاکر عذر کیا کہ میرا دوسرا راستہ نہین نکلتا ہے چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہے فاحفظہ۔م۔ **وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی اباحۃ الدخول علی وجہ العبور والمرور**۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے جو انھون نے مباح کیا جنب وحائض کا مسجد مین اسطرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مین ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا۔ اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت مین مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہانتک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی۔ لا تقربوا الصلوۃ الخ مین سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جائے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہین بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافرین اور یہ معروف ہے کما فی قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا مین ایسے رہ گویا تو پردیسی ہے یا راہ چلتا مسافر ہے۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی و ابن عباس سے مروی ہے تو معنی یہ کہ تم نماز سے قریب نہو جنابت مین اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھینگے اور زجاج رح نے کہا یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافرون کے واسطے خاص ہے۔ زمخشری نے کہا کہ لا تقربوا الصلوۃ مین ضرور نماز کے معنی یعنے پڑھینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون۔ تو پھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا ایک ہی لفظ کے استعمال مین لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہان شرح الوجیز مین مذکور ہے کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے و راہ سے گذر جانے مین دو صورتین ہین اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد مین عبور روا نہین ہے اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہے اسکا بھی حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے اور یہی اصح ہے۔مع۔ مترجم کہتا ہے کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث مین ہے کہ ام المومنین عائشہ رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ مین حائض ہون تو آپ نے فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ مین نہین ہے۔ پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال و جواب دونون مین حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے ہاتھ بڑھا کر اٹھالاوے۔م۔ مبسوط مین ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہے اور پانی کہین نہین صرف ایک مسجد مین چشمہ ہے تو وہ مسجد مین جانیکے واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو تیمم مین جانے سے مانع ہے خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری مین ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو یاد کیا کہ جنب ہین پس ہم لوگون سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہوکر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگون نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث برخلاف قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے مین وارد ہے نہ داخل ہونے مین۔ اور شاید آپ تیمم کرکے باہر آئے ہون۔مع۔ مین کہتا ہون کہ اول مین حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضہ کے واسطے استثنار فرمایا ہے پس کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا۔م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رضہ روایت کیے کہ وے مسجد مین بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ نے انکو اجازت دی۔ مین کہتا ہون کہ اولی جواب یہ کہ آثار مین یہ مذکور نہین کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثرون کے لیے ابتداء مین پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم محمل مین کچھ حجت نہین ہے۔م۔ جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد مین سنجاوے اور جیح نکالنے کو باہر نکلجاوے یہی اصح ہے اور احتلام مسجد مین ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو تو وہین ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہے سط۔ حکم سوم۔ ولا تطوف بالبیت۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے
خارج طواف ہو کفایہ۔ اور اگرچہ حیض داخل ہوتے وقت نہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کرلیا تو عاصیہ ہوگی اسپر جرم ہے ولیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر بدنہ ہے جیسے طواف جنب الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد الحرام مین واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یون بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف مین طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہان مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ ولا یاتیہا زوجہا
اور نہ آوے اُسکے پاس اُسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اُسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن۔ بدلیل قولہ
اور مت قربت کرو حیض والیون کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہو جاوین۔ ف۔ اور اگر حلال کرکے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور اسی پر اعتماد ہے۔ ست۔ الفتح وع۔ اور اسی قول پر بہتون نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو مقعد مین وطی کو حلال کرلے۔ المجتبی۔ اور
کہا گیا کہ دونون مسئلون مین اکفار نہین ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہے۔ ف۔ یعنی اسی توبہ واستغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین ومالک وجدید قول شافعی وایک
روایت مین احمد کا ہے۔ اور خطابی رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
یہ محیط سرخسی مین مذکور ہے اور مصرف اسکا مانند زکوۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض مین وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض مین ہو۔ ت۔ چنانچہ ابن عباس رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے ایسی
حالت مین کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایتہ عبد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت مین جب سرخ ہو ابتداء ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار ہے بیہقی
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والنسائی
وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار و نصف دینار مین اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل وکثیر مین اختیار نہین
ہوتا۔ مع۔ اسمین تردد ہے کہ شاید ایک دینار بوقت قدرت ہو اور عدم قدرت مین نصف دینار ہو م۔ ولیکن روایت ہے کہ حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ مین فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ مع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہین
تو ظاہر یہ کہ نہین کما فی الضیاء۔ د۔ یہ تو استحلال عمد ہے۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہین
ہے۔ مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مین حائضہ ہون اور شوہر نے اُسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمدا ہے کیونکہ اسکا جھوٹا
کرنا کچھ کار آمد نہین بلکہ اُس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط ف۔ اب رہا سوائے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ ومساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ وابو یوسف وشافعی ومالک یہ ہے کہ ناف و گھٹنے کے درمیان مرد پر حرام ہے
اور حدیث مین جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے یہی مراد ہے۔ عد۔ پس یہ ممنوع ہے اگرچہ بلا شہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن واحمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہین ہے بدلیل اسکے جو سوائے
امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہود جب انمین سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اُسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
مین اُسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسئلونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتین کرو سوائے نکاح کے اور دوسری روایت مین ہے سوائے
جماع کے۔ رواہ الجماعۃ اور معنی نکاح کے لغت مین جماع ہین۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہے جو عبد اللہ بن سعد سے روایت ہے کہ مین نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الازار ہے یعنی
جو ازار سے اوپر ہو۔ اسکو ابوداؤد نے روایت کرکے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابوزرعہ
عراقی نے شرح سنن ابوداؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی بمطابق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت
میں یہ حدیث معارض ہوگی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور شیخین کی دلیل
حدیث عائشہ رضہ ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو
حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضہ
ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے امور ہیں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے
تو بھی ترجیح حدیث ابوداؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر مانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی
نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے جس میں مراد ہوتی ہے
مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مف۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا
اور مافوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں
اور حق واللہ تعالی اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے
یہاں ترجیح کامل ہوگی یا نہیں اور اسمیں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔
مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹادے اور سوائے ناف و گھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اٹھاوے السراج
ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن۔ اور نہیں روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا
ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اسوقت
کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں اور یہی
یہی اصح ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ حائض و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن
امام مصنف رح نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے ت۔ اور ظاہر الروایۃ میں قرأت قنوت مکروہ
نہیں ہے التبیین۔ اسی پر فتوی ہے۔ التجنیس والظہیریہ و ف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قرأت
حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ **لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شیئا من القرآن**
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے
روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرأت قرآن
سے مانع نہ ہوتی سوائے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار
عبداللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں انکی عقل متغیر ہوگئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں
تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح
حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ انہوں نے جنب کے واسطے قرأت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رضہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے
وضو کرکے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب نہ ہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ
ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضہ پر موقوف بھی مروی ہے جیسا کہ امام احمد
و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت
پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں۔ تیسیر الوصول و عینی و فتح الباری وغیرہ میں

مذکور میں اور اسیقدر کفایت ہی۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہی کہ انھوں نے جنب وحائض مین فرق کیا اسطرح کہ جنب کو طہارت
حاصل کرنیکی قدرت ہی تو قبل طہارت اسکو ممنوع ہی اور حائض معذور ہی تو اسکو اختیار ہی اور اسی کے مانند سعید بن المسیب وحماد
بن ابی سلیمان سے مروی ہی اور یہ فرق خلاف نص ہی لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وہو حجۃ علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث
حجت ہی امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ف۔ جسکو معذور سمجھکر اسکی قراءت جائز جانتے ہین حالانکہ صریح نص سے خلاف ہی مگر یہی کہا [illegible]
ہی کہ نص انکو ایسی اسناد سے نہ پہونچی کہ ثبوت ہو واللہ اعلم۔ وہو باطلاقہ یتناول مادون الآیۃ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق
کے شامل ہی آیت سے کم کو۔ف۔ یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکون حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت
ہوئی طحاوی رح پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہین۔ف۔ بلکہ بعض روایات نص مذکور مین حرف واحد تک منصوص ہی پس
نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہی اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہی کہ ایک حرف نہ پڑھے لہذا
جوہرہ نیرہ وغیرہ مین لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونون ممانعت مین برابر ہین کہ حائض وجنب ونفساء کو اسکا پڑھنا حرام
ہی ولیکن خلاصہ مین مذکور ہی کہ حرام نہین پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال مین زبان پر جاری ہو جاتی ہی جیسے قولہ تعالی ثم نظر
اور جیسے قولہ ولم یولد اور روا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہی اور اگر قصد
شکر نعمت وثناء باری تعالی ہو تو مکروہ نہین ہی اور ہجے کرنا وقنوت پڑھنا مکروہ نہین ہی تمام ہوا قول خلاصہ۔ اور قنوت مین یہی ظاہر المذہب
واسی پر فتوی ہی الفتح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہین بلکہ مختار ہی چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ
نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہی اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہین الفتح۔ اور فقیہ ابو اللیث نے عیون مین
کہا کہ آیت سے کم جائز ہی اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہی ع۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ آیت سے کم پڑھنے مین وہ قاری نہین شمار
ہوتا حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے مین اس حکم کی تعمیل نہین ٹھہری حتی کہ نماز
اسقدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہو پس جنب وحائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہی حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے
کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوتی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھاوے اسطرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو
قرآن کے ہجے کرنا مکروہ نہین ہین المحیط۔ اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھاوے الفتح۔ حائض وجنب کو توریت
وانجیل وزبور کی قراءت بھی مکروہ ہی التبیین۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابین ایسی ہون کہ انمین تحریف نہین ہوئی ہی اور یہ غلط ہی بلکہ
صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قراءت جنب وحائض کو ممنوع ہی بوجہ اسکے کہ تحریف کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قراءت ہونگے اور یہ جائز نہین ہی
اور یہی حال انکے چھونے کے مسئلہ مین ہی۔ ہان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ مین توریت وزبور وانجیل سب مفقود ہین اور انکے
ترجمہ السنہ مختلفہ زبانون مین تحریف کے ساتھ ہین جنکے چند نسخون کے مقابلہ مین کئی لاکھ غلطیان برآمد ہوئین۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے
واسطے یہ حکم نہین ہی یہ صرف قرآن مجید واسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہی۔ بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے حفظ وغیرہ
سے جائز ہی اور حائض وجنب ونفساء کو نہین جائز ہی اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ ولیس لہم۔ اور نہین روا ہی حائض وجنب
ونفساء کو۔ف۔ اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چھونا مصحف مجید کا۔ف۔ اور اگر فارسی مین مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک
مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہی الخلاصہ۔ الا بغلافہ۔ مگر اسکے غلاف کے ساتھ مکروہ نہین۔ف۔
لیکن غلاف وہ ہی جو علحدہ ہو جیسے جزدان نہ چولی۔ ولا اخذ درہم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہین روا ہی ان لوگون یعنی حائض
واسکے ساتھیون کو لینا ایسے درم کا جسمین قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ف۔ یعنی آیت ہو ع۔ اور یون ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا
والا دینا جسمین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہی ت د۔ ولیکن جوہرہ نیرہ مین قید لگائی کہ مکروہ جب ہی کہ آیت پوری ہو ح۔ الا بصرتہ
مگر ہمیانی درم کے ساتھ۔ف۔ یعنی ایسا درم اگر ہمیانی مین ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا لادنا مکروہ نہین ہی ولیکن ورق مکتوب

یا تختہ مین ضرور ہی کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اِس سے علٰحدہ ہی اُسکے ساتھ چسپان نہو۔ وکذا المحدث لایمس المصحف الا بغلافہ۔
اور یونہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن نہ چھووے مگر اُسکے غلاف کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام لایمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی ازانجملہ
نسائی نے سنن مین وابوداؤد نے مراسیل مین وابن حبان وحاکم نے وطبرانی ودارقطنی وبیہقی وامام احمد واسحٰق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہی۔ ازانجملہ طبرانی ودارقطنی وبیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
سے۔ ازانجملہ حاکم وطبرانی ودارقطنی وبیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھسے فرمایا کہ مت چھونا قرآن کو مگر اِس حالت مین
کہ تو پاک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہی۔ ازانجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا۔ انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسہ الا المطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے تو
اِس سے امام مصنف نے کیون استدلال نہ کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اِسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام بررہ ہین تو احتمال
سے استدلال نہ کیا۔ مین کہتا ہون کہ یہ احتمال ضعیف ہی کیونکہ ملائکہ سب مطہرون ہین پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہی مع۔ بلکہ مقصود یہ کہ
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہین ظاہر وباطن پاکیزہ ہین وہ شیاطین وغیرہ نہیں ہین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت ووحی برحق ہی
وعلی ہذا احتمال مین کچھ شک نہیں۔ ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہیں بلکہ عملی حرام ہی اور یہی صحیح ہی۔ م۔ ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونون نے ہاتھ مین
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم مین دونون برابر ہین۔ ف۔ ہر چند کہ حدث وجنابت مین کمی وبیشی ہی مگر ہاتھ کا دھونا دونون مین یکسان
واجب ہی۔ والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القراءۃ۔ اور فقط جنابت نے منہ مین بھی حلول کیا نہ حدث نے تو
قرآن پڑھنے کے حکم مین دونون مین فرق ہوگیا۔ ف۔ حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہی کیونکہ وضو مین منہ کے
اندر دھونا فرض نہیں ہی پس حدث نے وہان حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہی کیونکہ جنابت مین کلی کرنا مفروض ہی
تو جنابت نے منہ مین بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض ونفساء کا ہی۔ م۔ اصح یہ کہ چھونا مکروہ ہی ہ۔ ہان مصنف رح کے کلام سے افادہ ہوا
کہ جنب وحائض وغیرہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہی الجوہرہ۔ کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
اور فتح القدیر مین اُسکی تصریح کردی ہی۔ م۔ مصحف کے کنارے وحاشیہ اور درمیانی سپیدی جہان کتابت نہیں اُسکو چھونا صحیح قول
مین ممنوع ہی التبیین۔ وغلافہ مایکون متجافیا عنہ دون ماہو متصل بہ کالجلد المشرز۔ اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہی وہ جو ہو
جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اِسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ ف۔ یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اُسکے اجزاء
باہم مضموم اور کنارے ملے ہون اور اگر کنارہ نہ ملے ہون تو وہ مشرش بہ دو شین ہی مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہو بلکہ علٰحدہ ہو
سے غلاف ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہی۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہی الجوہرہ۔ ویکرہ مسہ بالکم۔ اور آستین سے مصحف کا چھونا مکروہ
ہی ف۔ یعنی کردہ تحریمی ہی لہذا فتاوی مین کہا کہ جائز نہیں ہی الفتح۔ ہو الصحیح لانہ تابع لہ۔ یہی صحیح ہی کیونکہ آستین اسکے تابع ہی
ف۔ یہی قول احوط ہی۔ د۔ اور جنب وحائض وغیرہ اور محدث کو روا نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھوئین جسکو وے پہنے ہین۔
التبیین۔ اور محیط مین ہی کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہی ع۔ اور تنویر مین اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی جو امام مصنف رح
نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق مین ہی۔ بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
شرعی کتابون کے جو اپنے لائق والون کے پاس ہین کہ ان لوگون کو آستین سے اُنکے چھونے کی اجازت ہی کیونکہ اسمین ضرورت ہی
ف۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہی اور ذخیرہ مین ہی کہ بلاخلاف جائز ہی اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ وتفسیر
وحدیث کا مکروہ ہی کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہین ع۔ یہ تعلیل تو مقتضی ہی کہ کتب صرف ونحو ومعانی وبیان کی شروح کا

چھونا بھی ممنوع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ تت۔ رومال گردن پر اوڑھے ہے اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن الہمام
نے کہا مجھسے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسنے کونا سے چھوا پس اگر یہ کونا اسکی حرکت
سے ہلتا ہو تو جائز نہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مف۔ کافر کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کرلے
ایضاح ع۔ جنب وحائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطور میں آیت قرآن ہو اگرچہ وے اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ۔ محدث کو
قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد وشعبی وابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کمافی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے اور ابو یوسف
سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
قیاس میں زیادہ موزون واقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا
ہاں اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمیں اللہ تعالی کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہے النہایہ ہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ نجانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ کہ بدون حائل کے نہ چھووے تبع۔
یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کمامر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے ناموں کا درم ودینار ومحراب ودیواروں و
بچھونوں واسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ بیخانہ وغسل خانہ وحمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں
کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہے تو فتوی آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی
بہ حمام میں قرأت مکروہ نہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ
ہے تو اسمیں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ
ہے تو اسکے ساتھ بیخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے ولیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ف۔ ولاباس بدفع المصحف الی الصبیان
اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہوں السراج۔ لان فی المنع تضییع حفظ القرآن
کیونکہ روکنے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرکے نہ دے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے
تا وقتیکہ طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا وحریر وسونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
بالتطہیر حرج بہم۔ اور اطفال کو ہروقت طہارت کا حکم دینے میں انکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے
کرم سے دور کردی ہے تو انپر طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے بخلاف
شراب وحریر وغیرہ کے کہ وہ بلاضرورت ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا انقطع
دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے یہانتک کہ وہ غسل کرلے۔ لان الدم یدر تارۃ۔ کیونکہ خون کبھی دورہ کرتا ہے۔ وینقطع
اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمیں نہیں ہے جیسے
یہ احتمال ہے کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔ تو غسل کرلینا ضرور ہوا تاکہ جانب انقطاع کو ترجیح
ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہے اور اسوقت وطی روا ہے اور اگر غسل نہو تو بمنزلہ غسل
کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت
نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔
بقدر اسکے کہ عورت اسمیں غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا پہننا ضرورت میں لینا بھی داخل ہے اور صرف نماز میں سے اسی قدر ضرور ہے کہ تحریمہ باندھ سکے [illegible]
نماز کا ادا کر سکے تو اس سے بھی وطی حلال ہو جائیگی کیونکہ غسل حکمی ہے - لان الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہا فطہرت حکما
کیونکہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی - ف - کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوتی ہے پس حکماً پاک
ہو گئی - وفی الدرایۃ کہ اگر وقت عید کے طاہرہ ہوئی تو اسپر وقت الظہر کا گذر جانا ضرور ہے کمافی السراج - اور روزہ کے واسطے قدر تحریمہ
شرط نہیں یہی اصح ہے - یعنی صرف نہانے وکپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت البتہ دس سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریمہ بہرحال
حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف
تحریمہ بھر کا وقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام بڑھ نہ جاویں - ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلث
لم یقربہا حتی تمضی عادتہا وان اغتسلت - اور اگر خون کا انقطاع ہوا اسکی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے زیادہ
میں تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہانتک کہ اسکی عادت گذر جاوے - ف - پھر اگر عادت گذر گئی وخون ٹھہرا تو
مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا - لان العود فی العادۃ غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب - کیونکہ عادت میں عود ہونا
اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ وطی سے اجتناب رکھے - ف - اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہان حرام میں پڑ جانے کا احتمال
ہو - وان انقطع الدم لعشرۃ ایام حل وطیہا قبل الغسل - اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ وطی کرنا اسکے
نہانے سے پہلے حلال ہے - لان الحیض لامزید لہ علی العشرۃ الا انہ لایستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراءۃ بالتشدید -
کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہیں
بوجہ اس ممانعت کے جو قراءۃ بالتشدید میں وارد ہے - ف - یعنی قولہ تعالیٰ فلا تقربوہن حتی یطّہّرن - تشدید طاو ہا کیونکہ اسمیں طہارت
پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور جواز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر ہے
کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قراتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے جواز
ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے - م - اگر نصرانیہ یا یہودیہ جورو ہے اور دس سے کم میں اسکا خون منقطع ہوا اور وقت اسقدر
کہ مرد غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اس سے وطی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہوتے ہی
رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہوتے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اسپر غسل کرنا ادا
نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جبتک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بمنزلہ جنب کے ہے یہ مسئلہ
دلالت کرتا ہے کہ کافرہ اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اسپر غسل کرنا لازم ہے - مع - ابن الہمام رح نے مسائل مذکورہ متن کی شرح میں لکھا کہ حاصل
مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر پھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر مگر تین روز سے
زائد میں پس اول صورت دس پر انقطاع سے بمجرد منقطع ہونے کے وطی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ
دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے وطی روا نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جبتک کہ اسکی عادت کے ایام نہ گذر جاویں اور دوسری
صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اسمین اگر غسل کرلے یا اسپر نماز کا وقت گذر جاوے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اسکے ذمہ
قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں - یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس سے
کم میں منقطع ہوا تو وطی نہیں جائز حتی کہ اسکی عادت بشرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے
جسمیں طاہرہ ہوئی اور اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے - اور واضح ہو کہ ادنی وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اس
جزو سے وقت نکل جانے تک اسقدر رہے کہ غسل کرکے تحریمہ کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت طاہر ہو تو اس سے اسقدر
گذر جاوے کہ اسمین غسل وتحریمہ ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ عرفاً پاک نہو گی بدلیل اسکے کہ فقہا نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز اسکے

تو وہ قرضہ ہوگئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یون کہا کہ یا نماز اُسکے ذمہ دین ہو جاوے باین طور کہ ادنی وقت نماز جو غسل
و تحریمہ کو کافی تھا گذر جاوے اِس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو۔ تجنیس مین ہی کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
اُسنے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اُس سے وطی جائز ہی لیکن وہ قرآن نہ پڑھے الفتح۔ خجندی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہی السراج
کیونکہ جب اُسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اُسنے پانی پایا تو اُسپر غسل واجب ہوا اور مانند جنب کے ہوگئی۔ یہ قرآن کے حق مین ہی۔ الفتح
اور زاہدی نے نماز کے حق مین لکھا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اُسی قدر کہ نماز وقت مکروہ مین نہو جاوے ۶۔ اور اگر تین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کر کے نماز پڑھے۔ العمدہ م۔ اور خلاصہ مین ہی کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہو اُسوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اُسکا شوہر اُسکے ساتھ قربت
سے اجتناب کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا تیسرا حیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع
ہوگئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہین کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہی
اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبراء مین ہی کہ جس نے استبراء
کرایا ہی وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اُسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہوگا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہی کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہی اور اگر دس سے
تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہی اُسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہی پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہوگا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اِس صورت مین بھی فاسد ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
انقضائے حیض واقع ہوا ہی پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہی کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہی۔ ت۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہین بلکہ دلیل طہور ہی حتی کہ اگر
دس سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہو تو دس پر انتہائے حیض قطعی ہی اسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہی لیکن پھر اگر دس کے
اندر عود کرے تو وہ حیض ہی جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہی اگر تجاوز کرے ولیکن قبل عادت کے یا عادت تک
اگر قصہ بیضا یعنی سپیدی خالص نہو تو منقطع نہین ہوا یہانتک کہ دس گذر جاوین سم۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت
تاخیر کرنا واجب ہی اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہی اور شوہر اس سے جماع کرے اور
دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
ہونے پر تنصیص کی ہی ع۔ اور خلاصہ مین ہی کہ اسی طرح اگر ابتدا مین ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض آسکا مثلاً پانچ روز ہوا اور نفاس
بیس روز پر منقطع ہوا اور اُسنے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اِسکی اول مرتبہ سے ثابت نہوگی جبتک
کہ دو مرتبہ یکسان نہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہی کہ اُسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا سم پھر واضح
ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
مین شمار ہی الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اِس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف
اِسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہین الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے سم۔ پس اگر اول
صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف اِسقدر وقت ہی کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو اُسپر اِس
نماز کی قضاء واجب ہوگی۔ الفتح اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا ولیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی حتی کہ اِسمین
رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہی حتی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہین ہو سکتی ہی رہا نماز

کے لیے در مختار مین مذکور ہی اور اون معروف کتابون مین نہین ہی اور تحریمہ کو عینی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صرف اسقدر کہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا اللہ اکبر ہی م۔ اور نوادر مین لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہین صرف اسقدر
وقت ہو کہ تحریمہ باندہ سکے تو اُسپر اُسوقت کی نماز فرض قضا کرنا واجب ہوگی حتی کہ اُسکو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہین ہی بلکہ اُسوقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہی م۔ اور اجماع ہی کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہین باندہ سکتی تو اُسپر اُس نماز کی قضا نہین ہی الفتح۔ اور جب تحریمہ کی گنجایش ہی تو بنا بر ذکر در مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہین ہی ورنہ ایام دس سے بڑہ جاوینگے۔ م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اُسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اُسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہی تب حیض طاری ہوا ہو بر خلاف اسکے اگر
اُسنے نفل شروع کی اور اسمین تحریمہ صحیح ہوجانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلثہ کے مذہب مین اسپر اس نفل کی قضاء واجب
ہوگی۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضاء واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق مین
گذر چکا ہی م۔ اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہی کہ اسپر عشاء کی قضاء واجب ہوگی اگرچہ اُسنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہین۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہین کہ اُسپر عشاء لازم
ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہی کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہی۔ فافہم۔ المسئلہ۔ والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدۃ الحیض فہو کالدم المتوالی۔ اور طہر جو درمیان میں
دو خونون کے فصل انداز ہوجاوے مدت حیض کے اندر تو وہ پے در پے خون کے مانند ہی۔ ف۔ یہ درحقیقت طہر شرعی نہین جو کمتر پندرہ روز
کا ہوتا ہی بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا لیا گیا ہی تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول وآخر خون ہوا اور درمیان مین کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہین بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض مین یہ شرط نہین ہی کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول وآخر خون
ہونا کفایت کرتا ہی اور واضح رہے کہ متون مین مسئلہ یون ہی مذکور ہی تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہی اسی واسطے در مختار
مین کہا کہ اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفۃ رح۔ امام ابو حنیفہ رح سے
جو روایات اس مسئلہ مین ہین اُنمین سے یہ ایک روایت ہی۔ ف۔ اور اسکے سواے چار روایتین دیگر ہین ع۔ ووجہہ ان استیعاب
الدم مدۃ الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہی کہ خون کا تمام مدت الحیض مین بھر پور
ہونا بالاجماع شرط نہین ہی تو اول حیض وآخر حیض مین خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہی اور
مقتضاے روایت یہ ہی کہ حیض کی ابتدا یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اُسوقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اس
روایت پر اگر ابتدا مین ایک عورت کو حیض آیا پس اُسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہین کما فی المبسوط۔ اور اس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اُسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انمین سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوط۔ کیونکہ دس روز
ایام حیض کے اندر دونون طرف خون نہین ہی۔ ابن المبارک رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہی کہ خون دس دن مین تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہی۔ ف۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام مین متوالی خون آنا تو شرط نہین ہی بلکہ
اول وآخر کافی ہی۔ کالنصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ مین نصاب کا حکم ہی۔ ف۔ حتی کہ مثلاً دو سو درم پر زکوۃ ہی
تو تمام سال بھر برابر دو سو درم رہنا ضرور نہین بلکہ ابتدا مین وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دو سو ہون حتی کہ شروع ہوجاوے
پھر چاہے درمیان مین کم ہوجاوین پھر آخر سال پر دو سو ہون تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض مین کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر [illegible] خون پایا گیا تو سب حیض ہی۔ وعن ابی یوسف وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وقیل ہو آخر اقوالہ ان الطہر

اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوما لا یفصل وھو کلہ کالدم المتوالی لانہ طہر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم - اور روایت ہے ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رح سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رح کا آخری قول ہے کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو فاصل نہیں ٹھہرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کامل نہیں ہے تو بمنزلۂ خون کے ہوا - ف - اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر روا ہے ولیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتدأۃ - یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملاکر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا - اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہو پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے جاوین اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جسمین بالکل خون نہین دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے - **والاخذ بھذا القول الیسر** - اور لینا اس قول کو بہت آسانی ہے - ف - عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے تبلا دیگا - **وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض** - اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہے - ف - اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا - الصدر و التبیین - اور اسی پر فتوی ہے الفتح - اور اسی پر راے صدر شہید حسام الدین ہے - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - المحیط - اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہے وہ تو پورے پندرہ دن کم سے کم ہین پھر اگر پندرہ سے کم ہو تو وہ طہر ناقص ہے درحقیقت طہر نہین ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہین بلکہ مانند خون متوالی کے ہے اور اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہے اور مضائقہ نہین کہ مین اس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا - واضح ہو کہ یہان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونون طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر رہو یا متجاوز ہو پس اگر مبتدأہ ہے تو دس پورے حیض ہین - مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتدأہ ہے تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوائے کچھ نہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر پر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہے تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین تک نہین ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ ہین اگر ان ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کرکے پڑھی ہین تو ہو گئین اور اگر اصلح نہین پڑھین تو قضاء کرے - یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہے فلیفہم - اور اگر عورت کی عادت اس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا - یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رح سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے - بالجملہ اسی قول پر سولہ روز مین اول و آخر ایک ایک روز خون ہے اور چودہ درمیان طہر ناقص ہے تو انمین سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو - قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم میں یہ صورت ہو کہ خون دونوں طرف محیط ہو حتی کہ یکم تاریخ خون پھر نویں تک طہر پھر دسویں کو
خون دیکھا تو چاہے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسوں حیض ہیں اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں کو خون دیکھا تو آٹھوں حیض
ہیں لیکن یہ اسوقت کہ نویں کو قصہ بیضاء یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہیں خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھویں کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ میں دسوں حیض گیارھویں سے استحاضہ ہے اور معتادہ میں اسکے ایام عادت پھر حیض
رہجاوینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا - اور اگر دسویں تک طہر و گیارھویں کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہیں ہے - یہی روایت
متن ہدایہ میں و دیگر متون میں مذکور ہے بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز میں خون دونوں طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو - قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابوحنیفہ رح کہ دس میں یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے
کہ دونوں خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاویں حتی کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان میں طہر ہوں تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ یکم و دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونوں خون ملکر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے - قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس مثال قول سوم
انکے نزدیک حیض نہیں کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہے ہاں اگر درمیان میں پانچ روز طہر ہو اور دونوں طرف کا خون ملکر پانچ
ہو جاوے تو دسوں حیض ہیں ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کامل کے ہو - اور اگر دس روز میں دو
طہر اسطرح جمع ہوں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اسکے مساوی ہے اور دوسرے کا نہیں ہے مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری چوتھی
پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نویں تک طہر رہا پھر دسویں کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ - تین روز
خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۷ و ۸ و ۹ - تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہے تو ابو زید نے کہا کہ قرار دیکر سب دس حیض ہیں اور ابو سہیل رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
صرف اول کے چھ روز حیض ہیں محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے کما فی الفتح والعینی - اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴ کو طہر پھر ۵ - کو خون پھر
۶ و ۷ و ۸ - کو طہر دیکھا پھر اسکے بعد اسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ خ...
استمرار ہو گیا - تو ابو سہیل کے استخراج پر پانچویں کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار میں سے چھ روز حیض میں آسکے تو پانچویں
تاریخ سے چودھویں تک حیض ہے - قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا - اور اسکو ابوحنیفہ رح
سے بھی روایت کیا - عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ میں کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہے جو ان اقوال کی جامع ہے وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتداء میں اسطرح پیش آیا کہ اسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴ - روز طہر پھر ایک روز خون اور ۸ - روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۷ - روز طہر پھر دو دن خون و تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
(عشرہ اول حیض عند ابی یوسف) (یہ روایت امام محمد حیض ہے)
خون دیکھا یہ جملہ چھتالیس روز ہوئے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہیں خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط
(عشرہ چہارم)
خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ ط ط خ - تو امام ابو یوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہیں اور پھر جاکر چوتھا عشرہ حیض
(بروایت ابن المبارک) (مذہب امام محمد)
ہے یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر پہ ہے اور امام محمد رح
کی روایت مذکورہ متن پر ۱۴ - روز طہر کے بعد جو عشرہ ہے دونوں طرف خون یہ حیض ہے اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہے اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہیں و بنا بر قول ابو زید کے دسویں خون تک ہیں اور حسن بن زیاد کی روایت پر اخیر کے چار روز فقط ہیں اور
باقی سب استحاضہ ہیں مگر اسکہ کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو - یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہے فاحفظہ - یہ بیان تو طہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے - قال - واقل الطہر خمسة عشر یوما - اور کمتر طہر صحیح

پندرہ روز ہی۔ ہکذا نقل عن ابراہیم النخعی۔ یہ بات حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہی۔ وانہ لا یعرف الا توقیفا۔ اور یہ بات نہین معلوم ہو سکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی اسمین قیاس ورائے کو دخل نہین ہی بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام اسپر واقف فرما دین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اِسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہی۔ اسپر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث وآثار مین ابراہیم نخعی کا یہ قول نہین ملتا ہی لہذا عینی وابن الہمام رح نے اُسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر اثبات کیا۔ عینی رح نے لکھا کہ کمتر طہر پندرہ روز کا ہی یہی قول ثوری وشافعی رح وغیرہ کا ہی اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے کہا کہ میری دانست مین اس بارہ مین آنکے درمیان اختلاف نہین ہی۔ مہذب مین لکھا کہ مجھے اسمین کچھ اختلاف نہین معلوم ہی کامل مین کہا کہ بالاجماع کمتر طہر پندرہ روز کا ہی اور اسی کے مانند تہذیب مین ہی۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہین کیونکہ اسمین احمد واسحق ومالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر ان لوگون کی مراد یہ کہ صحابہ وتابعین مین اس بارہ مین اختلاف نہین معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اُسکے منافی نہین ہی۔ م۔ اور ابن الہمام نے لکھا کہ حدیث ہی کہ کمتر حیض تین دن واکثر دس روز ہی اور دو حیض کے بیچ مین کمتر پندرہ روز ہین اِسکو غایۃ البیان مین ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب کیا اور سابق مین علل متناہیہ سے حدیث ابو سعید خدری رض مین یہ گذر چکا ہی اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہی اور یہ بھی دلیل ہی کہ مدت لزوم کی پندرہ روز ہی تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی الفتح۔ اِس قیاسی دلیل مین نظر ہی ملخ۔ بالجملہ قرار پایا کہ کمتر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہی۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہین ہی۔ ف۔ برخلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی سنۃ وسنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھینچ جاتا ہی سال دو سال تک۔ ف بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہین ہو سکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثنار کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم یعرف ذلک فی کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہی۔ ف۔ کیونکہ جبکہ خون مثلاً ابتداء سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی عدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہی بالجملہ جن صورتون مین اُسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہی کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکھا ہوا ہی تو اجتہاد سے مقرر کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتین لکھین اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداءً شروع ہوا اور وہ نہوا تو وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر اُسنے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اُسکو برابر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پا دیگی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ مدتون سے اُسکی عادت معلوم تھی پھر اُسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول وآخر دا اِسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء استحاضہ بالغ ہوئی تو اُسکے واسطے ہر مہینہ مین سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر ہین جب مہینہ پورا ہو تو بیس طہر کے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹۔ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار رہا تو قاضی ابو حازم رح کے نزدیک جسقدر سا ایام حیض وطہر دیکھے یہی رہین۔ رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول وآخر ودور بھول گئی ہی پس اگر ان تینون باتون مین سے بعض بھولی وبعض نہین بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اِسکو تردد ہو کہ طہر ہی یا حیض کے ایام ہین تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرکے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہی یا حیض سے اب نکلی ہی تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح نے کہا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہی مبسوط السرخسی یہی صحیح ہی البحر الرائق اور رمضان مین کسی روز ترک نہ کرے اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضاء کرے پس اگر وہ جانے کہ اِسکا حیض رات سے شروع ہوتا تھا تو بیس (۲۰) روز کی قضاء ہی اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۲۔ دن کی قضاء ہی۔ اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہو تو ہمارے اکثر مشائخ کہتے ہین کہ بیس (۲۰) کی قضاء ہی اور فقیہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر چاہیے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضاء کرے یا

متفرق آسکے بعد قضا کرے کذا فی مبسوط الامام السرخسی - اور اگر تعداد ایام ومکان دودر سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہے کہ تحری کرے یعنی اپنے دل مین کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے غالب بھی قائم نہو تو اسی کو متحیرہ کہتے ہین تو اسکے واسطے تعیین کرکے حیض یا طہر کا حکم نہین ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ مین احوط کو اختیار کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھونے و مسجد مین جانے و شوہر سے وطی کرنے مین احتیاطاً حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزین روا نہین ہین اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دع - یہی اصح ہے نہ وقت نماز کما من مبسوط السرخسی - بم - پس اس غسل سے فرض و وتر پڑھے الفتح - اور سنن موکدہ پڑھے البحر - اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہین الفتح دع - اور یہی صحیح - اور ان دونون کو اخیر کی رکعتون مین پڑھے بقول صحیح البحر - اور رمضان کے روزے رکھے پھر پچیس روز قضا کرے - اور عدت مین اصح یہ کہ ایکساعت کم چھ ماہ ہے ص - اور اسی قول پر اکثر مشائخ ہین - اور حاکم شہید رح نے منتقی مین کہا کہ اسکا طہر دو ماہ کا ہے - اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہے - فع - پھر سوائے عدت کے دیگر احکام کے بارہ مین تو بالاتفاق اسکا طہر کچھ مقدر نہین ہے بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہے اُس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے - مع - پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کردی اور فرمایا ودم الاستحاضۃ کالرعاف لایمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی - اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہین روکتا روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو - ف - یعنی خون حیض تو ان چیزون سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہین جو حیض کا ہے بلکہ رگ سے آتا ہے وہ نکسیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اُس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے اسکے واسطے مانند بیمارون و عارضہ والون کے احکام خاص ہین اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کردی کہ برخلاف حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہین ہے م - اور یہی اکثر علماء کا قول ہے ع - لقولہ علیہ السلام توضأی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ف - ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون تو پاک نہین ہوتی سو کیا مین نماز چھوڑ دون تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے ایام مین نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ورواہ ابو داؤد ایضاً اور دونون کی اسناد مین حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضہ ہے اور ابن ماجہ نے تفسیر کردی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ یحیی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہین دیکھا اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ مین نہین بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ مین ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کرنا ذکر کیا ہے اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح مین ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اسمین یہ زیادت مذکور نہین ہے " اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے " الفتح - امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ولیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہین کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان مین اس حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوگئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن مین روایت کیا - ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا - بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اسمین یہ نہین " اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے " جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ خود ثابت ہے - دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہین کیا

جواب یہ کہ ایک روایت مین دار قطنی نے اور ایک روایت مین بزار نے منسوب کیا - سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہین سُنا - جواب یہ کہ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن مین حمزہ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سُنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث مین مثبت کو نفی پر مقدم کرتے ہین - چہارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے - جواب یہ کہ اگر بعضے ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو انکے مثل دوسرے ثقات مانند جریری و سعید بن محمد الوراق وعبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہین کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اسمین کچھ منافات نہین ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے - مع - جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ مین صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مصنف نے فرمایا - ولما عرف حکم الصلوٰۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع - اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم بنتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا - ف - معنی یہ ہین کہ ہمارا تمھارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی مین مفارقت نہین تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہین کیونکہ فارق نہین ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون کمتر عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہین روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض مین ہے اور یہان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہین وہ کسی کا مانع نہین ہے علاوہ ازین وطی مین دوسری نص بھی موجود ہے - م - ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا - یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت مین ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھی و اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحہ بن عبید اللہ رضہ ہین - ع - المسئلۃ - ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون ایام حیض مین دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر - ف - یعنی عورت تین حال سے خالی نہین یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اُسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہین پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو تو جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہین کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے مین وہ پانچ روز حیض مین شمار کرے - والذی زاد استحاضۃ - اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ دس کے اندر ہون پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازین قضا کرے اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسون حیض ہین خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو - خواہ مبتدیہ ہو یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اُس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے - اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا - اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا - یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا - یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا - بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ دے نماز کو اپنے ایام حیض مین - ف - تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن - اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اُسکے ایام عادت کے معروف ہین پس انھین ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا - لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض مین یہ کیفیت ہوئی یا کہ اُسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اُسکے حق مین اُسکے ایام پورے دس ہین - رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

اپنی صحیح میں ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو حکم دیا کہ [illegible]
میں چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے سوا دارقطنی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ رض سے
فاطمہ بنت ابی حبیش کے واسطے جو مستحاضہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض میں چھوڑ دے پھر غسل
کرے اور کپڑے سے استثفار کرے اور نماز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور اسکو ابن ابی شیبہ نے
بھی مانند اسکے روایت کیا اور عمدہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ اخبرنا عبد اللہ بن مسلمہ عن مالک عن نافع عن سلیمان
بن یسار عن ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تہراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ
کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رض نے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مہینہ میں سے ان
راتوں و دنوں کا شمار دیکھے جسمیں اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہے پس مہینہ میں سے اسی قدر نماز میں
چھوڑ دے پھر جب یہ دن گذر جاویں تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استثفار کرے پھر نماز پڑھے۔ ورواہ مالک واحمد والنسائی
اور اسناد بشرط بخاری ومسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار
کرے وباقی استحاضہ ہے۔ **ولان الزائد علی العادۃ یجانس ما زاد علی العشرۃ فیلحق بہ**۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
پر زائد ہے وہ ہمجنس اسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ف۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم ہو
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے ممانعت نہیں ہے
کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علماے محققین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ رسوخ علم ہے۔ **وان ابتدأت مع البلوغ
مستحاضۃ فحیضہا عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ**۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے
بالغہ ہوئی مگر بالغہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور مستمر ہو گیا تو اسکا حیض ہر مہینہ سے
دس روز ہیں اور باقی استحاضہ ہے۔ **لانا عرفناہ حیضا**۔ کیونکہ ہمنے اسکو حیض پہچانا۔ ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک بہا ہر خون آیا
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر یہ احتمال رہا کہ شاید اگر مستحاضہ نہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ **فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم**۔ پس دس
میں سے شک کے ساتھ نکالا نہ جائیگا واللہ تعالی اعلم۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اسنے عادت سے
زائد خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بالفعل چھوڑ رہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہاں چھوڑ رہے کیونکہ اصل تو یہی کہ
خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور مجتبی میں ہے کہ یہی صحیح ہے ع۔ اور اگر
دس سے خون متجاوز ہوا تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
کے نہوگی اور یہ مبنی اسپر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طرفین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہاں [illegible]
اور یہی شافعی رح کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے ع۔ اور خلاصہ وکافی میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر [illegible]
اصلی عادت میں ہے نہ جبلی میں الفتح۔ اصلی عادت بھی دو قسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پے در پے دیکھے ع۔ اور مؤلف درمختار
نے وہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت منتقل ہونے میں ہے پس جب دو بار
متفق حیض و طہر ہو تو اصلی عادت ہے مثلا تین دن حیض و پندرہ دن طہر دو وقت معلوم میں متفق پائے اور دوم قسم یہ کہ دو خون و دو طہر
مختلف دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر و حیض وہ ہیں جو آخر دیکھے ہیں اور طرفین کے قول پر
اختلاف ہے بدین وجہ کہ جسمیں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جبلی یہ کہ تین خون و اطہار مختلف دیکھے پھر خون مستمر
ہو جاوے ع۔ اور عادت جبلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیجاوے مثلا جسنے ابتدا میں پانچ دن خون اور
چودہ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین دن خون و پندرہ طہر دیکھے پھر اسکو خون مستمر ہو گیا تو [illegible]

میدانی کی اوسط اعداد پر مدار ہوگا اور بقول ابوعثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دوم تیسرے میں سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکورہ میں
اول استمرار سے چار چھوڑے دس نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے
یہ تو جعلی عادت ہے کہ بضرورت بنادی گئی ہے یوں ہی مصفی میں مذکور ہے - الفتح - اور فتوی اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتوں پر آسان ہے ع
پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ خون و ۱۶ طہر پھر ۵ خون اور ۱۷ طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ خون و ۱۶
طہر ہوگا اور اگر ع ۔ ۵ و ۱۰ ط اور ۴ خ و ۱۶ ط اور ۳ خ ۔ ۱۵ ط دیکھے تو ۳ خون و ۱۵ طہر ہونگے بقول فتوی مع - پھر فقہاء نے اختلاف
کیا کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی - ائمہ بلخ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہے اور ائمہ بخارا نے کہا
کہ ہاں کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی میں مکرر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلا دیا گیا - الفتح - مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی
عادت ۵ یوم حیض ہو تو جعلی ثابت نہو گی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمیں مکرر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار
ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار چھ میں اور عادت اصلیہ تبکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جعلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے مع - پھر
جعلی عادت میں اگر ایکبار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے - الفتح - بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جعلی - پھر اصلی
دو قسم ایک متعینہ متفقہ - دوم مختلفہ مع - قال المترجم کلام اس مقام پر منجر ہوا کہ مستحاضہ کس کو کہتے ہیں اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہے
پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوا حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہے اور چونکہ استحاضہ کے احکام آیندہ فصل میں امام مصنف نے
بیان فرمائے ہیں تو استحاضہ کی صورتوں کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہیں - ازانجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے
وہ استحاضہ ہے ولیکن اسپر نماز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہے تو خون آجانے پر اسکے بالغہ ہونے کا حکم
دیا جائیگا اور فرائض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی سن سے ہے جسکے ساتھ حیض یا احتلام نہو - فاحفظہ - اور نو برس
یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی
تو سات سے زائد استحاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسنے استمرار دیکھا تو پانچ غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے
اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھویں روز غسل کر کے مستحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون
دیکھا اور چودہ روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام میں وہ مستحاضہ کے حکم میں ہے اسی پر
فتوی ہے اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت میں حیض ہے اور اول و آخر جو ایام ہیں انمیں استحاضہ کا برتاو کریگی - اور اگر یہ اتفاق
دس ہی دن میں ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتیں استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئیں تو جس صورت میں حیض
کا حکم نہیں ہے وہاں استحاضہ کا حکم ہے - پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہے - لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت
امام رح سے یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہے تو آئسہ ہے یعنی یہ سن ہو چکے کہ اس عمر
میں ایسی عورت کو حیض نہیں ہوتا ہے پس مہینوں سے عدت پوری کرے - لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینوں سے
ادا کرنا ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا - کفایہ ع وت - اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہنچ گئی کہ
غالبا اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب ۶۰ برس کو پہنچ جاوے و حیض نہ آوے تو اسکے
ایاس کا حکم ہوگا - اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد الایاس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو محمد ابن
الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہے مع - اسی
پر و سادہ معمول ہے - ت - اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے - المجتبی وغیرہ - اور عدت کے حق میں حد ۵۵ برس ہے - ضیاء میں کہا کہ یہی پر
اعتماد ہے - د - اور محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال میں سے اعدل و اقرب ہے مع - یہی مختار ہے
الخلاصہ - اسی پر اعتماد ہے نا النہایہ السراج ط اور اسی پر فتوی ہے معراج مع - پس جو ۵۵ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب میں حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون مانند سیاہ و گہرے سرخ کے دیکھا تو حیض ہوگا الصدر۔ شرح المجمع لابن ملک۔ ف۔ تو مہینون سے عدت گذرنا
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر عدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی۔ یہی مختار ہے۔ الصدر ع۔ یہی صدر شہید کا فتوی محیط مین ہے فیض
الکفایہ۔ اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد نہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ الجوہرہ۔ سو۔ پھر یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہوچکا ہو یعنی ایسا معاملہ نہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔

فصل۔ یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان مین ہے۔ ف۔ ابتدا مین عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر نماز
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی عامۂ کتب مین مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی مین لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہوگا
کہ جب تمام وقت نماز مین اتنا زمانہ اسکو اس عذر سے خالی نہ ملے کہ وہ وضو کر کے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضو کر کے نماز
پڑھنے کے زمانہ مین ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہو۔ ف۔ پس مراد یہ کہ
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے اتنا نہ نکلے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھ لے تو یہی معنی مین کہ تمام وقت کا استیعاب ہوا اگرچہ یہ استیعاب
حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلۂ نہونے کے ہے م۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی مین شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھے
کما فی الذخیرہ۔ پھر اگر اسنے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اسمین وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز مین منقطع نہوا تو اول کا اعادہ نہین کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب مین بھی استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت مین وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز مین منقطع ہوا
پس اگر دوسرے وقت مین عذر نے عود کیا تو اعادہ نہین کیونکہ پورے وقت مین انقطاع نہین پایا گیا اور اگر دوسرے وقت مین عود نہ کیا
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ مع و المضمرات۔ بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب
ہوا اگرچہ حکما ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر م۔ یہ تو ابتداء
ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاے عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال مین کہ جس عذر مین مبتلا ہے وہ پایا جاوے
اگرچہ وقت کے کسی جزو مین ہو۔ پھر حکم معذور بیان فرمایا بقولہ والمستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی
لایرقأ یتوضأون لوقت کل صلوٰۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ماشاؤا من الفرائض والنوافل۔
مستحاضہ و جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو و جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہین تھمتا تو یہ لوگ وضو کرین ہر نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہین پڑھین۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضا اور سنن موکدہ و
نوافل مستحبہ۔ وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے
ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہین بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے
تو ہمارے نزدیک جبتک وقت ظہر باقی ہے وضو باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی۔ لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ
لکل صلوٰۃ۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے
روایت کیا اور اسمین ضعف ہے اور ابوداؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے درباره فاطمہ بنت ابی جبیش روایت کی
آخر مین ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر۔ رواہ ابن حبان و ابویعلی۔ اور بعض روایت مین عند کل صلوٰۃ نزدیک ہر نماز کے
واقع ہے۔ پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے۔ ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا تبقی بعد الفراغ منہا
اور اسی دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت اداے فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی۔

ولنا قولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضوء کرے ہر واسطے وقت ہر نماز کے
ف - یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں ذکر کیا۔
ع - اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی - اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابو حنیفہ نے
ہشام سے اسنے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے اسنے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضوء کر واسطے وقت ہر نماز کے - اسکو امام محمد نے اصل میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی میں اسکا اقرار کیا۔ مف -
میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابو حنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابو حنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جسکے فضائل جمیلہ معروف ہیں اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوٰۃ اور لوقت کل صلوٰۃ کے معنی
واحد ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا - وہو المراد بالاول - اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں - ف - یعنی لکل صلوٰۃ سے لوقت کل صلوٰۃ مراد ہے
میں - لان اللام تستعار للوقت - کیونکہ لام استعارہ لیجاتی ہے وقت سے - ف - تو لکل صلوٰۃ بمعنی لوقت کل صلوٰۃ ہوئے -
جیسے قولہ تعالیٰ - اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس - یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے - یہ مفسرین میں اتفاقی ہے - یقال آتیک لصلوٰۃ
الظہر ای وقتہا - بولتے ہیں کہ اٰتیک لصلوٰۃ الظہر - ای وقت صلوٰۃ ظہر - ف - یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوٰۃ کے معنی لوقت کل صلوٰۃ ہوئے تاکہ دونوں روایت میں توفیق ہو جاوے - اور اسمیں بھی شک نہیں کہ لوقت کل صلوٰۃ
بہ نسبت لکل صلوٰۃ کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوٰۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوٰۃ کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیسا کہ
بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوٰۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان للصلوٰۃ اولاً وآخراً - نماز کے واسطے اول و آخر ہے - حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے
اور قولہ علیہ السلام - ایما رجل ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل - جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پڑھ لے - حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے - اور مانند
اسکے بہت ہیں - مف - بلکہ قولہ تعالیٰ - فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوٰۃ - سے یہی معنی ارجح و اصح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
ناخلف قائم ہوئے کہ انھوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا - نہایہ - علاوہ بریں فرض کے وضوء سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ در حقیقت ہر نماز کا وضوء مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضوء کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی ارجح ہے - مف - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء سلف و خلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت میں مالک کا
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کرکے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضوء کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمرو
انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے - ابن عبد البر نے استذکار میں
کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے - اس بیان سے علاوہ فائدہ
کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس امر
پر متفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ - کی تفسیر اسی طور پر صحیح بتاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضوء کرے - ولان الوقت اقیم مقام الاداء تیسیرا فیدار الحکم علیہ - اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام
ادا ہونے کے آسانی دینے کے لیے تو مدار الحکم کا وقت پر ہوگا - مف - نہ نفس نماز پر - حاصل آنکہ بالاتفاق ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزو میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر
ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالیٰ نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس
مدار حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضوء کریگی م - **واذا خرج الوقت بطل وضوءہم واستانفوا الوضوء لصلٰوۃ
اخریٰ** - اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضوء باطل ہوگیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سر سے وضوء کریں - **وہذا
عند اصحابنا الثلثۃ** - اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے - ف - اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضوء شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضوء باقی ہے اور وہ باطل نہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہو یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے الفتح - اور جب نہیں پیش آیا تو معذور اس وضوء سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے التبیین - اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین میں - اگر وضوء سے پہننے تک اسکا عذر جاری نہیں ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضوء کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا - و - **وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت** - اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضوء کریں - ف - یعنی صرف زفر رح مخالف ہیں گویا انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا -
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاہم حتی یذہب وقت الظہر - پس اگر ان معذوروں نے وضوء کیا جسوقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے - ف - کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضوء کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہوا لہذا وضوء باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو - **ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح** - یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتی یدخل وقت الظہر - اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضوء کافی رہے گا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے - **وحاصلہ ان طہارۃ المعذور ینتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے - ف -
یعنی فقط بخروج وقت - اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضوء کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضوء ٹوٹ جائے گا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضوء ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا اسلئے اگر وضوء کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضوء نہیں ٹوٹے گا
لہذا اگر نفل شروع کرکے توڑے تو اسپر قضاء واجب ہے - بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلجانے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے م - اور یہی قول صحیح ہے المحیط - و - **وبدخول الوقت عند زفر رح**
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے - ف - یہ روایت شیخ اسمٰعیل الزاہد رح ہے - **وبایہما کان عند
ابی یوسف** - اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی - ف - اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا سو فائدۃ
الاختلاف لا تظہر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا - اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر ایسے
معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضوء کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے - ف - کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
میں وضوء کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر وابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی - **او قبل طلوع الشمس** - یا اس معذور کے حق میں
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضوء کیا - ف - تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہین ہوا تو طہارت
باقی رہیگی بنا بر روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح کے۔ لزفر رح ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی۔ زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر
ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ صرف اسی قدر کے لیے کہ ادائے فریضہ
کی حاجت پڑی ہے۔ ف۔ اور وقت مین کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہین ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت
اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر۔ اور وقت ادائے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہین تو وقت سے پہلے طہارت معتبر
نہ ہوئی۔ ف۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ
جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا تعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت
طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہین معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ ف۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے
بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ مقتضائے دلیل یہی ہے کہ وقت سے پہلے طہارت
نہ تھی گویا زفر وابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہین ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے
نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آویگی۔ ولہما انہ لابد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت
اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضرور ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرسکے۔ ف۔ یعنی یہ بات
تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فورًا ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف مصلی پر جاکر
نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جواز طہارت ضرور ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ وخروج
الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظہر اعتبار الحدث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اسوقت
مین حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہوگیا۔ ف۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اسمین نص حدیث ہر وقت
کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد وزفر
سب متفق ہین کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک
نہین ٹوٹی تو اسوجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع مین معتبر ہے اور یہان بھی شبہہ رہگیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء
کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہین پس یہ وانکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو
حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہین ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر
کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے
کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضرورۃ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہین کہ وقت داخل ہونے سے طہارت
ٹوٹتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔
جواب دونگا کہ معتبر نہونے کے یہ معنی ہین کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق مین منعدم ہے اور
یہ معنی نہین کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہین ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادائے نوافل وقضائے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ والمراد
بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ ف۔ یعنی جسکا داخل ہونا وخارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا
وقت ہے۔ ف۔ نہ نوافل وواجبات۔ حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما۔ حتی کہ اگر معذور نے
نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھے۔ وہو الصحیح لانہا
بمنزلۃ صلوۃ الضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے۔ ف۔ یعنی مفروضہ نہونے مین نماز عید ونماز چاشت
بمنزلہ واحد ہین اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ ولو توضأ مرۃ للظہر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر

لانتقاضہ بخروج وقت المفروضتہ - اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح ومحمد کے نزدیک اُسکو یہ اختیار نہین کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑہے کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا - ف - یہی قول صحیح ہے - السراج - کل امامون کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرفین کے نزدیک یہ کہ اس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہے - الفتح - والمستحاضتہ ہی التی لایمضی علیہا وقت صلوٰۃ الا والحدث الذی ابتلیت بہ یوجد فیہ - اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث مین وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اسمین پایا جاوے - وکذا کل من ہو فی معناہا - اور یہی حکم ہے اُس معذور کا ہے جو مستحاضہ کے معنی مین ہو وہو من ذکرناہ - اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رُکے اور جسکی جراحت نہ تھمے - ومن بہ استطلاق بطن وانفلات ریح - اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو - لان الضرورۃ بہذا تتحقق وہی تعم الکل - کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہوجاتی ہے اور ضرورت سب کو عام ہے - ف - پس ہر ایک بحکم معذور ہوا - واضح ہو کہ در مختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہے کہ درد سے کیچڑ جاری ہے یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہے اور یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو - تبیین مین کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے کہ وہ پیپ ہو - مین کہتا ہون کہ نواقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا واعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے مجتبے نقل کردیا ہے ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اُسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کیونکہ احتمال وشک اُسکے ناقض ہونیکا استعداد قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہوسکتا ہے ہان اگر طبیبون کی خبر دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا ئے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا - مع (فروع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یون ہی اگر سوا ئے سیلان کے دوسرے حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے - الکافی - ایک شخص کے چیچک ہین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اُسنے وضو کیا پھر وہ بھی جو نہین بہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا - السراج - اور اگر کئی دمل ہون تو اس صورت مین یہی حکم ہے اور اصل مین ہے کہ اگر دو نتھنون مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اُسپر وضو لازم آیا - الفتح - البحر - مستحاضہ نے اگر وضو کرکے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہوگئی اور اُسپر احتیاطاً قضا لازم ہے - الظہیریہ - اصل یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہوچکا ہے اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ کئی عذر ہون - مم - اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اُسکی کیفیت ہو کہ بیٹھکر نماز پڑہے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہے تو اُسپر واجب ہے کہ اُسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا دورہ روک دے تو وہ حائضہ رہیگی - اور اگر ادھر اُدھر جھکنے سے بہتا ہو تو واجب ہے کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین پایا گیا اور یہین سے ہم نے کہا کہ جب اُسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہے تو سیلان نہین ہوتا ہے تو اُسپر کھڑے ہوکر رکوع وسجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہے مگر بضرورت ویسے ہی چت لیٹے نہین جائز ہے مگر بضرورت تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہوکر پڑھنا مرجح ہے

کیونکہ اسمین ارکان نماز تو سب حاصل ہونگے - اور نوازل مین ہو کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اسپر خرقہ باندھا اُسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اُسنے نماز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اُسکو دھوتا تو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہوجاتا تو نہ دھونا جائز ہو اور اگر یہ حالت نہو تو دھونا واجب ہی مختار ہو - الفتح - یہی مضمرات مین لکھا ہو - م - اسی طرح مریض اگر اس حالت مین ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہو فوراً نجس ہوجاتا ہو تو دھونا ترک کرے - و - مبسوط وذخیرہ وغیرہ مین ہو کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اُسپر لازم ہو کہ دھووے بشرطیکہ مفید ہو کہ دوبارہ اُسکو نہین لگیگا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زائد ہو تو جائز نہین ہو اور اگر وہ مفید نہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہو اور دھونا واجب نہین جبتک عذر قائم ہو اور اسی کے مثل سلس البول وجرح سائل کا حکم ہو - حاوی مین ہو کہ اگر گدی مین خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہو اور محمد بن مقاتل کہتے کہ خون وغیرہ مین اسپر ہر وقت نماز پر ایکبار دھونا مثل وضو کے لازم ہو اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہین لازم ہو اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز پر استنجا کرنا بھی بوجہ حرج کے لازم نہین ہو پھر واضح ہو کہ جو طہارت کہ سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہین ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہو اور وقت نکلجانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہو - پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اسطرح ہو کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طاری ہوجاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو - پھر وقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہو جائیگا حتی کہ وضو کرے اور نماز مین ہو تو اُسکو نئے سر سے پڑھے اور اُسپر بناء نہ کرے اور اگر نماز نفل ہو تو بوجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نتھنے کے لیے وضو تھا پھر دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضو دونون کے واسطے ہو پھر ایک بند ہوگیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہو جب تک وقت ہو اور علی ہذا اگر پھوڑے پھنسیان ہون اور کہ نہین وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہو - مع - جس شخص کو بے اختیار ریح نکلجانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو کیونکہ ریح خود پاک ہو اور کپڑے پر نہین لگتی اور پیشاب خود نجس وکپڑے پر لگ جاتا ہو - مین کہتا ہون کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ سلس البول والے کے پیچھے اقتداء نہ کرنا واجب ہو ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہو اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود اپنے حق مین تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہو پھر اُسکی نماز اللہ تعالی کے نزدیک مقبول بلکہ اُسکے لیے طاعت کا اور مرض پر صبر کا دونا ثواب ہو اور جب شرع نے وقت کے اندر اُسکے عذر کو معدوم کردیا تو نجاست کی دلیل جاری نہین ہوسکتی ہو پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہو فافہم - اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام اُنکے حق مین شفقت وابتلاء وامتحان مزید ہین اور فرمانبرداری پر انکو ثواب بھی مزید ہو کیونکہ عذرات ساوی ہین اور حدیث صحیح مین منصوص ہو کہ بلاء موکل بانبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء وبرگزیدہ بندون پر اور حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیئے فتفکر واللہ تعالی اعلم

فصل فی النفاس - یہ فصل نفاس کے بیان مین ہو - ف - تین قسم خون مین سے حیض واستحاضہ و اُسکے احکام گذر چکے اور توابع اُسکی تکسیر وناسور وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا - **والنفاس ہو الدم الخارج عقیب الولادۃ** - اور نفاس وہ خون ہو کہ خارج ہو پیچھے لگا ہوا ولادت کے - ف - یہی متون فقہ مین مذکور ہو - التبیین - پھر امام مصنف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہین جیسا کہ حیض مین ایک قول گذرا ہو - **لانہ ماخوذ من تنفس الرحم بالدم** کیونکہ نفاس ماخوذ ہو اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالا رحم نے خون کو (یعنی اوگل دیا) - **او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم** یا نفاس ماخوذ ہو خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس بمعنی بچہ ہو یا بمعنی خون ہو - ف - بالجملہ نفاس نام خون کا ہو جو ولادت کے پیچھے ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اُسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہو گی - الفتح - یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہو گا یہی صاحبین سے مروی اور مفید وحاوی مین اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہو - ولیکن امام رح کے نزدیک احتیاطاً

غسل واجب ہوگا۔ محیط مین ہی کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتوی دیا۔ مضمرات مین ہی کہ ابو علی الدقاق نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ وجوہرہ نیرہ مین ہی کہ فتاوی مین لکھا کہ یہی صحیح ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک وشافعی رح کے نزدیک اصح ہی۔ منح ۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی" میرے نزدیک یہ افادہ نہین کیونکہ امام مصنف نے نہین کہا کہ النفاس رؤیۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہی خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھے تو زچہ نہوگی بلکہ یون فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہی کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہین ہوتی ہی اور یہی بعینہ امام اعظم رح کا قول ہی فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف مین الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پیچھے جو خون آوے وہ نفاس ہی کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا باین طور کہ اُسکے پیٹ مین زخم تھا وہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بہنے والی ہوگی نفساء نہوگی۔ اقول یہی ظہیریہ وتبیین مین مذکور ہی اور در مختار وطحطاوی مین بڑھایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہو مگر بچہ کے حق مین احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونگے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہی تو مطلقہ ہوجائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہوجائیگی اور اگر طلاق حمل دی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ یہ فتح القدیر مین ظہیریہ سے نقل فرمایا ہی اور استشناء کیا کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اُسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی الزیلعی منہ۔ اور در مختار مین بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ صورت شامل ہی جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن اُسکا نفساء ہونا مجھے نہین معلوم ہوا اور فتح القدیر وتبیین وغیرہ مین فرج کا لفظ مذکور ہی فافہم۔ پھر مین کہتا ہون کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہین ہی کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہی اور رہا ناف کی طرف سے بچہ نکلنے مین احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہان یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہی۔ م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء مین یا ولادت کی حالت مین بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہی۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہی تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہی۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہی اور ولادت کے حالت مین بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہین نکل آیا ہی وہ خون بھی حیض یا نفاس نہین ہی حتی کہ وہ نماز کا مانع محرم نہین ہی۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہی۔ ف۔ یہی اُنکے مذہب مین قول اصح ٹھہرایا گیا ہی۔ ع۔ اعتبارًا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہی کیونکہ یہ خون ونفاس دونون رحم سے ہین۔ ف۔ اور رحم مین رُکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہین ہی حتی کہ ایک حمل مین دو بچہ کے درمیان جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہی۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منھ بند ہوجاتا ہی یون ہی عادت جاری ہی۔ ف۔ حتی کہ اطباء متفق ہین کہ ایسا سخت انسداد ہوتا ہی کہ سوئی بھی نہین سما سکتی ہی۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منھ کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہی۔ ف۔ اور یہان کلام ایسے خون مین کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل مین آیا۔ ولہذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ مین سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہی اس روایت مین جو امام ابو حنیفہ ومحمد رح سے مروی ہی کیونکہ رحم کا منھ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون کرتا ہی۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہی اور خلف رح نے ابو یوسف عن ابی حنیفہ رح یون روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت مین

کل بچہ ہی تمام - شیخ الاسلام نے مبسوط مین کہا کہ ابو یوسف رح موافق ابو حنیفہ ہین کہ اکثر حصہ نکل آوے - اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد بھی موافق ہین - عنایہ - قدوری رح نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے ہے - مصنف کے کلام مین بعض الولد سے اکثر مراد ہی - مت - اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہین التبیین - مین کہتا ہون کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہی کہ رحم کا منہ کھلنے پر جو خون آوے وہ رحم سے ہی اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اسوقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہی کما لا یخفی - م - یون ہی اگر رحم مین بچہ پارہ پارہ ہوگیا اور اکثر نکالا گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہو جائیگی - التبیین - اور اگر اکثر نہین بلکہ اقل نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہوسکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے - د - اور کبیری مین بھی کہا کہ عورت اپنے نیچے ٹھکی رکھے یا گڑھا کھود دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہو - کیونکہ یہ خون نہ حیض ہی نہ نفاس ہی - اور عینی رح نے بطور ضعف کے ذکر کیا کہ کہا گیا ہی - الخ م - اور ہمارے واسطے احادیث ہین جو دلالت کرتی ہین کہ حاملہ کا خون حیض نہین اور دونون مین امتیاز اسی خون سے ہی چنانچہ ابن عمر رض نے اپنی جورو کو حالت حیض مین طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتی کہ پاک ہو جاوے پھر اُسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر چاہے اُسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اُسکو چھووے پس یہی میعاد ہی کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسپر عورتین طلاق دیجاوین - رواہ البخاری ومسلم - ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مین دربارہ اُن عورتون کے جو غزوہ اوطاس مین گرفتار ہوئی تھین فرمایا کہ کسی بے حمل سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ ایک حیضہ سے اُسکے رحم کی برات دریافت کر لیجاوے - رواہ ابوداؤد یہ ظاہر ہی کہ اگر حمل مین بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر برات دریافت ہوتی - اور حدیث رویفع بن ثابت رض مین ہی کہ کسی کو حلال نہین کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہین کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اُسکو حیض آجاوے یا اُسکا حمل ظاہر ہو جاوے - رواہ احمد - یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہوگیا کہ دوسرے کا نطفہ اوسکے رحم مین نہین اب وطی کرے اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اُس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہوتی کیونکہ فروج کے معاملہ مین احتیاط مرعی ہی - مع - بالجملہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہی - اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اُس وقت ہو جاتا ہی کہ اکثر الولد نکل آوے - رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کہانتک ہی تو فرمایا - والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد اور سقط یعنی جو پیٹ گر جاتا ہی اگر اُسکی بعضی خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہی - حتی تصیر بہ نفساء - حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے عورت زچہ ہو جائیگی - وتصیر الامۃ ام ولد بہ - اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی - ف - یعنی اگر آقا نے اپنی باندی کو اپنے تحت مین لیا اُسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گر گیا تو اگر اُسکی بعض خلقت ظاہر ہوگئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوگئی یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اُسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہوگی بلکہ آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہین ہوسکتی ہی اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو کذا العدۃ تنقضی بہ - اور یون ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہی - ف - حتی کہ اگر حمل کی حالت مین طلاق دی ہو تو اُس پیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اِس سقط سے وضع حمل صادق ہوگا - مع - بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بنگئی ہو - اور اگر صرف لوتھڑا ہو اُسکی کوئی خلقت ظاہر نہوئی ہو تو عدت کے حق مین حکم نفاس نہین ہی - پھر جو اِسنے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہی - نہایہ - اگر تین روز یا زیادہ ہوا اور اُس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو حیض ہوسکتا ہی - مع - اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط مذکور ایسا ہو کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر ہو گئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہوگا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہی اور عورت نفساء ہی اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر ہوئی تو جو اسنے اسقاط سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ - اور فتاوی مین ہو کہ ایک عورت
دو مہینہ پاک رہی اُسکو گمان ہوا کہ حمل ہو پھر بعد دو مہینہ کے اسقاط ہوا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اُسنے اسقاط سے پہلے
دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ طہر صحیح کے بعد ہو اور چونکہ عورت نے ایسا تصور کیا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو
کسی حکم مین اسکو ولادت ثابت نہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اُسکے پیٹ مین خون جمکر تحلیل ہوگیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا - الفتح -
واقل النفاس لاحد له - اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہین ہو - **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم** - کیونکہ تقدم
فرزند کا یہ دلیل ہو رحم سے خارج ہونے کی - ف - تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہو - **فاغنی عن امتداد جعل علما علیه**
پس ہے پروائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہو کہ وہ رحم سے آیا - ف - تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط
نہین ہو - **بخلاف الحیض** - برخلاف حیض کے - ف - کہ اسمین کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہین معلوم ہوئی تو شرط کی گئی
کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہو - حاصل آنکہ حیض مین شرط ہو کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت
سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہو کیونکہ کوئی اور علامت متقدم نہین ہوئی ہو اور نفاس مین بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم
سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہو تو اب امتدادی علامت کی ضرورت نہین ہو حتی کہ اگر ایکساعت خون آیا تو بھی وہ رحم
سے ہو - **واکثره اربعون یوما** - اور انتہائے نفاس چالیس روز ہو - ف - یہی اکثر علماء کا قول ہو ع - سراجیہ مین ہو کہ اقل نفاس
جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتوی ہو اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہین ۴ - چالیس روز کے
اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہو اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتوی ہو
پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اُسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہو یہ امام ابویوسف کا قول ہو الخلاصہ - ۴ -
پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہین ہو بلکہ مراد ایک لحظہ ہو جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہو پس اگر ایک ساعت خون
دیکھا پھر خون منقطع ہوگیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اسنے دیکھا وہ نفاس ہو ہمارے اصحاب کے درمیان اسمین کچھ خلاف
نہین ہو اور جو کچھ اختلاف ہو وہ اس صورت مین ہو کہ جب عدت گذرنے مین کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے
جورو سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہو پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت مین کسقدر مقدار کمتر نفاس
کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہو تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت مین عورت کی تصدیق
ہونے کے لیے (۲۵) روز ہین اور ابویوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہین اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہو اور رہا روزہ
نماز کے حق مین تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے - مع - یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ مین سوائے
ضرورت عدت کے ہو کہ کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہین - **والزائد علیه استحاضة** - اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے
وہ استحاضہ ہو - ف - یعنی مبتدیہ عورت کی صورت مین چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہین اور معتادہ عورت
کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہو اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہو - اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہو امام مصنف رح
نے بیان فرمائی بقوله - **لحدیث ام سلمة رض ان النبی صلی اللہ علیه وسلم وقت للنفساء اربعین یوما** - بدلیل حدیث ام المومنین
حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا - ف - ابوداود نے
مسۃ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یوں روایت کی کہ نفاس والی زمانۂ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین بعد نفاس کے
چالیس دن و چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہرون پر ورس ملتے تھے یعنی جھائین کی وجہ سے - ورواه الترمذی وابن ماجہ
اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الاسناد ہو اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن مین روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد
بن اسمعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہو اور عبد الحق رح نے احکام مین کہا کہ یہ حدیث احسن ہو

اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسہ رح کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد راوی کو ضعیف کہا ہی کچھ التفات نہ کیا جائیگا کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا و صفت کی اور کہا کہ یہ مسہ رح ازدیہ عورت ہی اور کثیر بن زیاد ثقہ ہی یون ہی ابن معین نے کہا ہی - نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہی اور تضعیف کرنا مردود ہی - مین کہتا ہون کہ مسہ بضم میم و تشدید سین مہملہ ازدیہ عورت ہی جسکی کنیت ام بسہ بفتح باء موحدہ و تشدید سین مہملہ ہی اور یہ عورت سواے اس روایت کے دوسری روایت ابوداؤد مین بھی مذکور ہی چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سہل قال حدثتنی مسہ الازدیہ قالت حججت فدخلت علی ام سلمہ فقلت یا ام المؤمنین ان سمرۃ بن جندب تامر النساء تقضین صلوۃ الحیض الخ - یعنی مسہ ازدیہ نے کہا کہ مین حائضہ ہوئی تو مین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی اور مین نے عرض کیا کہ اے ام المؤمنین سمرہ جو جندب کی بیٹی ہی وہ عورتون کو حکم دیتی ہی کہ وے حیض کی نمازین قضاء کرتی ہین توام المؤمنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتون مین سے عورت اپنی نفاس مین چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نفاس کی نمازین قضاء کرنے کا حکم نہین دیتے تھے - قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث مین جو چالیس دن رات مذکور ہین اُس سے یہ مراد نہین کہ کل عورتین اُسی قدر بیٹھتی تہین بلکہ مراد یہ کہ انتہاے مدت تک نفاس مین رہتی اور اسکو قضاے نماز کا حکم نہوتا تھا - اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس مین نہین بیٹھی سواے خدیجہ رض کے اور وہ متقدم تہین تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہی کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا - پھر اس باب مین احادیث دیگر مین ازانجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے طہر دیکھے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا - اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہی - اور دارقطنی و حاکم نے عبد اللہ بن عمر رض سے اور دارقطنی نے سنن مین اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء مین حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض سے اور ابن عدی نے ابو الدرداء و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتین کین اور ضعیف ہین ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت کرتی ہین - مع - اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہونچ گئی ہی - ف - ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر و ابن عباس و ابن عمرو انس و عثمان بن ابی العاص و عائذ بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ مین کسی سے اُسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور ابوعبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہین اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہی اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک ٹھہرایا اُسکے واسطے کوئی حدیث نہین صحیح ہی بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہی اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہین ہی بلکہ اُنکے بعد بعض تابعین سے مروی ہی اور ہمارے مذہب کے مثل ابو الدرداء و ابوہریرہ رض سے مروی ہی - مع - پس صحیح ہوا یہ قول کہ نفاس کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہی بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض - وہو حجۃ علی الشافعی فی اعتبار الستین - اور یہ حدیث حجت ہی امام شافعی رح پر اُنکے ساٹھ دن اعتبار کرنے مین - ف - کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث مین نہین اور نہ کسی صحابی کا قول ہی صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہی کہ مرجع نص ہی تو اسکے خلاف قبول نہین ہی - پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہی رہا یہ کہ بعض صورت مین چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہی لہذا فرمایا - ولو جاوز الدم الاربعین وکانت ولدت قبل ذلک ولہا عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہی اور نفاس مین اُسکی عادت ہی تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی - ف - پس جسقدر ایام اُسکی عادت ہون وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہون استحاضہ قرار دیے جاوینگے جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہین - لما بینا فی الحیض - بوجہ اُس دلیل کے جو ہم نے حیض مین بیان کر دی ہی - ف - پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتین شرط ہین اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اُسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے متجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونون باتون مین سے کوئی نہوئی تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ **وان لم تکن لہا عادۃ فابتداء نفاسہا اربعون یوما** ۔ اور اگر اِس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتداء اُسکے نفاس کی چالیس دن ہین۔ **لانہ امکن جعلہ نفاسا** ۔ کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی بروجہ ظاہر معلوم ہے اور اِس سے کم مشکوک ہے تو چالیس ہی رہینگے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون متجاوز ہو تو مبتدیہ مین چالیس اور معتادہ مین قدر عادت نفاس ہین کذا فی المحیط۔ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہین پھر وہ غسل کرکے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کریگی بالجملہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر عورت کے حق مین نفاس ہین۔ مع۔ **فان ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین اربعون یوما** ۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ مین تو اُسکا نفاس امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگرچہ دونون بچون کے پیدا ہونے مین چالیس دن ہون۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونون کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوے کہ پہلے ایک ہوا اور اُسکی پیدائش سے چھ مہینہ سے کم مین دوسرا ہوا تو دونون کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہوا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ مین امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہین صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہاے مدت نفاس کی چالیس ہین وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونون بچون مین (۳۰) روز ہون تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہین ع۔ اور یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر تین بچہ ہون کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہین اور دوسرے و تیسرے مین چھ مہینہ سے کم ہین ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ سے زائد ہین تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینون بھی ایک ہی پیٹ بین پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین و غزالی ہے۔ **وقال محمد من الولد الاخیر** ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ ابتداء نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ **وہو قول زفر رح لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض** ۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہین لاتی ہے۔ **ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع** ۔ اور اسی وجہ سے عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہین پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ **ولہما ان الحامل انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا** ۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض صرف اسی وجہ سے نہین آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہان پہلا بچہ نکلنے سے اُسکا منہ کھل گیا اور اُسنے خون اگلا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا یہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ عدت نہین پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہان۔ **والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع** ۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی آیت مین فرمایا۔ **واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن** ۔ حمل والیان عورتین اُنکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کرین سو معلوم ہوا کہ اُنکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور اُنکا حمل فقط پہلا بچہ نہین بلکہ جو کچھ اُنکے پیٹ مین ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کرین تو عدت پوری ہو سم۔ ایک عورت غرہ رمضان مین جنی اور اُسنے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ مین جنی مگر دونون بین چھ مہینہ ہین تو روزے نصف اول

کے اور نماز نصف اخیر کی قضا کرے مع یہ حکم بعض متاخرین کا ہے ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج و ظہور سے اور یہی مذہب اصحاب
کا ظاہر مذہب ہے اور یہی ہمارے مشائخ اور ہمارے یہی فتوی ہے المحیط۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ نے
کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں یہی صحیح ہے التبیین و تاتارخانیہ واللہ تعالے اعلم

باب الانجاس و تطہیرہا

یہ باب ہے جسمین بیان انجاس و انکی تطہیر کا ہے۔ ف۔ جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل و تیمم و مسح و حیض و نفاس
سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسر جیم وہ چیز جسکو
نجاست پہونچی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست۔ اور یہان مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے
بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کی گئین تو ان چیزون کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست ایک ایسے معنی ہین کہ
جب کسی محل ہین پاسکے جاوین تو معبود عز و جل کی جناب مین تقرب و اسکی کمال تعظیم سے مانع ہین۔ مع۔ پھر کلام اس باب مین
چند امور مین ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاسات کے انواع۔
چہارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو نجس کر دیتی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے۔ تبیین۔
تطہیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی وثوبہ والمکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن
سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس مین نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ واجب بمعنی فرض ہے ع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز و جس مقدار کو
شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض
حتی کہ اسمین نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمین ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو
جب تک فاحش نہو مانع نماز نہیں ہے المضمرات۔ اور مکان سے اُسی قدر جگہ مراد ہے جسمین وہ نماز ادا کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض
ہونا دو باتون کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے مین ناری ہے ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا
ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا
تو وہ ننگا نہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤن مین مبتلا ہو اُسپر واجب ہے کہ دونون مین
سے آسان ہو اسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اسکو حدث بھی ہے پھر اُسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت
کو کافی ہے تو اسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے مین صرف کرے اسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اسکو دونون طہارتین حاصل ہو جاوین
پھر یہ جو ہمنے کہا کہ اسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے
تیمم بھی روا ہے۔ الفتح۔ اور اگر اُسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست دور
کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہین ملتی کہ کپڑے مین جہان نجاست لگی ہے وہ اُسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے مین نجاست
کہین ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے مین سے کوئی طرف دھو ڈالے جب کوئی طرف اُسکی خواہ تحری سے یا بغیر
تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجیہ سے معلوم ہوتا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت مین نہین ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالے
اصل یہان کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست مین شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یون ہی امام اسبیجابی رح
نے شرح جامع کبیر مین ذکر کیا ہے اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اسکو بھول گیا اُسنے بدون تحری کے اُسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے
کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھووے۔ محیط السرخسی۔ اور یہی ظہیریہ مین بدون لفظ احتیاط
مذکور ہے کافی و فتح۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نمازین پڑھین پھر ظاہر ہوا کہ اُسکے دوسرے گوشہ مین نجاست تھی تو جو نمازین پڑھی ہین

انکا اعادہ کرنا واجب ہی الخلاصہ۔ ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑھ رہا ہی اُسکو نئے سرے
پڑھے کما فی الدرر۔ ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نامعلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکورہ خلاصہ
ظاہر ہی اور اگر اِس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اِسکا یہ کہ اگر پرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین
دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑھے جیسا کنوئین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا ہی بخلاف
اِسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر ابتک جو نمازین اِسمین پڑھین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی م ۔ لیکن ہندیہ
مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے
اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکھ مین لگایا ہو تو اُسکا دھونا واجب نہین السراج۔ اگر اُسنے
نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی۔ یونہی اگر دونون مین سے ایک قدم
کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جورے یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی
اور اگر اُسنے دونون جوتیان بچھائین اور اُنپر نماز پڑھی تو جائز ہی ع۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی اور
اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑھے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو
یہی صحیح ہی ف ۔ یہی اصح ہی ع۔ برخلاف اِسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اُسنے نجس کونا زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑھنے لگا
پس اگر اُسکی حرکت سے پڑے ہوے کونہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ اور اگر دوہرے کپڑے پر نماز پڑھے جسکا
استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا اندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا ہوا ٹانکا ہو تو بالاتفاق
جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس ومحیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے نہین ۔ مف ۔ م ۔ اور قول محمد اوجہ ہی
قاضیخان ۔ اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہو گیا اور لوٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑھے تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے
عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑھے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
ہی الفتح۔ اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کھڑا ہوا اگر جہی فرش
ہون تو روا ہی اور اگر غیر مفروش ہون تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے عدم جواز ہی ع۔ ولیکن قاضیخان مین مطلقاً جواز آیا ہی
اور اگر پاک جگہ نماز پڑھے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط۔ اور اگر
پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا پھر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کمتر رکن ادا
ہو جاوے ۔ قاضیخان ۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع۔ اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہی
اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م ف ع ۔ دونون ہاتھون و دونون گھٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی ان
دونون کو زمین پر نہ رکھے بنا برآنکہ رکھنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتھون یا گھٹنون کو رکھا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م ۔
فقیہ ابو اللیث رح و مصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین پس
اگر دونون گھٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابو اللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تھے اور عیون مین اسی کو صحیح کہا
السراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا کہ
امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز
ہی المحیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر نماز مین اپنے کپڑے پر قدر درم
سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دھو کر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو مگر وہان

اور سرنو

پا دیگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جائیگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ - اور اگر وہ مسجد میں پہونچا اور
لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے
الخلاصہ - اگر دو تہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر سیج گئے اور قدر درم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی اوسط ہے قاضیخان
اگر ایک درم دونوں طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہیں ہے الخلاصہ - یہی صحیح ہے قاضیخان - اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
کم نجاست مگر جمع کرنے میں درم سے زائد تو جائز نہیں ہے قاضیخان - یہی مختار ہے المضمرات - یون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
تو جمع کیا جائیگا العنایہ - اور اگر کپڑے دن میں درم سے کم اور دونوں قدمون کے نیچے درم سے کم ہے ولیکن سب مجموعہ درم سے زائد ہوگا
تو جمع نہ کیجائیگی - الخلاصہ - اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہوگیا تو نماز شروع نہوگی - الخلاصہ - اگر بچھونے پر نماز پڑھے
اور اُسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اُسکے قدمون اور سجدے کی جگہ نجس نہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش
سے دوسری طرف جنبش ہو - یہی مختار ہے الخلاصہ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج - کتاب حجت میں ہے کہ بچھونے میں اگر نجاست
ہو نیچے اور نہیں معلوم کہ کہان پر ہے تو روا ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہان اُسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ -
اگر تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اُس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہون تو امام محمد کے نزدیک جائز ورنہ نہیں
اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا اودھا ڈھکنے کے لائق ہو - الخلاصہ - اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
نیچے ناپاک ہے تو اُسپر نماز جائز ہے المبتغی والسراج - اگر جلی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس
ہے تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اِسی پر ابو بکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ بترجیح ہے - کمافی شرح المنیہ لامیر الحاج - اور
یہی حکم نمدہ کا ہے المحیط - اور یہی لکڑی کا جبکہ اُسکی موٹائی اِسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے - الخلاصہ - اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے
چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بہت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ - اگر
بچھونے پر نجاست ہے اُسپر مٹی بچھائے تو نہیں جائز ہے السراج - مین کہتا ہون کہ یہ قلیل مٹی ہے ورنہ ایک تہ مٹی کی بچھانے مین اظہر
جواز ہے - م - اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اُسپر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تاتارخانیہ - یہانتک تو ان مسائل کا
تذکرہ اِس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز مین مذکور ہونگے - حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز
سے فرض ہے - لقولہ تعالی وثیابک فطہر - بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر - ف - یعنی اپنے کپڑون کو پاک کر - یہ حکم واسطے
وجوب کے ہے - وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ اُسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اُسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اِسکا داغ کچھ مضر نہیں - ف - حضرت اسماء بنت ابی بکر
رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم مین سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے
تو ہم اِسکو کیا کرین فرمایا کہ تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ - رواہ البخاری ومسلم والاربعہ یعنی اسکو حت کرے پھر اُسکو پانی سے
قرص کرے پھر اُسکو نضح کرے پھر اُسمین نماز پڑھے - حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچے
و پانی ڈالتی جاوے - اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل مین یہ کہ چٹکی سے خوب مل ملکر دھووے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی
پانی بہا کر دھونے کے معنی مین ہوتا ہے - ظاہر یہی مراد ہے - منع - حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
پانی ڈالکر دھووے پھر خالی پانی سے پاک کردے - م - اِس روایت مین ثم اغسلیہ بالماء مذکور نہین ہے بلکہ حدیث ام قیس
بنت محصن مین البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر - یعنی ضلع سے اُسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اُسکو دھو ڈال اور
حدیث مین دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانون کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے مین کوئی عدد شرط نہیں
بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث مین بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا - منع - واذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوٰۃ یشمل الکل۔ اور جب کپڑے کے حق مین پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجاے نماز کے حق مین بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز مین استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ ف۔ اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز مین اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور مین قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہین ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جا نماز پاک کرنا جو بہر حال ضرور ہے بدلالت نص ثابت ہوا۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہین دھونا۔ رگڑنا۔ مل ڈالنا۔ کھرچ ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست مین ہر ایک کافی نہین البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی بحث مین آتی ہے۔ قال المص۔ و یجوز تطہیرہا۔ اور صحیح ہے نجاستون کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ بالاجماع۔ و بکل مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی ہوئی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اسمین دو صفت ہون اول۔ طاہر۔ پاک ہو اپنی ذات مین سوم یہ کہ۔ یمکن ازالتہا بہ۔ اسکے ساتھ نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو۔ کالخل وماء الورد ونحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب و مانند اسکے یعنی۔ مما اذا عصر انعصر۔ ایسی چیزون سے کہ جب نچوڑی جاوین تو نچڑ جاوین۔ ف۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہون کہ نچوڑنے سے نہ نچڑین اور جو چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہین جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی۔ اور جیسے تازی دودھ اور شیرہ انگور کما فی التبیین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک ہے وقال محمد وزفر والشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ ف۔ اور مالک و عامہ فقہاء نے ع۔ لا یجوز الا بالماء۔ کہ تطہیر نہین روا ہے مگر پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے مائعات طاہرہ فرعیہ سے تطہیر نہین جائز ہے۔ لانہ یتنجس باول الملاقاۃ۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملان سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارت کنندہ چیز کو نجاست سے ملا اور نجاست کے کچھ اجزاء اسمین آگئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ والنجس لا یفید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہے وہ طہارت کا فائدہ نہین دیتی ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی مین بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہان۔ الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورۃ۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق مین بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا۔ ف۔ اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے یعنے پانی مین یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزون مین چھوڑنا چاہیے۔ النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل علیکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے۔ ع۔ جواب یہ کہ خصوصیت نہین ہے۔ م۔ تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہین درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی ہی سے بوضوء زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہو گی ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سواے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو وضوء بھی انسے جائز ہو۔ السراج المنیر۔ جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہین ہے تو شرعی مانع اسی طور سے زائل ہو گا جسطرح شرع مین معہود ہے بر خلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پر نہین روا ہے۔ م۔ ولہما ان المائع قالع۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر فرعی تو قلع کرنیوالی چیز ہے۔ ف۔ یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے۔ والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ۔ اور پانی مین پاک کرنے والی صفت بوجہ قلع نجاست و زائل کرنے کے ہے۔ ف۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزیلہ مین موجود ہین۔ بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہین دور کرتا اور سرکہ تو اسکا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہین والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس یبقی طاہرا۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزاے نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء بہکر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا ف اسی وجہ سے اکول الحم کہ پیشاب سے جب

نجاست ہو در کہنا وسے تو بعد دھونے کے اِس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہے حتی کہ اگر چوتھائی کپڑے تک نہ پہونچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرتا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ع۔ اور یہی بعض قول ہے مف۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے م۔ آب مستعمل سے تطہیر نجاست خفیفہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے الزاہدی ع ف۔ اور مانند اِسکے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی وخربوزہ وککڑی وتربوز وصابون وباقلاء کا پانی اور ہر پانی جس سے کوئی پاک چیز ملکر اُسپر غالب ہوگئی تو وہ بھی مائع کے حکم میں ہے ذکرہ الطحاوی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کر دی پھر دودھ پیا حتی کہ قے کا اثر زائل ہوگیا تو پاک ہوگیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست شراب بھر گئی اور شرابخوار نے اُسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی۔ اگر شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منھ میں تھوک بھر کر نکل گیا تو منھ پاک ہوگیا حتی کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے وبقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اُسکو حیض آتا تھا پھر جب اِسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اُسکو تھوک سے تر کرکے اُسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہوتا تو نجاست کی زیادتی ہو جاتی۔ پھر کپڑا پانی و اُسکے مانند مائعات مزیلہ بدن وکپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اِسمیں اختلاف ہے۔ وجواب الکتاب لایفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے وبدن میں تفریق نہیں کرتا۔ ف۔ کیونکہ جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی ومائعات مذکورہ سے بدن وکپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے وہو قول ابی حنیفہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک امام ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل متفرع ہیں۔ وعنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ اُنھوں نے بدن وکپڑے میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا اصاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند اُسکے جوتہ وغیرہ کو۔ نجاسۃ لہا جرم۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اِسکا جسد نظر آتا ہے خواہ مین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اُسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصحیح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوبر۔ والعذرۃ۔ اور آدمی کا پیخانہ۔ والدم والمنی۔ اور خون مسفوح ومنی فجفت۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہوگئی۔ فدلکہ بالارض جاز۔ پس اسکو زمین سے مل دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی ومائع کے پاک کرنے کا ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد لا یجوز وہو القیاس الا فی المنی خاصۃ لان التداخل فی الخف لا یزیلہ الجفاف والدلک بخلاف المنی علی مانذکرہ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہوجاتا ہے اُسکو خشکی وملنا زائل نہیں کرتا برخلاف منی کے بنا بر اِسکے کہ جو آیندہ ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اِس قول سے رجوع کر لیا ہے ع۔ ولہما قولہ علیہ السلام فان کان بہما اذی فلیمسحہما بالارض فان الارض لہما طہور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو اُنکو زمین سے مل دے کہ زمین اُنکے واسطے طہارت کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیہ فطہورہما التراب یعنی

جب تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند جاوے تو ان دونوں کے پاک کرنیوالی مٹی ہے۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان
فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد ابوداؤد صحیح ہے۔ م۔ ابوداؤد نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جوتی میں پلیدی یا گندگی ہو تو
اسکو رگڑ دے اور انمیں نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی پہنے ہوئے چنانچہ اسی قصہ میں یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابوہریرہ رضہ سے
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی جوتیوں یا موزوں سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونوں
کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں کوئی فرق درمیان تر وخشک کے اور درمیان گاڑھی و پتلی کے
نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابویوسف رح نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوائے رقیق نجاست
کے اور امام رح نے اسکو جرم وخشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہاں یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً
موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک میں چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی
تو پاک ہو گیا۔ **ولان الجلد لصلابتہ لا تتداخلہ اجزاء النجاسۃ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال
ما قام بہ۔** اور اس وجہ سے کہ کھال میں بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہیں سماتے مگر کم پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اس کا
جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزاء اسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ **وفی الرطب لا یجوز حتی
یغسلہ۔** اور تر نجاست میں نہیں جائز ہے یہانتک کہ اسکو دھووے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ **لان المسح بالارض
یکثرہ ولا یطہرہ۔** کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیگا اور پاک نہیں کریگا۔ ف۔ کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ جوتی وموزہ
نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح سے زائل نہوئی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا
تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابویوسف رح نے خشک ہونا شرط نہیں کیا۔ م۔ **وعن ابی
یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق ما یروی۔** اور امام ابویوسف رح
سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہیں رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم بلوی کے
وبوجہ اطلاق حدیث کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں قید خشک وتر کی نہیں۔ **وعلیہ مشائخنا۔** اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں
ف۔ اور اسی پر فتوی ہے قاضیخان وملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔ ع۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہے یا
جرمدار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان
فرمایا۔ **فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ۔** پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جائز نہیں یہانتک کہ اسکو
دھووے۔ **وکذا کل ما لا جرم لہ کالخمر۔** اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے۔ ف۔ اور فرق یہ کہ
جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہ گوبر و خون وغیرہ تو جرمدار ہے اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے تو وہ
بے جرم ہے۔ م۔ **لان الاجزاء تتشرب فیہ ولا جاذب یجذبہا۔** وجہ یہ ہے کہ اجزاے نجاست اسمیں پی جاتے یعنی چوس لیے جاتے
ہیں اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہیں جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے۔ ف۔ بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اسکا
جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چوستا خشک ہوتا گیا۔ **وقیل ما یتصل بہ من البول جرم لہ۔** اور کہا گیا کہ جو کچھ ریگ
وغیرہ اسکے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہے معراج الدرایہ
اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک وتر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور شرع نے مطلقاً مسح کو اسکے واسطے
طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ میں ہے اسکو
فتح القدیر میں رد کر دیا علاوہ بریں اگر موزہ پیخانہ میں لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہ کا خود گر گیا تو لازم آتا ہے کہ وہ

مسح سے پاک نہو حالانکہ خلاف مذکور ہے - ذخیرہ) اس مسئلہ مین مترجم نے قید لگادی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ ہندیہ مین ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہے اُسکے شگافون سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہین سکا تو موزہ پاک ہو گیا - المحیط - نوازل مین ہے کہ مختار یہ ہے کہ ہر بار چھوڑ دے یہانتک کہ تقاطر منقطع ہو جاوے - تاتارخانیہ - جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال وغیرہ خوشنما بناتے ہین اس حیثیت سے کہ اوپر سے تمام سوتی ہو جاتا ہے اگر نجاست اُسکے نیچے پہونچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھو کر چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول مین زیادہ احتیاط ہے - الخلاصہ - موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمین فرک جائز ہے یعنی ملکر جھاڑ دینا - الکافی - جیسے موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین مین ایسی نجاست لگ گئی جو جرمدار ہے اور خشک ہوئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی - المضمرات - والثوب لایجزی فیہ الا الغسل وان یبس - اور کپڑے کے حق مین کچھ نہین جائز ہے سوا دھونے کے اگرچہ نجاست خشک ہو گئی ہو - ف - لیکن یہ سواے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے - لان الثوب لتخلخلہ تیداخلہ کثیر من اجزاء النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل - کیونکہ کپڑے مین اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاے نجاست داخل ہو جاتے ہین تو انکو سواے دھونے کے کوئی چیز نہین نکالتی ہے - ف - اور اصل اسمین نصوص ہین جنمین دھونا مذکور ہے - م - اگر کپڑے کو زبان سے یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المحیط ۶ - والمنی نجس یجب غسلہ رطبا - اور منی نجس ہے جب تر ہو تو اُسکا دھونا واجب ہے - ف - جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہین - فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک - پھر جب منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اسمین فرک کافی ہے - ف - یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے العنایہ - بشرطیکہ ذکر کا سر پاک ہو بایں طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو - ت - ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہین - محیط السرخسی - اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی مین کچھ فرق نہین ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہین جیسے دھونے کے بعد مضر نہین ہوتا - الزاہدی ع - اور اگر دم عبیط یعنی چیکیلا سرخ خون ہو تو مبسوط بکر رح مین ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا ع - اور یہی اظہر ہے م - لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھوئے پاک نہوگا اور یہی احوط ہے - اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی صحیح ہے الجوہرہ والتبیین - لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رضہ فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا - بدلیل اُسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضہ کو رطب ہونے کی صورت مین دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت مین فرک کرنے کا حکم دیا - ف - مترجم کہتا ہے کہ جو مین نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باین الفاظ نہین فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونون صورتون مین ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے - ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح ابوعوانہ مین ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اگر وہ خشک ہوتی اور مسح کرتی یا دھوتی جب تر ہوتی تھی - مسح کرنے و دھونے مین حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا اور دارقطنی نے مرف دھونا بدون شک کے روایت کیا - یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث مین یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی تھین وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم مین ام المومنین کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے مین نماز کو باہر جاتے اور مین کپڑے مین دھونے کا نشان دیکھتی تھی - اس حدیث مین اگر خود آپ کے دھونے کے معنی لیے جاوین تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر ہے - مف - اور صحیح مسلم مین حدیث ام المومنین ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پس آپ اسی کپڑے

مین نماز پڑھتے رواہ ابوداؤد وایضاً - اور دوسری صحیح روایت ہو کہ مین نے اپنے آپ کو دیکھا کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اسمین آثار بہت وارد ہین چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے
اور طحاوی وغیرہ نے حضرت عمر و عائشہ وابوہریرہ وجابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم وجماعت تابعین سے روایات کی ہین
دیکھو کہ ان صحابہ رضہ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ رضہ نے جب جگہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے
کے دھونے کا حکم کیا ہو پس منی نجس ہو جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی - مع - وقال الشافعی المنی طاہر - اور شافعی
رح نے کہا کہ منی پاک ہو - ف - نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اختلاف مین صحیح یہ کہ منی عورت و مرد کی پاک ہو اور عینی رح نے بھی
یہی احادیث جنمین فرک مذکور ہو انکا استدلال بیان کیا - ازانجملہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہو کہ مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اس حالت مین کہ آپ نماز مین ہوتے تھے - رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ - بیہقی نے
کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اسکے ساتھ نماز روا نہوتی - جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق مین فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے
اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو نضح کر - رواہ الطحاوی واسکی اسناد صحیح ہو - اگر کہا جاوے کہ نضح تو یہ کہ پانی
چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوئی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا - جواب دیا کہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہو اور احادیث صحیحہ مین
وارد ہو - مع - اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ رینٹ وتھوک کے ہو اور کہا کہ یہی کافی ہو کہ اسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے - بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہو
کہ یہ حدیث ابن عباس رضہ پر موقوف ہو اور مرفوع ثابت نہین ہو یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہو - ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق میں
کہا کہ اسحق ازرق نے اسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہو جس سے صحیحین مین روایت ہو تو اسکی زیادتی مقبول
ہو - الفتح - جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
ذکر کیا اور یہ زیادتی نہین بلکہ تغییر ہو لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقف ہو پس ابن الجوزی پر التفات نہوگا
م - دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدایش کا مبدا ہو تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ ممنوع ہو کیونکہ انسانی پیدایش
منی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہو اور یہ نہین دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہو حالانکہ منی سے پیدا ہو - اور حدیث اگر
مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مرجح ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہو
الفتح - لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور حجت امام شافعی پر وہ ہو جو ہمنے اوپر روایت کی - وقال
علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منہا المنی - اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہو ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا - ف - اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ مین ایک
کنوئین پر یارکیہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہو مین نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون میرے کپڑے مین نجاست لگ گئی اسکو دھوتا ہون تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہو گوہ سے وپیشاب سے وقے سے وخون سے ومنی سے - اے عمار تیرا رینٹ وتیری آنکھون کے آنسو اور تیری رکیہ
کا پانی یہ تو سب برابر ہین - دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہو اور وہی اسکو روایت کرتا ہو - جواب دیا گیا کہ
نہین بلکہ طبرانی نے معجم کبیر مین اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہو اور اس راوی کی اوزدی نے
تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہو - دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہین ہو اور جواب دیا گیا
کہ ترمذی نے کہا کہ وہ صدوق ہو اور اسکی کئی حدیثون کو حسن کہا ہو - عجلی رح نے کہا کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہو امام مسلم نے بھی
دوسرے کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی - بلکہ امام احمد نے مسند مین اس سے چند احادیث

روایت کین - اگر کہا جاوے کہ ان احادیث مین تعارض اسطرح دفع کیا جاوے کہ منی مین نجاست نہین مگر دھونے کا حکم اس جہت سے ہو کہ ستھرائی کے خلاف و نیز بد بودار ہو - جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت مین لازمی نہین ہو سکتا حالانکہ پیخانہ و پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب مین یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہو علاوہ برین رینٹ وغیرہ مین بھی ستھرائی ضرور ہو حالانکہ شرعاً اُسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہین ہو ہان ایک بات یہان باقی رہی کہ جب منی مین اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی - جواب یہ کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہین ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا - فافہم - ولو اصاب البدن - اور اگر منی بدن کو لگ گئی - ف - یعنی خشک ہو گئی - قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اسمین مبتلا ہونا بہت زیادہ ہو - ف - یہی ظاہر مذہب ہو - ت - وعن ابی حنیفۃ انہ لایطہر الا بالغسل - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ بدن نہین پاک ہوگا مگر دھونے سے - ف - خواہ تر منی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی مین اصل سے منقول اور قاضیخان و خلاصہ مین ہو ع - لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم - کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہو پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی - ف - یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکلکر جرم منی نہونگے - والبدن لایمکن فرکہ - اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہین ہو - ف - تو لامحالہ دھونا لازم ہو - اقول - اس دلیل مین تامل ہو اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوے وہ برآمد نہونگے اور نیز بدن کا فرک باین معنی ممکن ہو کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے - اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہو فافہم واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ظاہر مذہب و فتوی اسپر ہو کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہو - لیکن یہ شرط ملحوظ ہو کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق مین مذکور ہوا - م - اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اُس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدون غسل کے پاک نہوگی اور یہین سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہو کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہو مگر اینکہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب اور منی مین گم ہو گئی تو اُسکے تابع قرار دیجائیگی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہو اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہو کہ مذی کو تابع و اُسمین گم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجا نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہین ہو - اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب متجاوز و منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اُسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا - یون ہی اگر پیشاب تو منتشر ہوا لیکن منی کو دکر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی - یعنی پیشاب مین مخلوط نہوئی - اور اگر کپڑے مین استر ہو وہان تک منی پہونچ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا - الفتح - اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری پہونچی تو مختار یہ ہو کہ نجاست عود نہین کریگی الخلاصہ - والنجاسۃ - اور نجاست - ف - خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا بے جرم ہو - التبیین - جیسا کہ فتوی کے واسطے مختار ہو - العنایہ - اذا اصابت المرآۃ او السیف - جب لگ جاوے آئینہ کو یا تلوار کو - ف - یا چھری کو او مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھُر کھُری نہو بدون اسکے کہ نجس پانی سے اُسپر طمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہین - المحیط - اکتفی بمسحہا - اُنکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہو - ف - مثلاً پاک کپڑے سے پونچھ ڈالا جاوے المحیط - لانہ لا تتداخلہا النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح - کیونکہ ان چیزون مین نجاست اندر پیوست نہین ہوتی ہو اور جو انکے اوپر وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہو - ف - یہی مختصر کرخی مین مذکور اور امام قدوری و مصنف کا مختار ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار ہو - مع - اور اگر انمین سے کوئی چیز کھر کھری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہوگی التبیین مسئلہ - اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک کپڑے بھیگے ہوے سے پونچھ دیا تو بجاے دھونے کے کافی ہو کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہین محیط السرخسی - اگر چھری وغیرہ کو

نجس پانی سے طمع کیا یعنی اُسپر تاب دی تو اُسپر پاک پانی سے تین بار طمع کیا جاوے تو پاک ہوگی - کما فی المحیط ۔ چھری اگر نجس ہوئی
اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی - قاضیخان ۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے
حتی کہ اگر اسپر میل ہو تو بدون دھوئے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم
کافروں کو تلواروں سے قتل کرتے پھر تلواروں کو مسح یعنی رگڑ کے اُنکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل متفرع ہیں کہ اگر آدمی کے
ناخن پر نجاست ہو اور اُسنے رگڑ دیا تو پاک ہوگیا اسی طرح آبگینہ و روغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہے - الفتح - یوں ہی
صیقل کیا ہوا پتھر بھی پاک ہوگا - د - بکری ذبح کرکے اُسکے بالوں پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی سع - **المسئلہ - وان اصابت الارض**
اور اگر نجاست پہونچی زمین کو - ف - یعنی کسی قسم کی ہو - **فجفت بالشمس** - پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی - ف - یا آگ یا ہوا
یا سایہ سے خشک ہوگئی - فع البحر - **وذہب اثرہا** - اور نجاست کا اثر جاتا رہا - ف - یعنی رنگ و بو جاتی رہی - فع البحر د - اور
مزہ بھی جاتا رہا مج - **جازت الصلوٰۃ علی مکانہا** - تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے - ف - اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز یہی
ظاہر الروایۃ ہے - اور شافعیہ میں سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے - **وقال زفر
والشافعی لایجوز لانہ لم یوجد المزیل ولہذا لایجوز التیمم بہا** - اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اُسپر نہیں جائز ہے کیونکہ
کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے - ف - جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک
کرتا ہے اور یوں ہی حرارت قلیل و کثیر سبب مزیل ہے وہ پائی گئی - م - **ولنا قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا** - اور ہماری
دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اُسکا خشک ہوجانا - ف - یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ
نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رض کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے
روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے یوں روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا - زمین کا
خشک ہوجانا اسکے واسطے طہور ہے اور مبسوط میں مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی - واللہ تعالی اعلم - مف - اور عینی رح نے کہا کہ
محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُنکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب اُنھوں نے اس بارہ میں یہ
فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت - اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا - بلکہ ابو جعفر
محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا
علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور
اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اُنمیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں چھڑکتے تھے - ابو داؤد نے سنن میں باب طہور الارض
اذا یبست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہوجاوے - اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ
نے صحیح میں روایت کیا ہے - پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولی تو مسجد
کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اس چھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انہیں جگہوں پر کھڑے ہونا
پڑتا تھا اور کتوں کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی بدلیل عبارت دمعا ورہ حدیث کے جو تکرار و کثرت
وقوع ہونے کو مفید ہے - خطابی رح نے تاویل کی کہ کتوں کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود
علاوہ اسکے پھر چھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی - اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اُسپر ایک ڈول پانی
ڈالنے کا حکم مروی ہے - عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارض نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا
عمل دونوں طریق پر ہے - ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں

دیر پر نماز ہوتی ہو اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اُسکے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہی
لتون کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونون قسم کی طہارت مین سے بہتر طہارت
کا قصد کیا۔ الفتح۔ سوال یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اُس سے تیمم کیون روا نہین ہو جواب دیا کہ۔ وانما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث۔ اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے رُو سے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ بحدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہو گی۔ ف۔ اور اولی یہ کہ جو کہا گیا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ پھر
اسکے نجس ہونے پر دو معلوم وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہین ہوا کہ پاک کرنیوالی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب طہور نہین معلوم تو تیمم بھی نہین جائز ہی۔ کذا فی الفتح۔ جب زمین کو پاک مٹی سے
پاٹ دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہی ورنہ نہین۔ پھر جو چیز زمین پر اُگی و متصل ہو جیسے درخت و گھاس
اسمین اختلاف ہی۔ مف۔ اور اعتماد اسپر کہ اُنکا حکم مانند زمین کے ہی چنانچہ ہندیہ مین ہی کہ زمین کے حکم مین ہر وہ چیز ہی جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیوارین و درخت و تر گھاس و نرکل جب تک زمین پر قائم ہون اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرکل کاٹ لی گئی اور اسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہو گی الجوہرہ۔ اور اسی پر تنویر مین جزم کیا اور نرکل کا جھیرہ جو کھیتون پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہین اُسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار مین کھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا۔ م۔ پکی اینٹین
اگر مفروش ہون تو بمنزلہ زمین کے ہین اور اگر رکھی کہ اُنکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرین تو دھونا واجب ہی۔ المحیط اور یہی کچی
اینٹون و پتھر کا حکم ہی المنیۃ۔ اور اگر اسکے بعد اینٹین اُکھاڑی گئین تو کیا نجاست عود کریگی اسمین دو روایتین ہین قاضیخان کنکریان
اگر زمین مین ہون تو زمین کا حکم۔ اور اگر اوپر ہون تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہو نگی المحیط التیۃ۔ جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اُسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریگی۔ اگر اُسپر پانی چھڑک کر بیٹھے تو مضائقہ نہین ہی قاضیخان۔ ولیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کریگی اور یہی احوط و اشبہ ہی واللہ اعلم۔ م۔ کورا برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اُسکو تین بار پانی
سے دھو یا ہر بار خشک کیا پاک ہوگئی المحیط۔ اور اگر پرانی اینٹ ہو تو ایکبارگی تین بار دھونا کافی ہی۔ الخلاصہ منیہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوتی۔ زمین نجس کو اگر دھونیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اُسپر تین مرتبہ پانی بہاوے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کہا گیا کہ اسپر
ڈالکر ملنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یون ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اُسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی قاضیخان۔ بوریا نجس ہوگیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور تاکہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرکل و اُسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلاخلاف پاک ہوگا دوسری چیز کی ضرورت نہین کیونکہ نجاست نہین چوستا ہی المحیط
قاضیخان۔ اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ اُسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی پر فتوی ہی شرح المنیہ۔ جب ابتدا مین نجس پانی مین یہ بوریا ڈالا جاوے تو یون ہی پاک ہوگا اسی پر مشائخ ہین قاضیخان۔ الفلاصہ
ابن الہمام رح نے کہا کہ یہانتک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہی دھونا و مل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقل مین مسح کرنا۔ پھر فرک
داخل ہی مل ڈالنے مین۔ اور باقی رہا پچھنون کی جگہ کو پاک تین کپڑون سے تر کرکے مسح کر دینا پاک کرتا ہی تو یہ قیاس محل نصد پر ہی
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ مین پانی چلا جاتا ہی۔ اور ایک پانچوان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوتی اور اسمین اتفاق ہی اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد مین اختلاف ہی۔ امام مصنف رح
نے تجنیس مین لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اُسکی راکھ کنوین مین گری تو پانی نجس ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہی اور یون ہی سور یا گدھا نمکسار مین مر کر نمک ہوگیا تو یہ نمک نہین کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف ہی

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاے نجاست ہین تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہی انتہی کلامہ مترجما - ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہی اور یہی مختار ہی - اقول اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ مین جزم کیا م - کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہین ہی تو اب اسپر نمک کا حکم ہی اور اسکی نظیر شرع مین یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہی اور یون ہی شیرہ انگور پاک ہی پھر خمر ہو کر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہی - ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع مین خطاء کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملا کر گارا بنایا تو پاک ہی - اور یہ صحیح نہین ہی کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہی چنانچہ خلاصہ مین ہی کہ ان دونون مین سے کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا - الفتح - اور قاضیخان مین کہا کہ یہی صحیح ہی م - اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے و کپڑا فرک المنی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنوان پانی اُبچنے سے یا پہلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ مین یا خاک لگا کر سکھلا کر دبوغ کرنے سے پاک ہوئین پھر ان چیزون کو پانی پہونچا تو کیا نجاست عود کریگی اسمین ابو حنیفہ رح سے دو روایتین ہین یون ہی مفروش اینٹین بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہونیکے بعد اکھاڑی گئین تو کیا نجاست عود کریگی اسمین بھی دو روایتین ہین - مف - اور علماء کے مختارات مختلف ہین امام مصنف رح پانی دکھانے کے حق مین احوط کو لیتے ہین اور فرک منی و چھری کے مسئلہ مین تطہیر مسح و فرک کو بجاے غسل قرار دیتے ہین و علیٰ ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہین ہی - م - شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر اکل مین نجاست معتبر ہی اور اولی یہ کہ کل مین طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ مین اختیار کیا - بر خلاف اسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی مین داخل ہوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا - مف - ان مسائل مین تصحیح و اختیار ہر مسئلہ مین مختلف ہی - شارح کنز و ابن الہمام کا میلان اختیار طہارت ہی اور اسی کے بحر الرائق مین تبعیت کی فاحفظہ - اور ہندیہ مین ہی کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتوی ہی الخلاصہ - وقایہ - یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہی البحر - پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمین تطہیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم مین قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہی اور نمک کھانا مکروہ ہی اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہی م - بکری کا سر جو خون مین بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہوگا - نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پکائی گئی تو پاک ہوگی - المحیط - نجس گارے سے کچی اینٹین بنا کر پکائی گئین تو پاک ہوئین الغرائب - عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل گیا تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط - تنور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اسمین روٹی لگانا مکروہ ہی اور اگر پانی چھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی القنیہ - یہ کراہت ظاہرا تنزیہی ہی بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن مین لگا تو صحیح یہ کہ اُسکو نجس نہین کریگا السراج - اگر کوٹھری مین گوہ جلایا گیا اور دھوان چڑھکر موکھلے کے توے پر منعقد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحسانا خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا العتابیہ - یہی حمام کے تابخانہ کا حکم قاضیخان مین مذکور ہی - منجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہین کہ کورے خم مین شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گذرا م - شراب مین روٹی ملی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی الظہیریہ یہی صحیح ہی اور یون ہی شراب کی پیاز بجاے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان - پانی مین شراب یا شراب مین پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہی الخلاصہ - شوربا مین شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہی الظہیریہ - شراب مین چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہی اور اگر اس صورت مین پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑ کر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام - کما فی قاضیخان - یا قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی حرام - کما فی الخلاصہ - یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ نجس مین تغیر نہین ہوا کمافی قاضیخان۔ سور یا گدھا جب ایسی جھیل مین پڑا جان نمک ہوگیا یا چہ بچہ گیلی مٹی ہوگیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہوا محیط السرخسی۔ شیرہ انگور کا مٹکا اگر جوش مین آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جوش تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہوگئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اُس سے بخارات اُڑکر مٹکے کے مُنہ پر ہو نچے تو وہ پاک ہوگیا۔ اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہے قاضیخان۔ نجس تیل اگر صابون مین ڈالا گیا تو اُسکے پاک ہوجانے کا فتوی دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہوگیا الزاہدی۔ مترجم کہتا ہے کہ صابون مین تیل بعینہ باقی ہے اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب مین پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب مین پڑکر سرکہ ہوجانے پر ہے ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اُسکو نقل کرکے کچھ کلام نہین کیا اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہے یعنی عموماً اسمین لوگ مبتلا ہین اور تنویر مین اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بناکر آگ مین ڈالا گیا تو پاک ہوجاتا ہے۔ت حلبی رح نے شرح منیہ مین شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو۔ و۔ مین کہتا ہون کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست باقی ہین بدون استحالہ کے مگر جبکہ استحالہ ہوجاوے یا جل جاوین اور میرے نزدیک واللہ اعلم۔ بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اُڑ جاتی ہے اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے رہ جاتی ہے برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمین بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم۔ پس احوط یہ کہ فتوی دینے مین تامل کیا جاوے واللہ تعالی اعلم۔م۔ پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ یہان تطہیر کے اور بھی ہین جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے۔ اگر بعض عضو مین نجاست لگ گئی اور اُسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا۔ کمافی قاضیخان۔ کپڑا اسطرح جاتا تو بھی پاک ہوا المحیط خود جاتے تو بھی پاک ہوگا لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹے تو اختلاف ہے اور اصح طہارت ہے م۔ روئی نجس ہوئی اگر نصف تک ہو تو دُھنی جانے سے پاک نہوگی اور اگر قلیل ہو کہ جسمین یہ احتمال ہو کہ اس فعل سے جاتی رہیگی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دُھننا بھی طہارت ہے۔م۔ جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہوگیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ۔ یون ہی مطلق مذکور ہے اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ مین ہے کہ گیہون کو گدھون سے روندایا جاتا ہے گدھے پیشاب و لید کرتے ہین وہ بعض گیہون کو ہونچتا ہے اور جنکو ہونچا وہ باقی سے مختلط ہوجاتے ہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہون جدا کرکے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہے۔ اسی طرح اگر بعض جدا کرکے کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہین ہ۔ نجس رانگ کو اگر پگھلایا گیا تو وہ پاک ہوگیا بخلاف موم کے القنیہ۔ گھی مین چوہا مرگیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ دار کرکول کرکے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہے کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ مین روشن کرنا اور کھال کی دباغت مین صرف کرنا۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کرکول کرگڑھا کرنے سے پاک ہوگیا۔ رہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی تو وہ چیز نجس ہوئی سم۔ جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیجاوے البدائع۔ اگر گھی مین سے بہا پھر وہ اُسیوقت ملگیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے آگے اسکے الغرائب ہ۔ المسئلۃ **وقدر الدرہم وما دونہ من النجس المغلظ کالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجز**۔ اور قدر درم کے مغلظ نجس سے مانند خون سے و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اُسکے ساتھ نماز جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو نہین جائز ہے ف۔ اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق مین چند امور ضروری ہین۔ اوّل قدر درم اُسکو امام مصنف رح نے خود شرح مین ذکر کیا۔ دوم خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد سوم جواز نماز سے کیا مراد ہے۔ واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہے خواہ آدمی کا ہو

سی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں - خون شہید و لحم مہزول و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام مصنفؒ
نے اسمیں کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہے و تفصیل آگے آویگی - البول - پیشاب آدمی کا
مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظہ ہے جنکا گوشت نہیں
کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا - سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے
کے موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے
برتنون کے اور چیزون میں عفو ہے اور اسی پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے - امر سوم کہ نماز جائز ہے - مراد یہ کہ فرضیت
ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اسقدر کے ساتھ نماز کردہ مکروہی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو
تو نماز باطل ہے جیساکہ شارحین و اہل فتاوی نے تصریح کی ہے - **وقال زفر والشافعی قلیل النجاسۃ وکثیرہا سواء** -
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکسان ہے - **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل** - کیونکہ نص جس نے
پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں کی - ف - بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا
حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے - میں کہتا ہوں کہ وعلی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے
تطہیر واجب ہے - **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے
کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو عفو قرار دیجائیگی - ف - یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں اور یہ مراد نہیں کہ داخل ہے مگر بعفو رفع
نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندون کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور یہاں قلیل سے احتراز کرنا امکان سے
خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہیں ہے - **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء**
اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر - ف - یعنی موضع استنجاء بالاجماع
عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کرکے ایک درم عفو کی تقدیر بیان کی - مع - اور کلام نہیں ہو سکتا کہ مکھی کے پنجال برابر
ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہیں آتے ہیں اگرچہ دوربین سے بہت نظر آوین وہ بالاجماع عفو ہیں تو نص تطہیر لامحالہ
مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہیں کہ انکا پاک کرنا واجب نہیں ہے تو جب
آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلون و پتھرون سے استنجا
کرنے کی جواز میں ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہیں
ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی میں داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا یہ اجماع دلالت کرتا ہے - مت - **ثم یروی اعتبار الدرہم
من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح** - پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ مساحت یعنی مساحت
ایک درم ہو اور وہ صحیح قول میں بقدر عرض ہتھیلی کے ہے - ف - یعنی انگلیون کے جوڑون کے اندر کا گہراو - اور بعض نے
کہا کہ معنی یہ ہیں کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ از راہ مساحت کے دوسرا قول نہیں ہے - **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم
الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا** - اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور
یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال پہونچے - ف - مثقال ۲۰ قیراط - **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ
فی الکثیف** - اور ان دونون روایتون میں توفیق یون دی گئی کہ دونون روایتیں ٹھیک ہیں اور براہ مساحت تو رقیق
نجاست میں ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست میں ہے - ف - حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی
ہتھیلی کے مقعر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے - یہ توفیق فقیہ
ابو جعفر رح نے دی ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری میں کہا کہ یہی مختار ہے - ع - اور اسی کو تبیین و کافی و اکثر

فتاوی مین لیا ہو۔ بدائع مین اِسی کو مختار مشائخ اور دار النہر کہا اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ط۔ اِسی پر تنویر مین جزم کیا۔ **وانما کانت نجاسۃ ہذہ الاشیاء مغلظۃ لانہا تثبت بدلیل مقطوع بہ** - اور ان چیزون یعنی خون وپیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہو۔ ف۔ عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض دوسری نص نہین ہو۔ خبازیہ مین ہو کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہان نہون جنسے تخفیف آجاتی ہو یعنی ایک کے حق مین دو متعارض نص جمع نہون ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہو اور اسوقت کے مجتہدین اُسکے بارہ مین مختلف نہون اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے۔ مین کہتا ہون کہ اگر کوئی نجاست اِسطرح نجس ثابت ہو کہ جو نص اُسکے حق مین ہو وہ بلامعارضہ ہو اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہین اور اُسکے اجتناب کرنے مین حرج بھی نہین ہو باوجود اِسکے بھی یہ لازم نہین آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہو کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہین ہو تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام وصاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہو کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہو جسکے معارضہ مین دوسری نص مثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہون اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق مین جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست مین جسمین اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستون مین جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہو بدلیل حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ مین وارد ہو خلاصہ یہ کہ استنجا کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہو اور دوسری نص اِسکے معارض نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہو کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہو۔ پھر امام مصنف نے جن چیزون کو ذکر کیا۔ ازانجملہ خون مسفوح کہ حرام منصوص القرآن اور اُسکی نجاست اجماعی بلاخلاف ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم ولیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہین اور نواقض وضو مین حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذر چکی ہو فارجع الیہ۔ ازانجملہ بول ہو تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین مغلظہ نجس ہو اور ابن المنذر رح نے حنفیہ وشافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہین کھاتا اُسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے مین بھی جمیع اہل علم متفق ہین سوائے داؤد ظاہری کے اور اُسکا اختلاف معتبر نہین ہو مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہو اور اوزاعی رح نے کہا کہ اُسکے پیشاب مین مضائقہ نہین جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد اللہ بن وہب کا قول ہو اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہین کھایا جاتا تو ہمارے وشافعی ومالک وعامہ فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہین کھایا جاتا برخلاف اِسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اِسی وجہ سے امام مصنف رح نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اُسکے خلاف ہو۔ ازانجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اُسکے نجس ہونے پر اتفاق ہو تو اُسکی نجاست مغلظہ ہو۔ مع۔ پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب مین مختلف روایات ہین بعض مین مغلظہ مثل خمر کے اور بعض مین مخففہ اور بعض مین طہارت ہو اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ د۔ **وان کانت مخففۃ کبول ما یوکل لحمہ جازت الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب** - اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہو تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہو حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہونچے۔ ف۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہو اِس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اُسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہو اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہو۔ بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہو۔ **یروی ذلک عن ابی حنیفۃ رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام** - ایسا ہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت کیا جاتا ہو یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ مین تقدیر تو کثیر فاحش کی ہو یعنی بہت فاش ہو گئی ہو تو نہین

جائز ہو اور چارم کا انداز بعضے احکام مین کل کے ساتھ لحق ہوتا ہو - ف - جیسے چارم سر کا مسح بمنزلہ کل کے ہو - تو چارم کپڑا گویا کل کپڑا
و کثیر فاحش ہوا - اس روایت پر تمام بدن کا چارم اور تمام کپڑے کا چارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہو اور حلبی رح نے
شرح المنیہ مین اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق مین اسی کو ترجیح دی - د - وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر - اور امام
ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہو کہ کمتر کپڑا جسمین نماز جائز ہو جاوے اُسکا چارم مقدر رہو جیسے میزر - ف - تہبند اور اسمین احتیاط ہو اور
ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار - پس تہبند کا چارم نجس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہین جائز ہو - وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص - اور کہا گیا کہ چارم اس جگہ کا مراد ہو جہان نجاست لگی جیسے دامن وکلی - ف - پس اگر دامن کا چارم
نجس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہین ہو - محیط و تحفہ مین کہا کہ یہی اصح ہو - ع - بدائع و مجتبیٰ و سراج مین اسی کو صحیح کہا اور حقائق
مین ہو کہ اسی پر فتویٰ ہو البحر - فتویٰ کا لفظ اصح و مختار پر مقدم ہو ح ط - وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر - اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہو کہ ایک بالشت طول در ایک بالشت عرض ہو - ف - اسقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو روا نہین اور اس سے
کم روا ہو - مین کہتا ہون کہ جس قول پر فتویٰ ہو یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہو جیسے دامن وکلی تو اس قول
پر مقدار مختلف ہوگی و علیٰ ہذا چہ بغلہ و گریبان وغیرہ مین اختلاف فاحش ہوگا فافہم - وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین - اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے مین اختلاف مجتہدین ہو یا اُسکے حق
مین دو نص باہم متعارض ہین بر بنا ر دونون اصل مختلف کے - ف - پس ابو یوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہو یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہو اور حدیث
استنزہوا من البول - دلالت کرتی ہو کہ اُنکا پیشاب بھی نجس ہو - مسئلہ - جب نجاست غلیظہ و نجاست خفیفہ جمع ہون تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً - کما فی الظہیریہ والتنویر - حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو و خفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملایا جائیگا
م - جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہو جیسے گوہ و پیشاب و منی و مذی و ودی و سبب
دکھ لہو و منہ بھر قے - البحر - و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہون یا نہ کھاتے ہون
الاختیار - شراب و خون مسفوح و مردار و غیر ماکول اللحم کا پیشاب و لید و گاے کا گوبر و کتے کا گوہ و مرغی و بط و اوز کی بیٹ نجس مغلظہ
ہین - قاضیخان - درندون و بلی و چوہے کا گوہ السراج - اور بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگ جاوے و قدر درم سے زائد ہو تو ناپاک
کریگا یہی ظاہر ہو قاضیخان والخلاصہ - اوپر گذرا کہ فتویٰ اُسکے خلاف ہو - م - سانپ کی بیٹ و پیشاب مغلظہ نجس ہین اور جونک کا
گوہ بھی - تاتارخانیہ - چیچڑی و وزغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہو الظہیریہ - حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع جواز
نماز ہو المحیط - ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیٹ نجس مخففہ ہو الکنز - اور ہر چیز کا مرارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہین الظہیریہ - واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہین تو اُسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ مین ظاہر ہوگی الکافی - حتی کہ اگر کنوئین
مین نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا - پھر جو خون نجس نہین اُنکا بیان - م - خون شہید جب تک اُسپر ہو پاک اور جب اُس سے
جدا ہو نجس ہوا - الظہیریہ - ذبح کیے ہوے جانور کی رگون مین جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہین کرتا اگرچہ فاحش ہو - قاضیخان -
یون ہی جو اُسکے گوشت مین رہا کیونکہ مسفوح نہین ہو محیط السرخسی - اور دم مسفوح یعنی سائل مین سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہو
المنیہ - کلیجہ و تلی کا خون نجس نہین ہو خزانۃ الفتاوی - پسو و مچھر و جون و کھٹمل کا خون پاک ہو اگرچہ کثیر ہو - السراج - اور مچھلی و جو پانی
کے جینے والے جانور ہین طرفین کے نزدیک اُنکا خون کپڑے کو خراب نہین کرتا - قاضیخان - سانپ کی کھال نجس ہو اگرچہ ذبح کیا ہو
ہو - الظہیریہ - سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہو - الخلاصہ - سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے آتر سے طرفین رح کے

نزدیک پاک ہو اسی پر فتوی ہو اور رطوبت جو بچے کے ساتھ نکلے جو لعاب ہے کہا گیا کہ نجس ہو۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی و انکی بیٹ انکی
بیٹ پاک ہو۔ القنیہ۔ جو پرند کھائے جاتے ہین مانند کبوتر و مرغ و گوریا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہو۔ السراج۔ صحیح یہ کہ عصارہ کا ذرہ پاک
ہو۔ تبیین والقنیہ میں اصح ہو۔ الهدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ النہایہ والخلاصہ۔ ٹوکری گیہون مین ایک مینگنی چوہے کی گری پھر وہ پیس
ڈالی گئی حالانکہ اسمین مینگنی تھی یا ایک مینگنی تیل مین گرے تو آٹا یا تیل خراب نہوگا جب تک اسکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث رح
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ مسائل ابو حفص مین ہو کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب مین تو اسکو خراب نہ کریگی۔ المحیط۔ رب نچوڑا ہوا اس
کا رس حاضر کیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہو اور اسی کو اکثرون نے لیا ہو۔ السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ المنیہ۔ نجاست کی مقدار مین
اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہو نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئین مین گر کر اسکی تہ کی مٹی مین ملکر
مٹی ہو گئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہو گئی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ د۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک مین لپیٹا پس
اسکی نمی پاک کپڑے مین ظاہر ہوئی ولیکن اسقدر تری نہوئی کہ اگر نچوڑین تو اس سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔
یونہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت مین خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اس نجاست نے کپڑے مین اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہو تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔ الخلاصہ۔ بعض نے اسکو
وقایہ مین لیا ہو۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہو گیا تو نجس ہو گیا اور نمی کا اعتبار نہین ہو اور یہی مختار ہو۔ السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے مین گوبر ڈالا
اس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس مٹی کو اگر ہوا نے
اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اڑا لائے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اڑ کر جو کپڑون کو لگتے ہین ان سے
کپڑا نجس نہین ہوتا اور یہی صحیح ہو۔ الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور مندیل سے نہ پونچھا کہ اسکے بائی نکلی تو عامہ علماء کے نزدیک
اسکا گرد نجس نہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اسکے بائی نکلی تو یہی حکم ہو۔
الخلاصہ۔ اسی طرح جاڑون مین مربط مین داخل ہوا یعنی جہان لید کا الاؤ لگا ہو اور اسکا بدن بھیگا ہو یا کوئی بھیگا کپڑا لیگیا جو
اسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پائجامہ وغیرہ مین ظاہر ہو۔
الذخیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی اسپر سویا اور پسینا آیا اس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اسکے بدن مین ظاہر
نہوا تو نجس نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہو گیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی مین
پیشاب کیا یا اسمین گوہ پھینکا اس سے چھینٹین اڑ کر کپڑے کو پہونچین اگر اسمین اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہین یہی مختار ہو اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو۔ شرح المنیہ للحلبی۔ پائخانہ کی مکھیان کپڑے پر بیٹھین تو اسکو خراب نہ کرینگی مگر جب کہ بہت غالب
ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ مین چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہو اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطا دھولے یہ
عن الفتاوی عن الحسامیہ۔ نجس بھوسا اگر گارہ مین ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہو بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہین۔ قاضیخان۔ اور اگر خشک ہو تو اسکی طہارت کا حکم ہوا۔ المحیط۔ سگ نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جبتک
اسمین تری ظاہر نہو تو نجس نہوگا خواہ کتا غصہ مین ایسا کرے یا کھیل مین۔ المنیہ۔ اور صیرفیہ مین کہا کہ یہی مختار ہو۔ شرح المنیہ للحلبی۔ مسجد کے
بوریہ پر کتا گذرا ہو اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہوا اور اثر بوریہ مین ظاہر نہوا تو بھی نجس نہین۔ قاضیخان۔ ہاتھی کی
سونڈ کا حکم یہی ہو۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہو جیسے لعاب چیتے وغیرہ کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہوا تا فیحان۔ کتے کے ناخون کا کمہ بنایا تو مضائقہ نہین ہے الخلاصہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول المصنف رح ولو اصاب
الثوب مقدار الدرہم الخ۔ مین لکھا کہ حاصل اس مسئلہ مین افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش
نہو مانع نماز نہین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ مین معتبر وہ وقت کہ نجاست
لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی رح و ایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہین اور
دوسرون کا مختار یہ کہ مانع ہے حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہین جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا
ہو تو دوسری طرف جو نجاست پہونچی اسکا اعتبار نہین ہے کیونکہ وہی دونون طرف ایک ہے۔ برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو مانع
ہو گا و علی ہذا اگر درم کے دونون رخ نجس ہوئے تو نماز نہین جائز ہے۔ پھر مانع نماز وہی نجاست ہے جو مصلی کی طرف منسوب ہو
حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے و بدن نجس ہین مصلی کی گود مین بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اسپر بیٹھ گیا
تو نماز جائز ہے برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہین ہے تو اسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہو گی اور نماز جائز
نہو گی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہے مگر مکروہ ہے حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت
جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز مین نجاست پر واقف ہو تو اسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
معتبر اختلاف علماء ہے حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہے دبرین تقدیر خون و خمر و مرغی و بط و اوز
کی بیخال اور آدمی و غیر ماکول اللحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے۔ اور قے یہ سب باتفاق مغلظہ ہین کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ
نہین ہے اور خون سے وہ مستثنی ہے جو رگون مین باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم مین لحم مہزول ہے جب کاٹا جاوے تو اسمین
جو خون ہے وہ نجس نہین اور یونہی کلیجہ مین جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رح نے تجنیس مین فرمایا کہ اسمین نظر
ہے اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہین کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہے اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہے اور
امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق مین روایت کہ وہ کھانے مین معفو ہے نہ کپڑے مین۔ قال المترجم۔ دلیل تو یہی قوی ہے جو امام
مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق مین باقی ہے وہی دم مسفوح کا بقیہ ہے اور اگر نہو تو اسمین کچھ شک نہین کہ وہ دم
مسفوح سے مجاور رہا ہے ہان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج و مشقت ہے لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
ہو گا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہے جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز مین شہید کو خون آلودہ لادے
ہو تو صحیح ہے برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہو اور اسکو غسل نہین دیا گیا یا کافر ہے اگرچہ اسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے
پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہے یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہے۔ فقہاء نے کہا کہ
مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہے اور مین نے اسکی کوئی تعلیل دیکھی نہین لیکن بعضے
مغربی دوستون سے مین نے زباد کے حق مین گفتگو کی اور مین نے کہا کہ یون کہا جاتا ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جسکا
کھانا حرام ہے تو اس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کر دے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہے جیسے مشک
قال المترجم خلاصہ تعلیل در بارہ مشک و زباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت مین شاید کہ اختلاف
جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعا جائز ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ استحالہ مشک
وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہے و علی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم مین ہین۔ م۔ پھر پسو و مچھر و مچھلی کا خون کچھ نہین ہے یعنی اسکو استثنا
نہین کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہین ہے۔ رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہے اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہے اور یہی مختار رکھا
گیا ہے۔ اور طفل نے دودھ پیکر قے کر دی اور ان کے کپڑون کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک
وہ کثیر فاحش نہو مانع نماز نہین کیونکہ اسمین ہر وجہ سے تغیر نہین ہوا یہی ابو جعفر کی غریب الروایۃ مین مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور امام مصنف رح

نے تجنیس مین بھی اسی کی تصحیح کی ہو اور ہم نے تو قنیہ و منورین مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قول کی طہارت کو مقتضی ہو یعنی بالکل پاک ہو
خواہ کثیر فاحش ہو یا نہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہین تو اسکے معنی یہ ہین کہ ثابت ایسی دلیل سے جسپر
عمل قطعی واجب ہو کیونکہ فروع احکام مین دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہو۔ قال المترجم فعلی ہذا فرق غلیظہ و خفیفہ مین مشکل ہوگا لہذا
شیخ رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر و لید مین پیدا ہوگا جیساکہ سابق مین گذرا ہم۔ پھر
امام محمد رح نے آخر مین لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری مین ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رستون و بازارون و
سرایے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگون کو عموماً ابتلا دیکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہا اکثر کہا کرتے ہین کہ ابتلاء دیکھکر حکم جواز دیدیا
تو کیا شرع مین مجتہد کو ایسی راے کا اختیار ہو تو جواب یہ کہ یہ تساہل ہو اور تحقیق اسمین یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا
پس اجتناب واجب ہو لیکن بشرط امکان عمل ہو حتی کہ حرج و مشقت دفع ہو یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حرج نہو تو گوبر و لید کی جب یہ کثرت ہو تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہین رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج و مشقت
شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہو تو معلوم ہو گیا کہ اُسکو نجاست ہی نہین رکھا ہو پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی
تو اسنے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اُسکو نجس نہین رکھا ہو اور ہرگز یہ مراد نہین کہ مجتہد کی راے کو اختیار ہو۔ وعلی ہذا گوبر کے کنڈے
جائز ہین اور مسلمان گھوسیون کے حق مین گاے بھینسون کا موت و گوبر وغیرہ نجس نہین ہو اسی پر فتوی دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
مشائخ نے بخاری کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ مین آدمی و جانور چوپایہ سب چلتے ہین برخلاف ایسے شہر کے جہان آدمیون کی راہ الگ
و جانورون کی الگ ہو۔ مف۔ درمختار مین ایک ضابطہ پرند کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا مین بیٹ نہین کرتا اُسکی
بیٹ نجاست غلیظہ ہو جیسے مرغی و بالو بط اور جو ہوا مین بیٹ کرتا ہو اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اُسکی بیٹ پاک ہو ورنہ نجاست خفیفہ ہو اور سواے
پرندون کے ہر حیوان کا لید و گوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ و صاحبین کے نزدیک خفیفہ ہو اور شرنبلالیہ مین ہو کہ صاحبین کا قول اظہر
ہو اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا وہی قول مالک رح کا ہو اور ماکول اللحم جانورون کا پیشاب اور انہین مین گھوڑا بھی داخل ہو
نجاست مخففہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہو اور غیر ماکول اللحم پرندون کی بیٹ خواہ شکاری ہون یا نہون نجاست مخففہ ہو اور کہا گیا کہ
پاک ہو اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہو اور گدھے و خچر کا لعاب علی المذہب پاک ہو۔ المسئلہ۔ واذا اصاب الثوب من الروث او من
اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم یجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ۔ اور جب کپڑے کو لید یا گاے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ
لگا تو اِس کپڑے مین امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز نہین جائز ہو۔ ف۔ کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود ہے۔ لان
النص الوارد فی نجاستہ وہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ۔ کیونکہ
لید کی نجاست مین جو نص وارد ہو اور یہ وہ ہو جو مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلیدی
ہو اس نص کا دوسرا معارض نہین ہو۔ ف۔ یہ حدیث صحیح بخاری مین ہو اور استنجا کے دو پتھرون و ایک روثہ مین سے روثہ کو پھینکدیا
اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہین جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ و لہذا یثبت التغلیظ عندہ
والتخفیف بالتعارض۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہو اور مخففہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہو
ف۔ یہ امام کی اصل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص مین تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت مین تعارض نہین ہو ولیکن ہمکو روایت
اسطرح پہونچی کہ ظاہر مین تعارض معلوم ہوتا ہو۔ وقالا یجزیہ حتی یفحش۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہو یہانتک
کہ فاحش ہو جاوے۔ ف۔ یعنی نجاست اسکی مخففہ ہو۔ لان للاجتہاد فیہ مساغا و بہذا یثبت التخفیف عندہما۔ کیونکہ
اسمین اجتہاد کو گنجایش ہوئی ہو اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہو۔ ف۔ یہ تو صاحبین کے واسطے اصل
خاص ہو۔ و لان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا و ہی موثرۃ فی التخفیف۔ اور اسوجہ سے کہ اسمین ضرورت متحقق ہو کیونکہ

راہین اس سے بھر جاتی ہین اور یہ بات تخفیف مین مؤثر ہی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہی تو لید گوبر مین بھی
تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اُسکو زمین جوس لیتی ہی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے وضرورت سے تو نجاست ساقط ہو جاتی ہی جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہان لیکن بلی کی ہردم
ابتلاء کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید وگوبر مین کم ضرورت ہی لہذا صرف تخفیف لازم آئی کما فی مبسوط شیخ الاسلام النہایہ مین کہتا
ہون کہ گھوسی کو ہر وقت ہی بلی سے زیادہ ضرورت ہی فافہم۔ قلنا الضرورة فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرة حتی
تطہر بالمسح فتکتفی مؤنتہا۔ ہم کہتے ہین کہ ضرورت مسلم ہی لیکن یہ ضرورت جوتیون کے حق مین موثر ہی اور اسنے ایک مرتبہ تو تاثیر کرکے
تخفیف کردی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہی پس ضرورت کی مؤنت مین کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ
سے نفس نجاست مین تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسمین حرج تھا اُسکی تطہیر مین تخفیف ہو تو یہان نجاست تو اپنے حال پر رہی
ولیکن جوتی کی تطہیر مین تخفیف کردی تو یہی اسکی محنت دور کرنے مین کافی ہی۔ یہ کہا جاسکتا ہی کہ ضرورت خالی جوتی کے حق مین منحصر
نہین ہو سکتی ہی خصوص گھوسیون کے حق مین تو ظاہر ہی بلکہ بعضے ملکون مثل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہی وعلی ہذا بلی کے
جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہین ظاہر ہی لہذا شرنبلالیہ مین کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہی کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر مین
ابتلاء عام دیکھکر اُسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رح کا قول ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس وبکری
ودودھ کے جانورون وگھوڑے مین ہی وقال زفر رح۔ ولا فرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہین درمیان ماکول اللحم
وغیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید وگوبر وغیرہ نجس ہی اسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہی ولیکن
ہمارے یہان ضرورت کی راہ سے فرق ہی جیسا کہ کہا گیا۔ وزفر رح فرق بینہما فوافق ابا حنیفة فی غیر ماکول اللحم ووافقہما فی
ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونون قسم مین از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو موافقت امام رح کے نجس
غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید وگوبر وغیرہ کو موافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح
سے حکایت ہی کہ جب ملک ری مین داخل ہوے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ مین۔ ورای البلوی۔ اور لوگون کو عموماً اسمین
مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ راہین وگھرون کے صحن وسرائین لید وگوبر سے بھری تھین جیسے ہمارے ہندوستان مین اکثر جگہ یہی کیفیت ہی
افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہین ہی۔ ف۔ اور اس
قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہین
آدمی وجانورون کے مختلط آمدرفت سے گوبر ومٹی سے مخلوط ہوتی ہی پس کہا کہ وہ بھی چاہے جسقدر لگے مانع نماز نہین ہی۔ وعند ذلک
رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ مین رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہی۔ ف۔ پہلے کہتے
تھے کہ رگڑنے سے پاک نہین ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ مین کہتا ہون کہ اُنکے نزدیک تو اس لید وگوبر سے تو نجس ہی نہین ہوا
اس جہت سے الہداد رح نے سمجھا کہ اول مدہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے
طہارت لازم نہین کیونکہ شاید نجس عفو ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہی اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہین کہ تکلیف بنجس ہونے
سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم مین یہ چیزین نجاست ہی نہین ٹھہری ہین کما مر مفصلا۔ م۔ المسئلة۔ وان اصابہ بول الفرس
لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفة وابی یوسف وعند محمد لا یمنع وان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اُسکو
مفسد نہوگا یہانتک کہ فاحش ہو جاوے یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہی اور امام محمد رح کے نزدیک مانع نہین اگرچہ فاحش
ہو جاوے۔ لان بول مایوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی۔ ف۔ جیسا کہ اوپر
بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہی ابو یوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما- اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہی- ف- اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہی یعنی کھانا حلال ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہی اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہی تو چاہیے کسی قدر لگے مفسد و مانع نہین اور
ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہی توجب تک فاحش نہو مانع نہین ہی- واما عند ابی حنیفۃ رح فالتخفیف لتعارض الآثار
اور رہے امام ابو حنیفہ تو اُنکے نزدیک مخفف ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہی- ف- اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہین بیان کی کہ
گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہی جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہین بلکہ براہ کرامت ہی مانند آدمی کے
ورنہ بالاجماع وہ پاک ہی جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہی- پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہین کہ اُسکا پیشاب پاک ہو
کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہی لہذا جو اصل امام رح کی بیان کی اسی پر یہان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض
ہون تو نجاست مین تخفیف آجاتی ہی اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول الخ- اور حدیث عرنیین ہی جسمین
اونٹون کے پیشاب پینے کا عرینہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول الخ سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہی
خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہی یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث
عرنیین سے اونٹون کا پیشاب پاک نکلتا ہی تو ماکول اللحم کے پیشاب مین تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست مین
تخفیف ہو گئی ولیکن کلام یہان تعارض مین ہی کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونون نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات مین مساوی
ہون اور یہان بہت فرق ہی اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیون کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلی درجہ کی صحیح
ہی کہ جمیع صحاح الستہ مین موجود ہی اور اپنے معنی مین صریح محکم ہی- اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد مین بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہونے مین کلام ہی اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہی پس براہ اسناد کے نہایت ادنی درجہ ہی اور معنی مین بھی یہی کیفیت ہی کیونکہ
استنزہوا من البول الخ محتمل ہی کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام مین بھی عہد ہی اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دو قبرون کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونون پر عذاب ہوتا ہی اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہین کیے
جاتے پھر دونون کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق مین یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت مین پیشاب
کرنے مین پردہ نہ کرتا تھا- اور نیز جائے غسل مین پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث مین مروی ہی پس بقرینہ مذکور محتمل ہی
کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو- اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہی تو بھی
یہ عام قطعی نہین ہی کیونکہ چمگادڑ کا پیشاب اور چوہے کا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہین مخصوص ہین توجب اس عام سے تخصیص
ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہین رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہی کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے
مخصوص کیے جاوین جیسا کہ اصول مین مصرح ہی اور غایۃ الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہی کہ حق عمل مین صحیح بدرجہ اعلی وحسن
درجہ کے دونون واجب العمل ہین تو اس جہت سے مساوی ہین اور دلالت اس عام کی قطعی ہی بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ
کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہی اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہی جبکہ امام رح کا قول اُنکی طہارت مین ثبوت ہو کیونکہ
تجنیس مین ہی کہ بلی نے کنوین مین پیشاب کیا تو باتفاق الروایات سب اُلیچا جاوے- اور یون ہی کپڑے مین لگ گیا تو اُسکو خراب کریگا
کما فی الفتح- اور خلاصہ مین ہی کہ بلی نے برتن مین پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہی اور فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہین انتہی- یہ مسائل دلیل ہین کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہین- وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب
کے نزدیک ہی پس امام رح پر انکا ورود نہوگا فلیتامل فیہ م- المسئلہ- وان اصابہ خرء ما لا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من
قدر الدرہم اجزأت الصلوٰۃ فیہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز- اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے
پرندکی لگے جو پرندون مین غیر ماکول اللحم ہین اور یہ بیٹ قدر درم سے زائد ہی تو اس کپڑے مین امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ مجمع الانہر مین لکھا کہ جواز نماز اِس کپڑے مین صرف امام رح
کے نزدیک ہی کیونکہ جن پرندون کا گوشت نہین کھایا جاتا وہ بھی ہوا مین بیٹ کرتے ہین اور انکی بیٹ سے بچاؤ کرنا متعذر ہی اور
صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظہ ہی اور یہی صحیح ہی اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک
نجس مخففہ ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظہ ہی اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہون
یا غیر ماکول ہون دونون مین فرق نہین تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہی۔ عنایہ مین کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونون
روایتون مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہین یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین ذکر کیا ہی۔ م۔ بالجملہ اصحاب مین اختلاف ہی۔ فقد
قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد قیل فی المقدار وھو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اُسکی نجاست مین ہی اور کہا گیا کہ
اختلاف مقدار مین ہی اور یہی اصح ہی۔ ف۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیون کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز
ہونے مین اِس بنا پر ہی کہ اُنکی بیٹ پاک ہی یا اِس بنا پر کہ نجس تو ہی مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہو پس شیخ کرخی رح نے
کہا کہ جواز نماز اِسوجہ سے کہ اِن چڑیون کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہی اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست
خفیفہ ہی۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہین کہ وہ نجاست غلیظہ ہی۔ پھر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ہین اور بموافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتھ ہین اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہی کہ وہ دونون روایتون مین ابو حنیفہ
کے ساتھ ہین حالانکہ ایسا نہین ہی۔ مع۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر مین ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونون مین
ابو حنیفہ رح کے ساتھ رکھا ہی۔ پھر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار مین ہی اور یہی جامع قاضیخان و محیط مین منصوص
ہی کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہی کہ طبیعت حیوانیہ نے اِسکو بدبو وخرابی کی طرف مستحیل کر دیا ہی لیکن مبسوطین و محیط سرخسی مین
اِسکے خلاف مذکور ہی اور کہا کہ پرندون سے جو بیٹ نکلتی ہی وہ بدبو وخرابی کے ساتھ نہین ہی اور مسجدون سے کوئی پرند ہانکا نہین جاتا ہی
تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہی اور اِسوجہ سے کہ جسکا گوشت کھایا جاوے اور جسکا نہ کھایا جاوے دونون کی بیخال مین کچھ فرق
نہین ہی۔ مع۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہی کہ تعلیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہی اور دونون کی بیخال مین فرق نہونے کا جواب
یہ ہی کہ دونون کے گوشت مین حلال وحرام کا فرق معلوم ہی اور معتبر اِسمین طہارت و نجاست ہی پس دونون کی بیخال مین بھی فرق ہی
حتی کہ حرام چڑیون کی بیخال نجس ہی۔ ھو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف۔ امام محمد رح
کہتے ہین کہ نجاست تو بالاتفاق ٹھہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہی اور یہان ضرورت نہین ہی کیونکہ آدمیون
سے ساتھ مخالطت نہین تو تخفیف نہوگی۔ ولہما انہا تذرق من الھواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ ہی کہ یہ چڑیان ہوا سے بیخال کر دیتی ہین اور پرہیز اُنسے متعذر ہی تو ضرورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ پھر یہ ضرورت
نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاط نہین ہی تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست مین تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کرخی نے
اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اِس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہی اور گھوڑے کا اور بیخال اُن چڑیون کی جو نہین کھائی
جاتی ہین نجاست مخففہ ہی۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب مین ایک قول یہ کہ اُن چڑیون کی بیخال پاک ہی اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہی
کما فی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ بیخال برتن مین
پڑے تو کہا گیا کہ اِسکو خراب کریگی اور کہا گیا کہ نہین کیونکہ برتنون کو اِس سے بچانا متعذر ہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد رح
سے روایت ہی کہ بلی جسکی عادت ہی کہ لوگون کے بچھونون وکپڑون پر موت دیتی ہی وہ طاہر ہو۔ مع۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا ہی
م۔ اور یہان حرام چڑیون کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہی جواب یہ کہ ان چڑیون کی بیٹ مین ضرورت نہین کیونکہ ایسا آدمی
مشاہدہ ہوتا ہی جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی مین بخلاف ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہی ولیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہوا ہے یہ روایت صحیح ہو۔ اور تجنیس میں ہے کہ بلی نے اگر کنوئیں میں پیشاب کیا تو سب پانی اُلیچا جاوے
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور یونہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کر دیگا۔ ولیکن یہان بلی سے
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہو ورنہ تجنیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہے کہ بلی نے برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور
فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر رح اچھا قول ہے کیونکہ برتنوں کے ڈھکنے کی عادت
جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں چوہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے بوجہ ضرورت خفت
کے برخلاف اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہوؤں میں یعنی اناج میں اُسکی ضرورت ہے چنانچہ اُنھوں نے کہا کہ اگر گیہوؤں میں مینگنی گر گئی
اور انمیں پیس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمین ظاہر نہو۔ مف۔ فتوی اسی پر ہے جیسا کہ محیط سے
گذرا۔ اور یونہی بلی و چوہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضیخان میں کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اُسکو
نجس کر دیگا کما فی الفتح۔ تو اسی پر فتوی ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے برتن کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر
فتوی ہے۔ م۔ اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیٹ کچھ نہیں ہے اور قاضیخان میں ہے کہ چونکہ اس سے احتراز متعذر ہے تو وہ
نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہے کہ وہ درحقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ المسئلة وان اصابہ من
دم السمک او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوة فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر
یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہے قدر درم سے تو اسمین نماز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تعلیل میں فرق ہے۔ اما دم السمک
فلانہ لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس نہوگا۔ ف۔
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اعتبر فیہ الکثیر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔ اور امام ابو یوسف رح سے
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اُسکو نجس اعتبار کیا۔
ف۔ یعنی مخففہ۔ شاید خون قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار
فلانہ مشکوک فیہ فلا یتنجس بہ الطاہر۔ رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یقینی پاک چیز
اس سے نجس نہو گی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ سو۔ اور شامی رح نے اسمیں
مبسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہے کہ لعاب الفیل میں بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان
میں خود ضرورت اُسکی نجاست کی مسقط ہے اور کمتر یہ کہ تخفیف ہو اور اول اقوی اور یہ احوط ہے۔ م۔ المسئلة۔ فان انتضح علیہ البول
مثل رؤس الابر فذلک لیس بشیٔ لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ بھوہار مثل سوئی کے
سروں کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اُس سے بچاو کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر دیں۔ التبیین۔ اور یونہی اگر
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہوں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع حرج کے۔ الکافی وغیرہ۔ اور س
تو ادر معلی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور اُنکا اثر دیکھا جاتا ہے تو دھونا ضرور ہے۔ المجتبی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ نماز پڑھی پس
اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیجائیں تو درم سے زائد ہوتیں تو نماز اعادہ کرے کذا ذکر البقالی والامام المحبوبی بح۔ اور دوسری صورت میں کہ
وہ معتبر نہیں ہیں اگر اُنکو پانی پہونچا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں ملکر پھیل گئیں
اور قدر درم سے زائد ہو گئیں تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے
نماز جائز اور اُسکے بعد نہیں جائز ہے م د۔ اور یہ اُسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور
اگر پانی میں پڑیں تو اصح یہ کہ اُسکو نجس کر دینگی اور عفو نہو گی کیونکہ پانی کی طہارت میں بہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے حکم

زیادہ تاکید ہو۔ الجوہرۃ والسراج - اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سرون برابر نہیں بلکہ سوجے کے سرون برابر ہون تو عدم ضرورت کی وجہ
سے منع ہین۔ الکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے زائد ہون اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی مین گوہ یا پیشاب مثلاً اور گرنے کے بعد یہ
پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہو نجس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہی ہو۔ الفتح - رنگ کی خصوصیت نہین
بلکہ اثر ظاہر نہو کا سبق اور یہی مختار و اصح ہو۔ م - اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت مین جو میت کے دھوون سے چھینٹین
پڑین جیسے بچاو کرنا ممکن نہین ہو تو اسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہو۔ الفتح - مصلی کے غسل سے جو چھینٹین برتن مین گرین جنکے
گرنے کا موقع ظاہر نہین ہوتا تو وہ عفو ہو جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کتون کے بیٹھنے و رہنے کی جگہ کا غبار عفو
ہو۔ م - دستحال المسئلہ - والنجاستہ ضربان مرئیۃ وغیر مرئیۃ - اور نجاست کی دو قسم ہین ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ ف
مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد منجمد و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ - عنایہ - فما کان منہا مرئیا فطہارتہا بزوال عینہا
پس جو نجاست ہین سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہو۔ ف یعنی اس نجاست کا جرم و ذات جاتے تو
پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے - لان النجاستہ حلت المحل باعتبار العین فتزول
بزوالہ - کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا محل مین باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا
زوال ہو جائیگا - الا ان یبقی من اثرہا مایشق ازالتہ - لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا محتاج
مشقت ہو۔ ف واضح ہو کہ قولہ - الا ان یبقی الخ استثناء ہو اثر کا اور عین نجاست مین اثر داخل نہین ہو لہذا استثناء منقطع بمعنی
لیکن - اور نہایہ مین مستثنی منہ عین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنی کیا اور اسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ
مستثنی منہ اثر نہین صرف عین ہو اور حذف جائز نہین ہو۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہو کہ عین کا لفظ ایک تو بمعنی ذات بولا جاتا ہو
اور اسکے مقابل مین اثر آتا ہو اور اکثر شارحین نے یہان یہی معنی لیے اور اسپر استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی عین سے وہ
چیز بعینہ ہو۔ پس یہان مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے
عارض ہوئے تو جیسے عارض ہوئی ہو بعینہ زائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین
نجاست بعینہ زائل ہو جانے پر طہارت ہو الا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہو پس نہایہ مین جو عین و اثر
کو مستثنی منہ قرار دیا تو یہ معنی نہین کہ اثر محذوف ہو بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب
زائل ہو - اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت مین مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین یعنی ذات سے طہارت
ہو جاتی ہو - جواب یہ کہ نہین چنانچہ محیط مین ہو کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا ازالہ اسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہو بشرطیکہ ایسی چیز
ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ بزوال عین و اثر یعنی بعینہ نجاست معدوم ہو جانے سے ہو مگر
آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے مین مشقت ہو تو اثر رہ جانے مین مضائقہ نہین - لان الحرج مدفوع - کیونکہ حرج
شرع مین دور کیا گیا ہو۔ ف اور مشقت اٹھانا ایک حرج ہو اور یہان مشقت کی تفسیر یہ ہو کہ اثر دور کرنے مین سواے پانی کے
دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیمو وغیرہ - الکافی - فتاوی وغیرہ - اور یون ہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہین
دی گئی ہو۔ السراج - اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابوہریرہ رض ہو کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا
تو فرمایا کہ اسکو دھو ڈال انہون نے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہو پھر باقی رہتا ہو فرمایا کہ اسکا اثر تجھے مضر نہین ہو۔ رواہ احمد و ابوداؤد و اسنادہ
باسناد حسن ولیکن منقطع ہو اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہو۔ اور حدیث عائشہ رض میں
سواے پانی کے بھی مذکور ہو وہ استحباب ہو۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہوا تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز
اثر تو رنگ ہو اور نجاست یہ رنگ نہین بلکہ عین جرم ہو وہ زائل ہو گیا۔ مع - چونکہ اثر کا اعتبار نہین تو اسی بنا پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا حنائے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہوجائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے - الفتح - اور یہی صحیح ہے - ع - اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے - الفتح - چنانچہ یہ اختلاف آگے آویگا - م - اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہوگیا - اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہے الذخیرہ - اور تجنیس مین اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہوگیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیساکہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نجس ہوگیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طرح سے کنہ لیوے پھر اسطرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہوجاوین پس پاک ہوجائیگا - تمام ہوا کلام تجنیس کا - الفتح - مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہے - م - لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہین ہے بلکہ مسجد کے سوائے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے - الدر - مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اُس سے کسی طرح انتفاع نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالی اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا - کما فی صحیح وغیرہ - پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس مین حرمت ومنع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم - م - اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا - ف - اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تاڑی تازی خرما یا انگور کی - م - یہ حکم تو مذکور ہوا ولیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا مٹکا جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہوجائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سوائے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مٹکہ شراب مین بغیر دھوئے ڈالنے سے وہ پاک ہوجاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجاوینگے اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزاء باقی رہنے کے ہوتا ہے وعلی ہذا ہر چیز جسکی بو رہجاوے اُسمین یہی بات ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیساکہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مین کچھ شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہوجاوینگے تو جب بغیر دھوئے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز ہے اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ ہوجاوینگے تاکہ لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فافہم - ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہوجائیگا - ه - اور یہ جب کہ اُسمین شراب کی بو باقی نہ رہے - تاتارخانیہ عن الکبری - پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر پر ہے جو قاضیخان مین ہے اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نفاست مین تاکہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت پیدا ہوجاوے بدین معنی کہ ابتداے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہوگئی ولیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالی اعلم - م - اور خلاصہ مین ہے کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اُسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے - ه - اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہوسکتا - ف - اس مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح - مین کہتا ہون کہ پاک ہوجانا تو اسی قدر پر ہے

مگر استعمال مین لانا جب ہی کہ بو باقی نہو جیسا کہ تحقیق گذر چکی - اور مین کہتا ہون کہ یون ہی گیہون کا مسئلہ ہی کہ اگر شراب مین
گیہون پڑے اور جوش کر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو چوس گئے تھے
پانی چوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو اُنکے پاک ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے و ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوجاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے - المحیط - مین
کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک
کرنا اِس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہوجاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہی پھر
ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہی چنانچہ نصاب و کبری مین ہی کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف
نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور
اسی پر فتوی ہی المضمرات ھ - اور تجنیس مین ہی کہ بہ یفتی - یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - اور در مختار مین گوشت کے حق مین
قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہی - م - بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہی سوا ے ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت
ہی تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہی - وہذا یشیر الی انہ لا یشترط الغسل بعد زوال العین
وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہی کہ بعد دور ہوئے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایک ہی
مرتبہ دھونے سے زائل ہوجاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہوگیا تو اُسی قدر کافی ہی اور
اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہوجاوے - السراجیہ - اور اِسمین تین یا پانچ
وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہی المحیط - اور یہی اقیس ہی - ف - اور یہی اصح ہی - د - وفیہ کلام - اور اِسمین مشائخ کو کلام
ہی - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھووین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر - و فقیہ ابو جعفر و طحاوی
نے کہا کہ دو مرتبہ دھووین - مع - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اُسکو تین بار دھووے - المحیط - ولیکن تحقیق وہ ہی جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا - وما لیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہی یعنی جیسے
پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی - ف - اگر مجنون
یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوجاوے - مع - لان التکرار لا بد منہ للاستخراج - کیونکہ نجاست
نکالنے کے لیے تو کرر دھونے کی ضرورت ہی - ف - ولیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اُسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین - ولا
یقطع بزوالہ - اور قطعی علم اِس نجاست کے زوال کا نہوگا - فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبلۃ - پس غالب گمان کا اعتبار
کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہی - ف - حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم ہو اور نہ کوئی موجود ہو تو وہ دل تحری کرے جس جانب کو
غالب ظن ہو وہی معتبر ہی حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے
کی تقدیر معروف ہی جیسا کہ محیط سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہی - وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل
عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسیرا - اور فقہا نے تین مرتبہ سے تقدیر اِسکی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اِسی تعداد پر حاصل
ہوجاتا ہی تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجاے غلبۂ ظن کے قائم کیا گیا - ف - حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
جیسے غلبۂ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبۂ ظن کے بجاے تین بار کو قائم کرنا اپنی راے سے ہوئی حالانکہ یہ باب
اپنی راے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی راے سے نہین ہی - ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ - اور تائید اسکی اِس
حدیث سے دیجاتی ہی جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہی - ف - جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی
مین نہ ڈالے تو اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہوجاتا ہی - مع - اور یہ حدیث مشہور ہی کہ نجاست

غیر مرئیہ کے حق مین ہی کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہی لہذا مستحب ہی اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتہہ پر متحقق ہوتی پس
اُسکا دہونا واجب ہوتا۔ ع ت۔ اور اس استدلال مین اعتراض ہی کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دہونے کا حکم ہی تو جب
نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہی کہ اس سے بڑہایا جاوے پس بہتر یہ تہا کہ یہ تائید و استدلال چہوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر مین جواب
دیتا ہون کہ جب توہم نجاست تہا تو تین بار دہونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہی تو تین بار دہونا واجب ہوا اور یہ لازم
نہین کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دہونا بدین معنی کہ اگر یہان نجاست ہو تو وہ
زائل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہی اور موہوم و متحقق مین صرف
اسقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت مین دہونا واجب اور غیر یقینی کی صورت مین مستحب ہی۔ پہر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمین غلبۃ الظن
ہی اور تین مرتبہ دہونا قائم مقام غلبۂ ظن کے ہی مگر آنکہ کسی کو حاصل نہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکے واسطے کچہ خاص
نشانات ظاہر ہوتے ہین اور کبہی اتفاق ہوتا ہی تو وہ غلبۃ الظن تک دہووے یا وہ وسواس مین گرفتار ہی تو اُسکے واسطے تین
مرتبہ کی قید ہی کما فی التنویر یا اسکو سات تک اجازت ہی۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہی۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر
الروایۃ لانہ ہو المستخرج۔ پہر ہر بار ہی مین نچوڑنا ضرور ہی کیونکہ نچوڑ ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہی۔ ف۔ تو جو چیزین
ایسی ہین کہ وہ نچوڑی جا سکتی ہین اُنکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے مین مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پہر اگر
نچوڑے تو اس سے پانی نہ بہے اور ہر شخص کے حق مین اُسی کی قوت معتبر ہی۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہی
مگر اُسنے کپڑے کی بچاو کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہین جائز ہی۔ قاضیخان۔ ولیکن درمختار مین کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر یعنی
بضرورت جائز ہی۔ اقول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پہر اُس کپڑے
مین سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا و ہاتہہ و دوسری چیز سب پاک ہین اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہین۔ المحیط۔ پہر
امام مصنف رح نے تنبیہ کردی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ مین ہی یعنی اصول کتب کی روایت ہی اور محیط مین کہا کہ یہی
احوط ہی اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہی۔ الفتح۔ اور یہی عینی مین ہی ولیکن کافی مین لکہا
کہ غیر روایۃ الاصل مین آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہی۔ یہ عام ہی کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ مین ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق
ہی اور تاتارخانیہ مین نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہی۔ م۔ پہر یہ سب ایسی چیزین جو نچوڑنے کے قابل ہون رہی وہ جو نچوڑنے
سے نہین نچڑتی ہی تو وہ تین بار دہونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو گی کیونکہ خشک کرنے کو بہی مانند نچوڑنے کے نجاست
نکالنے مین دخل ہی۔ پہر خشک کرنے کی حد یہان یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چہوڑے کہ اُسکا ٹپکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شرط
نہین کہ بالکل سوکہ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بہی اُسوقت کہ نجاست بہت چوس گئی ہو اور اگر قلیل چوسی ہو یا نہو تو تین مرتبہ
دہونے سے پاک ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دہویا گیا تین کونڈون مین یا ایک ہی مین تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ
پاک ہو گیا کیونکہ یون ہی دہونے کی عادت جاری ہی پس اگر پاک نہو تو لوگون پر تنگی ہو جائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش شتری دری
وغیرہ کا جب نہر مین ڈالا گیا اُسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخلاصۃ۔ اسمین درمیانی خشک کرنے کی قید نہین
مگر پانی جاری ہونا ضرور ہی۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوئے دہوون سے کچہ چہینٹین اڑ کر کسی کپڑے پر پڑین تو ظاہر مذہب
مین اُسکا تین بار دہونا واجب ہی اور طحاوی کی روایت مین دو ہی بار دہونا واجب ہی۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری و گائے وغیرہ کے جو پانی
کے لینے اپنے پیٹ سے اگال لاتا ہی تو اُسکے اگال کا حکم مانند اُسکے لید و گوبر کے ہی اور تجنیس مین کہا کہ اُسکی وجہہ یہ ہی کہ اگال اُسکی
پیٹ مین متواری ہوا تہا ہم نہین دیکہتے کہ جو انسان کے جوف مین متواری ہوا مثلاً پانی پیا پہر قے کر دیا تو اُسکا حکم پیشاب کا ہی
انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر اُسی وقت قے کر دے تو بہی نجس ہی حالانکہ نواقض وضو مین صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد دورقی کے اسی ساعت حمل کے ذکر کرنے مین یون تصحیح کی کہ جب تک ستا خشک نہو پاک نہین ہو فتح مین
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا لیکن بعض
معائد البتہ نقل کرتا ہون - امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہو جب اسپر بہت پانی بہایا جاوے
تو پاک ہو جائیگی بدون نچوڑنے کے - شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کر کے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اسپر پانی بہایا تو کافی ہو - ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہوا کہ وہان ستر عورت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاوینگی جنمین ہر بار نچوڑنا
شرط ہو - انتہی - مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہو کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہو - م - امام مصنف رح نے لکھا کہ پرانی پختہ اینٹ یکبارگی
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہو اور یون ہی مٹی کا برتن جو پرانا مستعمل ہو - ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہو گئی چنانچہ اسکا
جذب کرنا ظاہر ہوتا ہو - تجنیس مین ہو کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین و ہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہو اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسی پر فتوی دیا جائیگا - انتہی - اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوئے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اسکا پیٹ چاک کر کے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا انتہی - اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے - م - شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہو - ع - مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منہ شیرہ مین یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی بہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے - م - مسائل شتی - آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہو - ع - مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف و علی الصحیح نہین - م - مشک ہر حال
مین حلال ہو کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ در اصل خون ہو - ح - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہو ورنہ نجس ہو اور یہ اسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہو - ف - سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہو - عف - سوتے آدمی کے منہ کی رال
بقول اصح پاک ہو - ع - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہو جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہو - جو بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہو اگر اسقدر رکھوا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہو
تو پاک ہو گیا اور اسکے چارون جوانب پاک نہ ہوئین - لیکن اگر چوڑا ایسی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ پانی کا کنوان ہو سکتا ہو
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہو اسمین نجاست گر گئی اگر دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا
ورنہ نہین - اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا - گھاٹ پر پانی تک تختہ
حجرے مین کسی نے وضو کیا اور ننگے پانون چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانون مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہو کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ اسنے اسی جگہ پانون رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پانون
نجس ہونے کا حکم نہوگا - اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پانون نجس نہونگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہو - تجنیس مین ہو کہ کیچڑ مین چلا یا اسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہو جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گرا اسنے بجائے اسکے دانت لگایا تو منع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہو - فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ کر دے شراب سے پرہیز نہین کرتے - امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑون مین سواے ازار و پاپجامہ کے مکروہ نہین باوجودیکہ وے شراب حلال جانتے ہین تو فاسقون مین بدرجہ اولی جائز ہے۔ انتہی
مترجم کہتا ہے کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانون کے کپڑون سے ازار و پاپجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
پیشاب کرنے مین معروف ہین۔ م۔ یہ برخلاف خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ ذبیحہ مین جب اُسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے مین خبر حلت پر عمل کیا جاوے۔ د۔ فارسی جو دیباج بنتے ہین خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھ جانے کو شراب
لگاتے ہین تو اسمین نماز روا نہین ہے۔ کما فی التجنیس الفتح۔ وعلی ہذا انگریزون کے یہان سے جو چیزین ساختہ آتی ہین اگر ان کی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہین جائز ہے۔ دوائین جنمین شراب کا جزو ہے نجس و حرام ہین مگر
جبکہ اس دوا کی بدل نہین ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور نافعت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔ مردار کی ہڈیون سے جو شکر صاف کیجاتی ہے حرمی مکروہ ہے جبکہ ہڈیون کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیون کا اختلاط ہے۔ اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہے بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہے اور جو تیل سے بنتا ہے
پاک ہے اور اصح قول پر تیل کا اعتبار نہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی مُنہ تاہر ہاتھ دستی پر رکھتا ہے جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے مین خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو پگھلے روغن مین چوہا
گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہو یعنی دہ در دہ یا جس قدر کثیر اُسکی راے ہو کم ہو تو اُسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہین ہوتا۔ ف۔ اور اگر منجمد ہو کر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہین ہوتا ع جب تک کہ اُسکی غالب راے
مین نجاست نہو۔ پانی کو شراب مین یا شراب کو پانی مین ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب مین چوہا مرا
پھر سرکہ ہوجانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلاف اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر پھولا پھٹا تھا پھر شراب
سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہین کما فی قاضیخان۔ م۔ انگور نچوڑے پانون سے اور پانون خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہین ہے۔ مٹکہ مین پانی یا شیرہ ہے اُس سے برتن مین نکالا اور دوسرے مٹکہ مین سے
بھی اُسی برتن مین نکالا پھر برتن مین مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان مین ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اُسی
برتن مین مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہین کہ دونون مٹکون مین سے کس مین سے ہے تو فقط دوسری مٹکی کو نجس قرار
دیا جائیگا یہ اُسوقت کہ اُسنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی مٹکی پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مٹکہ پر واقع ہو وہی نجس ہے۔ اور
اگر دونون مٹکے دو آدمیون کے ہون ہر ایک کہتا ہے کہ میرے مٹکہ کا نہین ہے تو دونون پاک ہین الفتح۔ لوٹے مین چوہا مرا ملا اور معلوم
نہین کہ لوٹے مین مرا یا گھڑے مین یا کنوئین مین تو لوٹے مین مرا قرار دیا جائیگا۔ د۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید مین جو سخت ہوتی ہے پایا
گیا تو دھو کر کھا سکتے ہین اور گوبر مین ہو تو نہین کہ وہ نرم ہے۔ التجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ گھی و دودھ وا اسکے مانند
جبکہ بو کرے تو حرام نہین ہے۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہے برخلاف صاحبین کے د۔ امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے
م۔ بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لتھڑا اور چاہے نے بھیگے ہاتھ سے اُسکو دوہا تو نجاست مین دو روایتین ہین۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہے خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہین م۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اسکو رومال سے
نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہے نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجا سے نہین ولیکن پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی
پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے انخلاصہ

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجاء کے بیان مین ہے۔ سنن وضو مین نہین بلکہ اس باب مین وارد کیا جیسے قدوری رح
نے باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالۂ عین نجاست حقیقیہ ہے۔ استنجاء و استطابہ و استجمار سب کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اُسکو اُسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء و استطابہ تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہی تیھرون وڈھیلون سے - رہا استنقاء یعنی پاک کر لینا تیھر وغیرہ سے و استبرا یہ کہ زمین پر پانون مارنا و مانند اسکے کہ قطرہ
وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ - نزاہت چاہنا پیشاب سے - مع - بالجملہ استنجا دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس
نجاست ہو - انتہی - تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجا نہین ہی اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہین بلکہ خون نکلے تو بھی
استنجا ہی اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہین خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے - م - پھر جس
چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہی جیسے کاغذ و کپڑا و روئی اور کہا گیا
کہ ان چیزون سے محتاجی آتی ہی - ف - پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہی مگر مستثنی ہی - اور جملہ مکروہات آخر مین بیان ہونگے - م - آداب
استنجا و قضاے حاجت - بہت ہین - اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا - حدیث مغیرہ مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
چلے حتی کہ ہماری نظرون سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی - رواہ مسلم - اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے - ابو داؤد و الترمذی
وغیرہ - اقول - گھرون کے پیخانہ اسی حکم مین ہین جبکہ نظرون سے غائب ہوتا ہی - دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع
کہ تین لعنت کی جگہون سے بچو - پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہون و زیر سایہ سے - ابو داؤد وغیرہ - یعنی جو کوئی ان جگہون
مین پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہین اور لوگون کا قصور نہین بلکہ اسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا - سوم سوراخ مین پیشاب
کرنا - حدیث عبد اللہ بن سرجس مرفوع مین منع فرمایا کہ سوراخ مین پیشاب کیا جاوے - قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہی کہ وہ جنون
کے مسکن ہین - چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت مین زیادہ پسندیدہ تھا
کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختون سے - رواہ مسلم - پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو دامن
نہ اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے - رواہ ابو داؤد و - ششم حدیث ابو موسی اشعری مین ہی کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب
کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بجد جگہ تجویز کرے - ہفتم حدیث ابوہریرہ و حدیث الحضرمی کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب کرے تو ہوا
کے رخ پر نہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا وے - ہشتم حدیث انس رض کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اتار دیتے - قال الترمذی
حسن صحیح - نہم اللہ تعالی کا ذکر پیخانہ مین مکروہ ہی یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے
لیا اور یہی احوط و اسی مین زیادہ تعظیم و احترام نام الہی عز و جل ہی - مع - اور بخاری رح نے صحیح مین حدیث ام المومنین عائشہ رض
سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت مین اللہ تعالی کی یاد کرتے یعنی ہر حال مین تو یہ دلیل ہی کہ پیخانہ مین
بھی یاد مکروہ نہین ہی اور مترجم کہتا ہی کہ استدلال تحقیقی نہین اور تحقیق یہ ہی کہ یاد الہی عز و جل کے دو معنی ہین ایک تو زبان سے ذکر
کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ نتیجہ بوقت معرفت کاملہ ہی کہ اسوقت سہو محال ہی حتی کہ غفلت مرتفع ہی اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہین
فاحفظہ - م - دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدون کے دروازون مین پیشاب کیا جاوے - روایت
مرسل ہی - یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا - مع - مین کہتا ہون کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیٹھ کرنا اعرف
صحیح روایت مین مذکور ہی اور انشاء اللہ تعالی مذکور ہوگا - دوازدہم ساکن پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہی - سیزدہم حدیث مرفوع
کہ آپ نے مغسل کی جگہ مین پیشاب کرنے سے منع فرمایا - رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ - چہاردہم حدیث ابوہریرہ
مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرتا یا پیشاب کرتا ہی گویا وہ انگارے پر بیٹھا - رواہ البغوی وغیرہ - پانزدہم دعا وقت جانے کے
بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہون اور جنون کے درمیان پردہ ہی کما فی روایۃ ابن ماجہ اور دعاء اللہم انی اعوذ بک من الخبث
والخبائث - چنانچہ صحاح ستہ مین ہی - شانزدہم دعا وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر - چنانچہ بیہقی کے سنن مین ہی
ہفدہم حدیث مین ثابت ہی کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا اسمین پیشاب کرکے تخت کے نیچے رکھ دیتے کما رواہ ابو داؤد
والنسائی وغیرہ - مع - یعنی جواز ہی کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر مین خلاف

آخر مین بیان کیا جائیگا - م - والاستنجاء سنة - استنجا سنت ہی - ف - یہی قول مالک ومزنی کا ہی - مع - لان النبی علیہ السلام
واظب علیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہی - ف - اسی واسطے اصل مین مذکور ہی کہ استنجا سنت موکدہ
ہی - اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہوجائیگی - ف - اور شافعی نے کہا کہ واجب ہی - ع - اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہی کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اٹھاتے برتن پانی کا اور بوری وار عصا پس
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری ومسلم - اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہی اور اسکا مقتضا یہ ہی کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہی اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پیخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے - ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہی اور یہ حدیث تو کچھ استنجا
کرنے مین منصوص نہین بلکہ بیان وضو ہی یعنی پیخانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھتے تھے - الفتح - بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کرون - مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ملاکر یہی معنی ظاہر ہین کہ بیان وضو نہین بلکہ بیان استنجا ہی اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صحیح ہی اور
حدیث دیگر ام المومنین رض آویگی - م - اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رح نے صرف سنت کہا
جواب یہ کہ امام مصنف رح کی عادت ہی کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہی لیکن استنجا علی الاطلاق
واجب نہین ہی بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہی پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہی اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہی اور اگر کسی نے ریح و اسکے مانند سے استنجا کیا تو
بدعت ہی - اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ استنجا دو قسم ہی ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہی کیونکہ اسپر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہی اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجا کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب
ہی - مع - اور عینی رح کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہی اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہی - م - خلاصہ مین کہا کہ اس
بناء پر کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہی ولیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہی جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہوجائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہی - الفتح - مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہی
ولیکن یہ اسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہوچکا کہ فرض ہی اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہی
مع نماز ہوجائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہوجائیگی - م - رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجا کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہوگا تو فرمایا - ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ - اور استنجا مین روا ہی پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے
راہ کو یہانتک کہ اسکو پاک کردے - لان المقصود ہو الانقاء فیعتبر ما ہو المقصود - کیونکہ مقصود استنجا سے تو انقاء ہی یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود وہی معتبر ہی - ف - پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہوجاوے - ولیس
فیہ عدد مسنون - اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہی - ف - حتی کہ ایک سے انقاء ہوجاوے تو سنت ادا ہوگئی اور اگر تین سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گی المضمرات - لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اسکے حق مین اختلاف ہی - بالجملہ جواز پتھر و اسکے
مانند چیزون سے جو تنقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند انکے التبیین - ولیکن جو چیز قابل احترام ہی مانند کاغذ
کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہی مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہی کما مر - م - اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہی جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ - اور امام مصنف رح
نے مقصود کا اعتبار فرماکر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجا مذکور ہی وہ کچھ قید نہین ہی مثلاً جاڑون مین پیچھے سے آگے
آوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہی کہ جبکہ مقصود انقاء ہی تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں لتھڑنے سے اچھی طرح بچاؤ رہے انتہی پس اولی یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کرکے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ تو مستحب ہے کہ انگلی وہانتک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا یونہی
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہوجائیگی اگرچہ وہ نجاست لگجانے کی جگہ سے
اٹھ کھڑا ہو - التبیین - اور یونہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست لگجانے میں صحیح یہ ہے کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی ع - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم م - اور پتھروں سے استنجا کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ رخ
سے منحرف ہوکر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہوکر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم سے پیچھے سے آگے لاوے اور تیسرے سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہگئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر مشبک میں مقعد میں اُسکو پسینا پہونچا تو نجس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے الذخیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھووے اور لائق ہے کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبراء کرے اور منتقی میں ہے کہ استبراء واجب ہے الفتح - یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے م - ہندیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے یہانتک کہ اُسکا دل اس بات پر ٹھہر جاوے کہ عود منقطع ہوا - الظہیریہ - اور یہی انتہا
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہوگیا تو استنجا کرلے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خوب جانتا ہے - التاتارخانیہ و ظہیریہ ح د المضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج ہ - اور تحقیق یہ کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انمیں کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقاء قطرہ ہے اور
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الظہیریہ - یہانتک
اسکے خلاف یقین نہو - ف - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے م - اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنجا کرے محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المضمرات اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتیلی سے بغیر انگلی اونچی کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کرکے بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجاء پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہوجاتا ہے السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرے کہ صفائی بالکلیہ ہوجاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقولہ علیہ السلام ولیستنج منکم بثلثۃ احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ کم سے کم تین پتھر وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور مستنجی تم میں سے تین سے استنجا کرے - ف - یہ صیغہ امر کا
واسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہوسکتا یہ ایک جز حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن نے

ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہون جب تم مین سے کوئی پیخانہ جاوے تو پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کا سامنا یا پیچھ نہ کرے اور تین پتھرون سے استنجا کرے اور منع کیا گوبر لید وہڈی سے اور اِس سے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم مین سلمان رضہ کے حدیث سے ہے کہ ہمکو منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب مین قبلہ رخ ہون یا ہم داہنے ہاتھ سے استنجا کرین یا ہم تین پتھرون سے کم کے ساتھ استنجا کرین۔ یون ہی حکم تین پتھرون کا ابوداؤد کی حدیث عائشہ رضہ صحیح اسناد مین اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ مین مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج۔ اور ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جسنے نہین تو کچھ حرج نہین ہے۔ ف۔ اِس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا ولیکن بجائے فحسن کے "فقد احسن" ہے یعنی تو بہت اچھا کیا"۔ اور صحیحین مین ایک حدیث مین صرف اِسقدر ہے کہ من استجمر فلیوتر۔ یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ دلیل ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہون یا پانچ ہون۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کمی کی نہین ہے حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے سے استنجا کیا تو بالاتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہری معنی اُسکے متروک ہین چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے تین کونے ہین استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ بیہقی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت مین کلام کیا اور یہ کلام بالکل تعجب ہے جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یون تاویل کہ تین پتھرون سے زیادہ کرنے مین طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہین حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقاء کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد تین پتھرون کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ تین پتھر واجب ہون تو جن ملکون مین پتھرون کا وجود نہین وہ سب گناہ مین گرفتار ہون اور کوئی فقہا مین سے اسکا قائل نہین ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطرح بیہقی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اکثاون ڈھیلون سے استحباب کسی کے نزدیک نہین حالانکہ اِس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہے اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین اور جسنے کھایا تو جو خلال سے نکالے اُسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہے اور جو پیخانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پیچھے ڈھی کرے کیونکہ شیطان آدمیون کی مقاعد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہے۔ یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہین کہ سرمہ لگانے و استنجا مین طاق کرنا و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہین اور اِنمین سے کوئی چیز واجب نہین اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیون سے واجب ہے ولیکن یہان آدمیون سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل مین شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم صریح ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحباب خود حدیث مین منصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسپر گناہ نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک پڑیگا اور جب طاق نہ کرنے مین گناہ نہین تو استنجا ترک کرنے مین گناہ نہوا اور اسمین اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث مین تو یہ ہے کہ جو استنجا کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہین اور ایک سے نہ کرنے مین استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے انفع۔ مین کہتا ہون کہ اگر ڈھیلے سے استنجا کیا تو گناہ نہین اور طاق نہوا اسم۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس مین اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اِسنے نہ کیا تو گناہ نہین ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہین کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجا ہو جاتا ہے پس تین کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ الفتح۔ اور عینی رح نے

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہو کہ عبد اللہ بن مسعود رض سے استنجار کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رض دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اُٹھا لائے
پس آپ نے دونون پتھر لیے اور تیسری لید پھینکدی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہو پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے پتھر کو
منگواتے کیونکہ بخاری رح کی روایت مین اسی قدر ہو اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اُسکے آخر مین ہو کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کر دے۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت مین یہ زیادت نہین مذکور ہو انتہی ملخصا۔ ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت مین بھی یون ہی مذکور ہو اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مضر نہین ہو اور تحقیق
جواب یہی ہو کہ نص کی دلالت اسی پر ہو کہ انقاء حاصل ہو اور تین پتھرون سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہو پس اگر تین سے کم پتھرون
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہو حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہو باوجودیکہ اسمین علٰحدہ نص نہین ہو اور یون ہی اگر تین پتھر دن سے
انقاء نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہو۔ کما ذکرہ العینی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہو کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو۔ م۔ **وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالٰی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا نزلت فی اقوام کانوا یتبعون الحجارۃ الماء**
اور اُسکو پانی سے دھونا افضل ہو بدلیل قولہ تعالٰی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد مین لوگ ہین کہ پسند کرتے ہین خوب پاکیزگی
کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق مین جو پتھرون سے استنجار کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہین
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہو بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہو چنانچہ دلیل سے واضح ہو۔ م۔ پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہو اور دلیل لائق روایت ابن ماجہ
ہو کہ جب یہ آیت اُتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم پر اللہ تعالٰی نے طہور مین مدح فرمائی ہو تو تمھارا کیا طہور ہی
اُنھون نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضوء کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجار کرتے ہین فرمایا کہ وہ یہی بات ہو سو تم اُسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہو اگرچہ اُسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم مین گفتگو ہو چنانچہ نسائی رح نے اُسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتین ہین ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہو اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہو کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالٰی ویحب المتطہرین۔ یعنی اللہ تعالٰی محبوب رکھتا ہو خوب نکھرنے والون کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجاء۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابو العجزاء سے یہ تفسیر مروی ہو ع۔ ثم ہو ادب۔ پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہو۔ ف
بعد پتھرون سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہو کہ تم لوگ اے عورتو اپنے شوہرون کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد والترمذی وصححہ۔ **وقیل سنۃ فی زماننا**۔ اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ مین پانی سے استنجار سنت ہو۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہو کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی مینگنیان ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھرون کے پیچھے پانی سے استنجار کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی السنن۔ اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہو۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجار علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہو اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہو۔ السراج۔ اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکین اُنسے افادہ ہوتا ہو کہ پانی سے استنجار ہر زمانہ مین سنت مؤکدہ کیونکہ دونوں حدیثون سے مواظبت
ثابت ہوتی ہو۔ پھر پانی سے جب ہی استنجار کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہان بدون بے پردگی کے استنجار کر سکے ورنہ صرف ڈھیلون سے
استنجار کرے۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجار کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا۔ الفتح۔ حتی کہ اُسکی گواہی
قبول نہوگی۔ م۔ اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے مین ابن الشحنہ رح
نے بحث کی ہو۔ و محیط مین ہو کہ پانی کے استنجار مین بھی کوئی شمار لازمی نہین ہو۔ **ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ**

انہ قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے وہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین آجاوے کہ اب وہ پاک ہو گیا اور باریون سے اُسکی تقدیر نہین کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - ف - اور خلاصہ مین ہے کہ بعض نے پیشاب کے استنجے مین تین بار اور پیخانہ کے استنجا مین پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ ہے کہ یہ اُسکی راے پر مفوض ہے وہ دھولے جاوے یہانتک کہ اُسکے دل مین آجاوے کہ پاک ہو گیا - انتہی مترجما - اسمین تردد ہے کہ وسواس ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے ایک تقدیر کردینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے م - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہین کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ یون تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو عفو ہونے سے مضر نہین ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے کیونکہ اُنکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہین لیکن پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجا خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کرکے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے کرے یہ حکم دونون صورتون کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق مین طہارت شمار ہے پھر پانی کے حق مین متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجا کرنے والا اگر قلیل پانی مین بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور یہی مبسوط مین مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہین نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہے کما فی العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہین حاصل ہوئی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے و رگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے و دیگر نظائر مین اُنہون نے نجاست کا اعتبار نہین کیا اور قیاس یہان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجا مین طہارت کامل ہو اور نجاست پانی مین عود نہ کرے اسمین کوئی جواب نہین سواے اسکے کہ یہان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر مین تو بہت متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُنکے قول کا قیاس استنجا مین بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ قلیل پانی بھی نجس نہو ولیکن مصرح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع مین پتھر و اُسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ روایت دارقطنی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر و ہڈی سے استنجا نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ دونون پاک نہین کرتے ہین - قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجا کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہین ورنہ اُنسے بھی جواز نہوتا الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ نصوص مین مفہوم معتبر نہین ہے - پھر یہ مسلم کہ پتھرون سے طہارت شرع مین معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق مین ہے اور پانی مین چونکہ طہارت موکدہ ہے لہذا احتیاطاً اسمین معتبر نہین ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت مین کہ نجاست موضع خروج تک ہو - ولو جاوزت النجاسۃ مخرجہا لم یجز الا الماء - اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہین جائز سواے پانی کے - ف - یعنی دھونا واجب ہے - وفی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخون مین بجاے الماء کے المائع ہے - ف - یعنی کچھ نہین جائز سواے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ مائعات سے پاک ہو جاتی ہے - وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ لفظ مائع جو بعض نسخ مین ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہونے مین دونون مختلف روایتین موجود ہین جیسا کہ ہمنے بیان کیا - ف - یعنی باب الانجاس کے شروع مین - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت مین دھونا کیون واجب یعنی فرض ہے - تو اسوجہ سے کہ استنجا برخلاف قیاس طہارت ہے - وہذا لان المسح غیر مزیل الا انہ اکتفی بہ

فی موضع الاستنجاء فلا یتعداہ - اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پونچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہین یعنی قیاسی طور پر مگر مقام استنجاء مین اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہر یعنی شرع مین اکتفا آیا ہر پس موضع استنجاء سے سواے کہین تعدی نہو گا - ف کیونکہ خلاف قیاس ومزوری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہر - پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہان اصلی حکم پانی کا عود کریگا - ثم یعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبار ابسائر المواضع - پھر مقدار جو مانع نماز ہر وہ ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درہم سے زائد ہو تو معتبر ہر کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہر اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درہم سے زائد ہو تو مانع ہر بر قیاس دیگر مواضع کے - ف یعنی دیگر مواضع مین بقدر درہم کے عفو ہر پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہر یون ہی جب موضع استنجاء مین ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو ع - اجماع ہر کہ اگر موضع راہ سے علاوہ قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہر اور پتھر وڈھیلے کافی نہین ہین - جیسے پیشاب زائد - اگر راہ پیخانہ یا پیشاب سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اِسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہر تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک پتھرون واسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہر اور مکروہ نہین الذخیرہ - اور یہی صحیح ہر - الزاد ۴ - مین کہتا ہون کہ اسمین سہو ہر اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہر اور مخرج کی نجاست ملاکر درم سے زائد ہر تو پتھرون سے استنجاء جائز اور مکروہ نہین اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہر کیونکہ مکرر گذرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہر - لہذا عینی رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی و قدر درم سے زائد ہر تو بالاجماع دھوئی جاوے اور پتھر کافی نہین اور یون ہی جو سوراخ ذَکَر کے اطراف مین قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے - اور اگر قدر درم سے زاید نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہین بلکہ صرف پانی جائز ہر ع - اور قول امام محمد احوط ہر - الاختیار ۵ - واضح ہو کہ قدر درم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اُسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا کہ اسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہر اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست ہو تو شرح طحاوی مین مذکور ہر کہ اسمین اختلاف ہر - بعض ائمہ نے کہا کہ پتھرون سے مسح کرکے پاک کردیا تو جائز ہر - طحاوی نے کہا کہ یہی اصح ہر اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہر - المحیط - اور یہی مختار ہر السراجیہ - یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہر - الفتح - اگر کسی کی مقعد بڑی ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہین کیا تو اختلاف ہر اور طحاوی وابو شجاع سے روایت ہر کہ پتھرون سے استنجاء جائز ہر اور یہی اشبہ بقول الشیخین ہر اور ہم اسی کو لیتے ہین کذا فی التبیین - اگر ذَکَر کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی - الخلاصہ - اور یہی صحیح ہر - التجنیس - یہ مسئلہ دلیل ہر کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ ذَکَر سے متجاوز نہین اور مقعد سے متجاوز نہین ولیکن ملاکر درم سے زائد ہر تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھرون سے کافی ہر - م - مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہین اگر اسنے پیشاب پائخانہ نہ پھرا ہو - السراجیہ - مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہین اور اُسکا بیٹا یا بھائی ہر یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ نہین ہر اور مریض کو خود وضوء کرنے کی طاقت نہین تو بیٹا یا بھائی وضوء کرادے سواے استنجاء کے کہ اُسکو مریض کی شرمگاہ چھونا روا نہین ہر اور استنجاء ساقط ہو گیا - المحیط - اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضوء سے عاجز ہوئی اور اُسکی دختر یا بہن ہر تو اُسکو وضوء کرادے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا - قاضیخان - رہا بیان استنجاء کے مکروہات ومستحبات کا تو امام مصنف رح نے مکروہات مین سے صرف ہڈی ولید وگوبر وطعام ودہنے کا ذکر فرمایا ہر - ولا یستنجی بعظم ولا بروث - اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے - ف کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہر - لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث سلمان رضہ مین ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے
بیچ یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود مین ہے کہ تم لوگ روث و عظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
بھائیون جن کا زاد ہے۔ کذا فی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنون کے جانورون کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ
لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزون سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے
ف۔ یعنی بوجہ صفائی و انقاء ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ ولیکن سنت
ٹھیک ادا نہوئی ہے ع ومعنی النہی فی الروث النجاستہ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث مین ممانعت کی وجہ اسکی نجاست
ہے اور ہڈی مین یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم مین دونون زاد الجن ہین چنانچہ گذرا ام۔ یہان سے کوئی
استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونون قسم جن و انسان
کے حق مین مختلف نہین ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضہ جو سابق مین گذری جسمین فرمایا کہ یہ رجس یعنی
پلید ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ سوال و جواب دونون خلاف تحقیق ہین سوال مین تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہین بلکہ
انکے جانورون کا صحیح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث مین ثبوت ہوا کہ جب جنون نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کرکے
فرمایا کہ جب تم ہڈیون پر گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہین ہے اور نہ روث
کو انکے جانور کھاتے ہین اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی و روث نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہان گنجایش نہین ہے
اور جواب مین یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی مین آتا ہے جس سے نفرت و گھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃ نجس نہو حتی کہ انصاب و ازلام کو
رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہین ہے پس یہ اسکی نجاست حقیقی پر دلیل نہین ہو سکتی کیا تم نہین دیکھتے ہو
کہ امام محمد رح ماکول اللحم کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہین فافہم۔ اور استنجا نہین کریگا نجس چیزون سے۔ یونہی
جس پتھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ دیگر ہو جس سے استنجا
نہین کیا گیا تو اس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ یعنی اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاعۃ و اسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونون باتین حرام ہین ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا اور
اور بیاہانت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر ملحہ رکھنا لقمار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رح نے نہین لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمین بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور آبگینہ و مٹی کے برتن و درختون کی پتیان و بالون سے التبیین۔ اور جانورون کے چارہ سے ۔ و۔ اور پختہ اینٹ
و کوئلہ سے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ المبسوط ع۔ اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور
نظم مین ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو مٹی خاک سے اور انکے سوا اسے روئی و اسکے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رح کے نزدیک کھڑی کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتون مین سے اظہر روایت پر سونے و چاندی
جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بیمینہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے داہنے ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے
سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ مین مرفوع ہے کہ جب تم مین کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو داہنے
ہاتھ سے نہ چھوے اور جب پاخانہ پھرے تو داہنے سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک سانس مین نہ پیے۔ رواہ البخاری

وسلم والجماعہ۔ اور حدیث سلمان رضؓ مین بھی ممانعت گذری ہے تو خلاصہ یہ کہ پیخانہ وپیشاب مین ممانعت ہے اور حدیث عثمان رضؓ مین
ہے کہ اور نہ مین نے کبھی اپنا ذکر اپنے دائین ہاتھ سے چھوا جب سے مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے۔ اگر
کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائین سے استنجا کرنے کی قدرت نہو پس اگر اُسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو دائین ہاتھ سے استنجا کر لے۔ الخلاصہ۔ اور بوقت
بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ پیخانہ وپیشاب کی حالت مین قبلہ کی طرف مُنہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ الوقایہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان
مین ہو یا میدان مین ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح الوقایہ۔ اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوا اس صورت کے کہ
بنے مکان مین پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضؓ کہ مین ام المؤمنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف مُنہ کیے ہوے دو اینٹون پر پیخانہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوے پیخانہ مین پیٹھ کرنا اور مُنہ کرنا دونون جائز ہے اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضؓ مین گذرا
کہ پیخانہ وپیشاب مین قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی وترمذی وغیرہ متعدد طرق واسانید صحیحہ
سے کہ غائط وبول مین قبلہ کی طرف نہ مُنہ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہان شمال یا جنوب کو پھریگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہین فرماتے ہین کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہان بنے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوے پائے پس ہم اُنپر مُڑ کر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہے اور
حضرت ابو ایوب رضؓ کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کچھ نہین
اور یہ بھی بیان نہین کہ آپ کا اسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مُڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہین ہے۔ ت۔ پس ہمارا
مذہب احوط وارجح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے۔ السراج۔ انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پائخانہ مین ساتھ لیجانا مکروہ ہے۔ عف سراج۔ اور بحر الرائق مین ہے کہ آب ساکن مین پیخانہ پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری مین تنزیہی ہے۔ د۔ مکروہ ہے پیخانہ وپیشاب پانی مین خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
و کنوئین و حوض وچشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی مین اور ایسے سایہ مین جسمین لوگ بیٹھنے کا نفع اٹھاوین اور مکروہ
ہے پہلو مین مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر مین اور چارپاؤن کے درمیان مین اور مسلمانون کی راہ مین اور مکروہ ہے
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل مین یا سانپ کی بانبی مین یا کسی سوراخ مین پیشاب کرے اور مکروہ ہے
کہ کھڑے ہوے یا لیٹے ہوے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعذر ہو تو مضائقہ نہین۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگون مین سے
کسی کی نظر کے روبرو نہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہان پیشاب کرے وہین وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ نمازی کپڑون
کے سواے دوسرے کپڑون مین پائخانہ جاوے اگر ہون ورنہ کپڑون کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے۔ السراج۔ اور
داخل ہونے وقت کہے اللھم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور نکلتے وقت دایان بڑھاوے
التبیین۔ اور دونون پانون مین فاصلہ وسیع دے اور بائین طرف زور دے اور آمین نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل مین الحمد للہ
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اُسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور نہ ناک جھاڑے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر ادھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع دیر تک

بیخانہ پیشاب مین بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔ السراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرج عنی مایوذینی وابقی ماینفعنی۔ یہ دعا حدیث مین وارد ہی۔م۔ بیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا حدیث مین مروی ہی کذا فی التجنیس اور یہ صحیح و مستحب ہی۔م۔ نہر کنارے استنجا کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہین۔ اور اگر اُسکی کانچ نکل آئی اور اُسنے دھوئی تو کپڑے سے پوچھکر کھڑا ہو۔ مع۔ اگر روزہ دار ہو تو ضرور ہی۔م۔ یہان تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہی۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز ہین جنکو پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا اُنکو مقدم بیان کرکے اصلی مقصود و مراد اعلی یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت مین صلوٰۃ بمعنی دعا ہی اور رسم الخط قرآنی مین صلوٰۃ بواو ہی اور باقی کتابون مین صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے بہ صرح بہ الرازی عینی رح نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہین کہ شامل دعا ہی اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہی۔ قرآن تو قولہ تعالی۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز تو مومنون پر فرض موقت ہو چکی ہی۔ اقول اشارت ہی کہ لوح محفوظ و ام الکتاب مین اللہ تعالی نے مومنون کے واسطے یہ معراج موقت کر دی اور آیات بکثرت ہین۔م۔ اور حدیث مین ہی کہ بنیاد اسلام پانچ باتون پر ہی گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر ہووے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہی کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت مین سے انکار نہین کیا۔ مع۔ نماز فریضہ محکمہ ہی اُسکو ترک کرنے کی گنجایش نہین الخلاصۃ یہ ہر شخص پر فرض ہی جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کہا جاے کہ بلوغ کی قید نہین کیونکہ حدیث مین ہی کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا نہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار مین ہی اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہی اور اسمین خلاف نہین۔ اور جامع الرموز مین زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہی۔ مین کہتا ہون کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہی جو اختیار مین ہی۔م۔ اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہی۔ الخلاصۃ۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمداً نہین پڑھتا تو وہ فاسق ہی۔ ت۔ وہ قتل نہین کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہوا تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اُسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔م۔ اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت کے اندر جماعت کے ساتھ و مقتدی ہو کر و اُسکو تمام کر لیا تو اُسکے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اُسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چارون شرطون مین سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہوا بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑ دی تو اُسکے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت مین اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات مین نہین ہی۔ م و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اُسنے جانا اور مانا کہ نماز بھی فرض ہی مع دیگر ارکان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہی پس ہر مومن پر نماز فرض ہی اگرچہ اُسکو وقت نہ ملے مثلاً طلوع آفتاب پر مسلمان ہوا اور اُسنے تمام عمر ادائے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اُسکے واسطے ثواب ہی پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج کی ظہر بشرائطہ ادا کرے اور اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم مذکور تمام عمر کا اُسکے واسطے حاصل ہی اور مامور وہ ظہر کا کچھ گناہ نہین ہی یہی تحقیق ہی۔م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہی اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہی اور آخری وقت حتمی وجوب کا ہی

[illegible]

[illegible] ... اور قیامت ... [illegible] ... حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ... جب ... کی عمر ... [illegible]
ہوے۔ نماز کے ارکان پانچ ہیں قیام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر قعدہ بقدر تشہد کے۔ ادا ... [illegible]
واجب تھا وہ اتر گیا اور آخرت میں ثواب عظیم ہے۔ اور پانچون نمازین بدلیل آیت حافظوا علی الصلوات الآیہ اور [illegible]
اور حین تمسون و حین تصبحون الآیہ ہے اور حدیث اسمین مشہور اور اسکی متواتر ہے۔ حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض ... ہے [illegible]
نماز ہے۔ اور حربی رح نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف نماز ظہر و عصر تھی۔ ظاہر اسباب سے اول صرف اسی قدر [illegible]
کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز اول میں جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضر و سفر میں تھی پھر نماز حضر بڑھی اور نماز سفر ویسی قائم رہی
اور حضرت ابن عباس کی روایت صحاح میں موجود ہے کہ نماز سفر میں کمی نہیں بلکہ وہ پوری ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو دو رکعت فرض تھی
پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو نماز حضر چار ہوئی اور سفر وہی رہی۔ مسند احمد میں ہے کہ دو دو رکعت بھی سواے مغرب کے [illegible]
کہ تین رکعت تھی۔ اقول اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معراج میں پانچ وقتی مفروض ہوئین ولیکن تعداد رکعات میں اسوقت تغیر نہین
ہوا۔ حربی رح نے لکھا کہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ پانچون نمازون کا فرض ہونا شب معراج مین ہوا۔ اور اسمین [illegible]
کہ حضرت ام المومنین خدیجہ رضہ کے بعد نماز فرض ہوگئے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی ہے۔ اگر ہجرت مدینہ
تین برس پہلے انکا انتقال ہوا۔ اقول اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینہ پہلے [illegible] رمضان روز دوشنبہ
کی رات مین واقع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ نماز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت اور اظہر یہ کہ سوائے ظہر و عصر کے مغرب بھی تین تھی
جیسا کہ روایت امام احمد رح دلیل ہے اور بعد ہجرت کے رکعات بڑھی ہین پھر بعد مبعوث ہونے کے تو وحی سے [illegible]
اور قبل بعثت کے آپکا غار حرا مین عبادت کرنا صحیح ثابت ہے تو مختار قول یہ ہے کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ
شریعت ابراہیم علیہ السلام یا جس طرح اللہ تعالی نے چاہا عبادت فرماتے تھے۔ بالجملہ امر مستقر یہ ہے کہ نماز پانچ وقت کی فرض ہوا اور
انکی رکعتون کا شمار توقیفی ہے یعنی کچھ دخل قیاس و اجتہاد کو نہین بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے واقف کرا دیا گیا ہے اور
انکا قطعی اور معلوم ضروری ہے۔ اور اسکا انکار کفر ہے اور بلا انکار کے چھوڑنا حرام و کبیرہ ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ آدمی اور شرک کے درمیان ترک نماز ہے۔ رواہ مسلم و ابو داود و الترمذی۔ و بلفظ ترمذی کی [illegible]
یہ ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے۔ اسکے معنی یہ ہین کہ جس نے نماز چھوڑی وہ کافر ہوگیا۔ امام شافعی رح بھی
حدیث سے کہتے ہین کہ جس نے ایک نماز چھوڑی [illegible] وہ کافر واجب القتل ہوا۔ اگرچہ اسکی مراد یہ نہین کہ [illegible] قتل کیا جاوے
[illegible] کہتے ہین اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ کافر نہین اگر [illegible] مگر فاسق ہے۔ اور [illegible] اور جب
[illegible] خلاف حدیث ہے۔ بلکہ یہ موافق حدیث ہے اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں
[illegible] سے منافقانہ اظہار [illegible] اور حدیث میں ہے کہ جب آنحضرت نے [illegible]
[illegible]

[illegible]

و النسائی۔ اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توحید و تصدیق ہی اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جہاد کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتی کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
میں اُسنے کافروں کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہی صرف اختلاف اس صورت
میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو۔ اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہی اور اُسکی صورت
اور کافر مشرک کی صورت و حالت میں صرف نماز کا فرق ہی کہ منافق ظاہر میں نماز بھی پڑھتا ہی اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ
فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑی تو ظاہری صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دلی
یقین تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہی پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہی اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا۔
اس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہی اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان
ہی لیکن ظاہر میں فاسق ہی۔ ہاں یہ بات ضرور ہی کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہی اور
حدیث میں ہی کہ جب بندہ مومن نے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہی اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ ہو بڑھتا
جاتا ہی یہاں تک نوبت پہونچتی ہی کہ سارا دل چھا لیتا ہی پھر اسمیں نیکی نہیں سماتی ہی یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہی۔ اور ترک نماز
کا گناہ عظیم ہی کیونکہ نماز وہ چیز ہی کہ وہ دوسرے گناہوں کو میٹ دیتی ہی چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
میں ہی کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا ہے حد ہی پس آپ مجھپر وہ قائم کر دیں پھر اُسنے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
میں سزا پاکر جان جاوے تو جاوے ولیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہی اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھ لی۔ تو فرمایا کہ پھر تو جا اور
اللہ تعالی نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ۔ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہی اور ایک
حدیث میں ہی کہ آپ نے آیت پڑھی۔ ان الحسنات یذہبن السیآت۔ یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو۔ اور حدیث میں ہی کہ بعض
صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اُسی شخص کے لیے ہی یا عام ہی آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہی۔
یہ بھی صحاح کی حدیث ہی اور ابو ہریرہ رضہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں پانچوں نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال
بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہی۔ اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
کفارات ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہو۔ رواہ مسلم والترمذی۔ یعنی مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات
اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح اس
جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو۔ اور کبائر میں اختلاف ہی اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
کچھ خلاف نہیں ہی۔ واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلی عبادت نماز ہی اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
بہت مختصر جامع فضیلت بیان کر دی ہی۔ واضح ہو کہ ادائے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہی یعنی
جب کہ اسی قدر وقت رہجاوے کہ اسمیں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہی یعنی تاخیر روا نہیں ہی پھر اگر ایک شخص کو صرف
اس قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہندیہ میں ہی کہ آخر وقت بقدار تحریمہ کے ساتھ
ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہی حتی کہ کافر اگر اسلام لایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہی تو ہمارے نزدیک اُسپر نماز واجب ہو جائیگی المضمرات۔ یعنی

قضا کرے - م - اور اگر یہ عوارض آخر وقت مین پیدا ہون اور ہنوز اُس وقت کی نماز نہین پڑھی ہو تو بالاجماع اس وقت کا فریضہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا مختار الفتاوی - اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنانیوالی دائی نماز مین مشغول ہوتی ہو تو بچہ مر جائیگا تو اسکو روا ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرے اور بوجہ چورون ڈاکا مارنے والون کے وماننداُسکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہو - الخلاصہ - مترجم کہتا ہو کہ مین نے کسی کتاب مین اُسکی تعلیل نہین دیکھی اور میرے نزدیک ظاہرا اسمین یہ اصل ہو کہ غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازین اپنی اوقات سے موخر ہوئین اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہان متحقق ہو جواز تاخیر ہو جیسے جنانیوالی کی تاخیر بخوف موت الولد یا محافظہ مال کی تاخیر بخوف رہزن وو زد - فافہم واللہ تعالی اعلم - پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہو تو اسکا جاننا بھی مقدم ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا -

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان مین ہو - ف - مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج مین مواقیت احرام - مع - **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وھو المعترض فی الافق وآخر وقتھا مالم تطلع الشمس** - شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان مین افق مین پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے - ف - اس وقت مین کچھ اختلاف نہین ہو - اور معراج مین نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہو کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج مین پچاس نمازین مفروض ہوئین پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئین پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہان بات بدلتی نہین اور تیرے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہین - رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح - واضح ہو کہ فجر اول وہ ہو کہ طول مین دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چوڑان مین پھیلتی ہو اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہو اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہو حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا - **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیھا فی الیوم الاول حین طلع الفجر وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت لک ولامتک** - بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر مین اول روز تو جب فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث مین کہا کہ ان دونون وقتون کے مابین وقت ہو آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے - ف - یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونون وقتون اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہو اور امام مصنف رح نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہو پس یہ وہم نہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہو مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اُس سے وہم ہوتا ہو کہ یہ لفظ بھی حدیث مین ہو لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث مین یہ لفظ مروی نہین ہو - م - ابن عباس رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے خانہ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونون بار مین سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی - جبکہ سایہ مثل شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہو اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے دو چند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن ع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث اور نسائی و ابن معین و ابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن حبان و ابن سعد نے اُسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اُسکے سب راوی مشہور بعلم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مت۔ اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رض سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکور کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھو لپس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم واحمد واسحٰق۔ اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رض ہے۔ منع۔ پھر اگلے انبیاء کا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز انہیں سے فرض ہوئی اُسی وقت میں ہوئی ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پر تھی۔ م۔ اُن دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور عصر صرف دو مثل تک باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ مکروہ تو غروب تک ہے۔ **ولا معتبر بالفجر الکاذب وہو البیاض الذی یبدو طولا ثم یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل وانما الفجر المستطیر فی الافق ای المنتشر فیہا** اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دھوکا نہ دے اذان بلال رض کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اسمیں منتشر ہوتی ہے۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رض سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی وغیرہ۔ عمارہ بن رویبہ رض کی حدیث مرفوع ہے نہیں داخل ہوگا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم وغیرہ۔ مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہود ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہودا۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو مثل مذکور کے مکروہ ہے اور بیان آویگا۔ م۔ **واول وقت الظہر اذا زالت الشمس**۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر سے کچھ مغرب جھکے۔ **لامامۃ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول**۔ بدلیل امامت کرنے جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ **حین زالت الشمس**۔ جس دم آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے۔ مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ م ع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل جو مذکور ہو چکی اسمیں تو بقدر شراک خود مذکور ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رح نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مراد زوال آفتاب شروع تھا اسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ مین کہتا ہون کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس مین اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسی رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن مین ہین سب مین اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور قولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب یہ تفسیر صحیح ہے۔ **وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شیٔ مثلیہ سوی فی الزوال**۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اسکے دوچند برابر ہو جاوے سوا سے سایہ زوال کے۔ ف۔ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور مین تو سایہ ایک مثل کہا ہے۔ جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہان تھا یعنی خانہ کعبہ مین جو عین خط استوا پر واقع ہے کہ وہان دوپہر کو کچھ سایہ نہین ہوتا اور شمالی ملکو نمین ہوتا ہی جو زوال پر پڑا ہے تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہان ایک مثل سایہ ہو سوا سے سایہ زوال کے تو جہان سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہان اب دوچند ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاق ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہین بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے میں مین کہتا ہون کہ اسمین کلام نہین بلکہ سوا سے سایہ اصلی کے دوچند ہونے مین کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع ثلجی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہان سایہ پڑے وہان خط مدور کر دیا جاوے اور جہان سایہ پہونچے علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہوا جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہو تو وہ وقت استوا ہے پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م ع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہندیہ نکالا اور اسکا محصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اسکے مرکز پر ایک لکڑی بطور قائم کیجاوے تو اول طلوع آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتی کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہان ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے جب آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہراؤ کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کرے فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چہارم تھا تو اسپر داغ دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہان نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونون مین خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوچند دو چہارم کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ **وقالا اذا صار الظل مثلہ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اسوقت ختم ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی سوا سے سایہ زوال کے اسکے برابر سایہ ہو۔ **وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ**۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ اور یہی قول زفر و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ **وفی الزوال ہو الفیٔ الذی یکون للاشیاء وقت الزوال**۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزون کا ہوتا ہے۔ ف۔ پس یہ سایہ معتبر نہین ہے اسکے سوا سے جب دوچند کے برابر امام رح کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ **لہما امامۃ جبرئیل فی الیوم الاول للعصر فی ہذا الوقت**۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت مین عصر کے واسطے واقع ہوا۔ ف۔ یعنی اول روز عصر کی نماز اسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم**۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

بردوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھو ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین
وسنن وغیرہ میں کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں پڑھے
کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اسوقت میں موجود
ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔
واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر مثل اور حدیث ابراد
زائد از مثل ہے۔ لاینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل
سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجائیگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت
میں پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہیں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً تیمک دوپہر
کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی
ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کر کے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کر کے
آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار مابعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔
پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہاے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط السرخسی
میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو
مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ
متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے وہی صاحبین وزفر
و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور
برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں
کا عمل ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے
بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال
نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار رہیگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رح کی ایک
مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان
کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ لاینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت
سے منہ موڑنا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ
یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمیں احتیاط اور خروج از خلاف ہے
شرح المجمع و فتح۔ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ
ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل
کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا مالم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور
در مختار میں مذکور کہا کہ غروب سے ایک نسخہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے وفیہ نظر اور اصح
یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے م۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے سمع۔
لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہین کہ اُسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اِس نماز کا ادا کرنا اُسکے ذمہ واجب ہی حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے مین
رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہی۔ اور رکعت کا
بیان صرف گنجایش ہی خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہی اور
تکبیر تحریمہ بمنزلہ رکعت کے ہی۔ امام احمد نے ابوہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رض سے بجائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
کی تفسیر رکعت سے مذکور ہی تو یہ بھی بعض مراد ہی حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی
اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اُسکی نماز باطل نہوگی اور اسپر اجماع
ہی۔ اور اگر صبح کی نماز مین ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
قضا پڑھے۔ ولیکن امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک باطل نہین اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہی جو امام مصنف رح
نے ذکر کی کیونکہ اِس حدیث کو صحاح ستہ کے امامون نے ابوہریرہ رض سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اُسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
ایک رکعت عصر کی پائی اُسنے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اِس سے یہ کہ یہ نماز اُسکے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہین جاری ہوتی اِس روایت مین جو نسائی نے ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی نے
تم مین سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہوگیا تو اِس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے۔ اور نسائی رح نے
ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہوگیا تو کیا حکم ہی قتادہ رح
نے جلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ معارضہ
کیا گیا دوسری حدیث عبداللہ بن عمرو رض سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رُک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہی۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
کرتی ہی کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونون روایتین متعارض ہوئین پس جس سے کراہت نکلی اُسکو اباحت والی پر
ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہین بلکہ یون توفیق ہی کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے
جیسا کہ حدیث عبداللہ بن عمرو رض ہی اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرلے جیسا کہ مفاد حدیث ابوہریرہ رض ہی اور
اسی پر دلالت کرتی ہی حدیث ابن عمر رض کہ فرمایا لایتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا۔ رواہ الثلثۃ والنسائی یعنی تم مین سے
کوئی قصد کرکے نہ کرے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رض ہی کہ لاتحروا
بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبہا فانہا تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت مین جبکہ
نہین ہی شروع کیا اور یہانتک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے
تھی پھر حدیث عبداللہ بن عمرو رض وغیرہ وارد ہوئین جس سے اوقات مکروہ مین نماز سے ممانعت کی گئی ہی اور مین کہتا ہون کہ امام
طحاوی رح کی تقریر مین دو وجہ سے کلام ہی اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہین تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونون مین توفیق
ممکن نہو اور یہان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہی مگر وہی بالاجماع مقدم ہی اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
تو وقت غروب بھی مکروہ ہی پھر وہان بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے فرق دونون مین اصطلاح بیان کیا
کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہی کوئی جزو مکروہ نہین شامل ہی برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہی
اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہی تو جب عصر اُسنے وقت مکروہ مین شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
ہوگیا پس جیسا شروع ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اِس تاخیر کا گنہگار رہا اور اگر وقت مکروہ مین شروع کی اور غروب ہوگیا

تو پھر وقت اچھا ہو اگرچہ عصر کا تو تب بھی ادا ہو گئی بر خلاف فجر کے کہ آخر جزو بھی کامل نہ تھا تو طلوع کا وقت مکروہ تحریمی آیا لیس اسمین
ادا نہو گی۔ کیونکہ وقت مکروہ مین ممانعت ہو اور یہ ممانعت ہمنے صرف فجر مین اسواسطے رکھی کہ شارع نے اُسکے کسی وقت مکروہ کو دخل
نہیں رکھا بر خلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی تا غروب اسکا وقت رکھا ہو۔ یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہو ولیکن
پوشیدہ نہیں کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابوہریرہ برروایت نسائی ہو مقبول نہو گی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد
کرتے ہین اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہو کہ احادیث جنمین تین اوقات مکروہہ مین نماز سے ممانعت
ہو وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہین تو انکی قوت و انپر عمل قطعی ہو بس ہمنے عصر مین دیکھا کہ وقت مکروہ مین نماز کی اجازت
ہی گئی تو ہمنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہو خصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر۔ بھی پائی گئی اور ہمنے فجر مین دیکھا کہ کسی جزو مکروہ مین
اجازت نہیں تو ہمنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہو اُسکو قوت معارضہ نہیں ہو تو ہمنے معارض
نہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہو ولیکن یہان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہو وہ یہ ہو کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہو کہ ایک
رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملانے اور جب یہی روایت تفسیر ہو۔ من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُسنے صبح پائی۔ اِسکے یہی معنی ہین کہ جو
نسائی کی روایت مین مذکور ہو تو اس صورت مین اسکو قوت معارضہ ہو گئی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونون روایتین حضرت ابوہریرہ
سے ہین بر خلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے ہو۔ یہ میرے نزدیک انتہاے کلام ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

م۔ و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس۔ اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ ف۔ بعض شارحین نے
کہا کہ یہ باجماع ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچین کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جسوقت کہ آفتاب پردے
مین چھپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہین کہ امت کے واسطے تعجیل دلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب تک تاخیر
نہ کرین وقت مغرب مین یہانتک کہ تارے چمکنے لگین۔ رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ م۔ و آخر وقتہا ما لم یغب الشفق
اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہو جاوے۔ ف۔ یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابو ثور و اسحٰق و داؤد و ابن المنذر
کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہو اور اسی کو شافعیہ مین سے اہل حدیث نے مانند ابن خزیمہ و خطابی و بیہقی و بغوی و غزالی رح نے لیا
اور عجلی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہو۔ و قال الشافعی۔ اور شافعی نے جدید قول مین کہا کہ۔ مقدار ما یصلی فیہ
ثلث رکعات لان جبرئیل علیہ السلام امّ فی یومین فی وقت واحد۔ بقدر اسکے کہ جسمین تین رکعات نماز پڑھ لے کیونکہ
جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت مین دونون دن امامت کی۔ ف۔ پس اگر اسکا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل
علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے۔ ع۔ اور مغرب کی دونون سنت موکدہ ظاہراً تابع فرض ہین ولیکن یہ دلیل اسکو مساعدت
نہیں کرتی ہو اور آخر حدیث مین یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتون کے درمیان ہو مؤید اسکا کہ مغرب مین بھی دو وقت تھے۔ ولنا قولہ
علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس و آخر وقتہا حین یغیب الشفق۔ اور ہماری دلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے۔ ف۔ محمد
بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول و آخر
ہو اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا
اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اُسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ
جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اُسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع
کرے اور آخر وقت اُسکا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اسمین اوقات مستحبہ کا بیان ہو اور اللہ

زردی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہی جیسے بعد آدھی رات کے عشار کا وقت مکروہ ہی۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی سروایت مین محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردون نے یون روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علمار مین سے ہین تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہی۔ ف وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہی کہ مغرب کے اول و آخر مین کوئی وقت مکروہ نہین ہی فاحفظہ م۔ و ما رواہ کان للتحرز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہی لہذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھلانے آئے تھے کیا نہین دیکھتے کہ انھون نے عصر کو تا غروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تا غروب شفق ممتد ہونا ہی صواب ہی اسکے سواے کچھ ٹھیک نہین ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ مغرب مین تاخیر کی کراہت اگر اسوجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہی جیسے عصر کا آخر وقت یا عشار کا بعد آدھی رات کے تو یہ صحیح نہین ہی اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب مین اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہی تو صحیح ہی ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مسلم نہین ہی پس ظاہر یہ ہی کہ مغرب سے تا غروب شفق وقت زیادہ نہین ہی تو امامت کی حدیث مین گویا دونون ایک ہی وقت بیان کر دیے اور دوسری احادیث مین توضیح موجود ہی چنانچہ حضرت ابو موسی رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواقیت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انھون نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانے پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہی حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اسوقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جب ہی آفتاب گرا ہی پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہی پھر دوسرے روز فجر مین تاخیر کی یہان تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہی پھر ظہر کی تاخیر کی یہانتک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہانتک کہ نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب مین سرخی آگئی پھر مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت مین ہی کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشار مین تاخیر کی یہانتک کہ تہائی رات اول کی پہونچی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونون کے درمیان ہی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی۔ بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث مین ہی کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشار وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر مین ابراد کیا یعنی ٹھنڈے مین کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم و الترمذی و النسائی۔ اور شدت گرمی مین ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ مین مذکور ہی۔ ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر مین تھے تو مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہو وقت کر پھر اسنے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر یہان تک کہ ہم نے ٹیکرون کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی فیح جہنم سے ہی پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت مین لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہی کہ ابراد یہانتک تھا کہ ٹیکرون کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تودہ خاک کی طرح ہوتے ہین اوپر سے چوکی ہوتی ہی کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہی یہانتک کہ جب چوٹی کی حد سے گذرا تو اب ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہی۔ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض کی حدیث ہی کہ مین نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر نہین دیکھا اور نہ حضرت ابو بکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں
کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اسپر محافظت
رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوائے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا
ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے
کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
ظاہر جگمگاتے ہوں - رواہ مالک - بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جنسے ثبوت ہوا کہ بقائے وقت مغرب تا غروب شفق ہے - پھر شفق
میں اختلاف ہے - ثم الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ - پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد
سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - تو جبتک یہ سپیدی زائل ہوکر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہوگی - م - یہی قول حضرت ابوبکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رض
کا اور ایک روایت ابن عباس و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر
و خطابی کا ہے اور اسی کو مبرد و ثعلب نے اختیار کیا ہے - ع - وعندہما ہو الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - ف - اور
یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی وسپیدی کے بیچ میں جو زردی
ہوتی ہے وہ انکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - ع - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے
ف - اسد بن عمرو نے ابوحنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے
یعنی اسی پر فتوی ہے و اسی پر فتوی ہوگا - وہو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے - ف - بلکہ یہی قول امام
مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - الدر - لقولہ
علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - ف - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یوں ہی کتاب غرائب
مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے
معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و عبادہ بن الصامت و شداد بن اوس و ابوہریرہ رض سے مروی ہے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے - اور خلیل و فراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق
سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - و لابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
اذا اسود الافق - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - ف -
ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہوکر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ - اسمیں ہے کہ و یصلی العشاء حین اسود الافق
یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا یعنی سپیدی جاتی رہی - اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا
اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
شفیق یعنی جامہ رقیق - مع - اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع
ثابت نہیں - و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رض - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رض پر موقوف ہے - ذکرہ
مالک فی الموطا - اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے - ف - یعنی سوائے نسخہ متداولہ یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی -
و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہے و اللہ اعلم - اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے - عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہین مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہر اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم مین ہر کیونکہ ہم تو صحابہ رض کے
حق مین سواے صدق وبھلائی کے کچھ اور نہین گمان کرتے ہین - مع - الامداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ مرفوع حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہر جب ہی ہوتا ہر کہ وہ بات ایسی ہو کہ سواے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو اور شفق
کا پہچاننا اُسپر موقوف نہین ہر بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہر - انتہی مترجما - مین کہتا ہون کہ اہل زبان سے شفق کے معنی
مستعمل معلوم ہونگے مگر یہ بات کہ یہان سپیدی کے معنی مراد ہین یا سرخی کے معنی مراد ہین یہ اہل زبان سے دریافت نہوگا اور یہان
یہی مقصود ہر اسلیے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشاء مین داخل اور مغرب سے خارج ہر اور اگر بمعنی سپیدی ہو تو برعکس ہر
پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہر اسمین سواے وزبان کو دخل نہین ہر تو صحابی کا قول اسمین قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہر
کیا نہین دیکھتے ہو ظہر کو لغت کے معنی مین کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعی حجت ہر تو موقوف ہونا مضر نہین ہر ہان امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا - وفیہ اختلاف الصحابۃ - اور شفق کے بارہ مین
صحابہ رض کا اختلاف ہر - ف - تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم بمعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع ہین تو
دونون اقوال متعارض ہوے بلکہ شفق بمعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونون
متعارض وساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث - حین اسود الافق - باقی رہی پس اُسکے معارضہ مین کوئی نہین تو وہ حجت ہر
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشاء اسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہر کہ حدیث تو اول وآخر وقت محدود کرنے مین ہر
پس یہی شروع وقت ہر تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہر - پس یہ ترجیح مذہب امام رح مین دلیل قوی ہر لہذا الشیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ متوافق بصاحبین پر فتوی قیاس
کیا ہر ولیکن روایت ودرایت اسکو مساعدت نہین دیتے ہین روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہین کہ یہ روایت ظاہر کے
خلاف ہر اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہین کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کردی کہ اسمین آخر وقت مغرب اسوقت کہ افق
غائب ہو مذکور ہر اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہوگا اور جب اخبار متعارض ہون تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہوگا
اور جبکہ تردد ہوا کہ سرخی ہر یا سپیدی ہر تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر مین ہر تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے نہوگی - من الفتح - اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری مین امام ہی کے
قول کو ترجیح دی وآخر مین کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول اصح ہر - ح - اور مین کہتا ہون کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب مین سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہر کہ یہ شفق بمعنی سپیدی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت مسنون ہو - المترجم - مبسوط مین ہر کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول احوط ہر - ع - والسراج البحر - ط -
واضح ہو کہ وقایہ ودرر ومیسرہ مین صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر مین تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہر - نوح آفندی نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتون مین ہر کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگون
کا تعامل یعنی برتاؤ عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج مین ہو اور یہان کوئی بات نہین بلکہ امام کا قول احوط ہر - طحطاوی رح نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہر - ط - مین کہتا ہون کہ یہ عجب ہر اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگون کے معاملات مین باہمی رضامندی کا
کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہین کیونکہ خوف نزاع ودیگر مفاسد موجود ہین ولیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہر کہ باہمی رضامندی اُسکے عام شیوع سے موجود اور دونون کو معلوم ہر تو جب خود اسطرح مال دینے ولینے پر
راضی ہین تو شرعاً [illegible] ہوا اور اس مسئلہ مین تعامل تو بمعنی عملدرآمد لوگون کا - بلکہ یہ تعامل بھی نہین ہر بلکہ عمل بطور فتوی ہر پس

صحیح یہ کہ یہان کوئی بات اِن چارون مین سے نہین ہے جیساکہ نوح آفندی رح نے کہا ہے- پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو لیاقت
نظر واستدلال ہے وہ دونون قول مین سے جسکو خلوص نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے یعنی اُسکو لیاقت نظری
نہین، وہ مختار ہے چاہے امام رح کا قول دریافت کرکے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت مین یہ دونون
مقلدی سے خارج نہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تجنیس مین کہتے ہین کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال مین امام رح
کے قول پر فتوی دیا جاوے- انتہی- مین کہتا ہون کہ اعمال بہ نیت ہین اگر کسی مقلد کے دل مین نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت
یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اُس سے عدول کرنے مین خوف معصیت ہے اور وعید اِس بارہ مین سخت ہین اور ترک کرنے مین کوئی وعید
نہین اور مذہب مین یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر واباحت کے مقابلہ مین خطر کو ترجیح واجب ہے پس بمقتضائے مذہب اِسپر یہی واجب
ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم مرتب اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہین کہ وہ دوسرون کو اِسی پر فتوی دے بلکہ نقل مذہب
کے بعد اظہار کردینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب- پھر اِس مسئلہ شفق مین تو مین نے نظر استدلالی
سے ظاہر کردیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہے اور چونکہ جس مسئلہ مین علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے
بچ جاوے پس بہتر ہے کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم
کھائی کہ آج مین جاکر فلان مسجد مین نماز مغرب ادا کرونگا پھر وہان ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح
کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین ودیگر ائمہ کے قول پر حانث ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فتوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے
جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اِس فتوی پر اعتماد نہین جائز ہے- ط- اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی بہ- امام رح کا قول ہے- مج-
اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتوی رکھتے ہین اور ابن الہمام
و اُنکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح واحوط واصح کہا ہے- پس اب اِسکے خلاف فتوی نچاہیے واللہ تعالی اعلم- م- و
اول وقت العشاء اذا غاب الشفق- اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے- ف- یعنی صاحبین وغیرہ کے
قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر جو اصح ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا- وآخر وقتہا
ما لم یطلع الفجر- اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو- ف- ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع
ہونے کا اعتبار ہے ولیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اُسکے پھیل جانے ومنتشر ہوجانے کا- المبسوط
جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا اُنکے قول مین زیادہ وسعت ہے اور اِسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے مختار [illegible]
اور احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت مین تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر مین قول دوم اعتبار کیا جاوے- ابو المکارم
فی شرح النقایہ- اور ظاہر کلام مصنف رح بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا- پھر اگر اُس وقت کچھ کھایا
پیا تو روزہ نہوگا- اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہین ہوتا ہے اور بیان وقت
نماز فجر مین گذر چکا- اور واضح رہے کہ الفجر والظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر وظہر پر معروف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات مین ویسے احادیث
مین بھی ہے جیسے اقام الفجر واقام الظہر وغیرہ- م- لقولہ علیہ السلام وآخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر- بدلیل قول حضرت
اور آخر وقت عشاء کا اُس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے- ف- یہ عبارت کسی حدیث مین وارد نہین اور یہ غریب ہے اور مبسوط
مین روایت ابو ہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہین ہے اور طحاوی رح نے شرح الآثار مین بیان و
ایک عمدہ تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے
کہ ابن عباس و ابو موسی و ابو سعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی
اور ابو ہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض سے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المؤمنین

عائشہ رض نے روایت کی کہ عامتہ اللیل تک یعنی عامتہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح میں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے ولیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اُس سے بھی کم ہے وتمامہ فی العینی والفتح - پھر میں کہتا ہون کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی مکروہ نہیں ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح میں ثابت ہوگیا نصف رات ودو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضے عوام کے کلام میں ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہیں ہے ہان کراہت بدین معنی کہ لوگون کی جماعت کم ہو یا انپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے - م - وہو حجۃ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث اللیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رح پر جو انھون نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا - ف - صحیح یہ کہ کچھ اختلاف نہین ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور عینی رح نے رد کردیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ مین تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم مین آدھی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول مین تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جبتک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی رح نے شرح الہدایہ مین کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے - و اول وقت الوتر بعد العشاء وآخرہ مالم یطلع الفجر - اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے - ف - اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد مین ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہین کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل مین وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے - کمافی العینی عن المنابع والمنافع والملتقی - اور صاحبین وباقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگی - اور بیان امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے - لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - کیونکہ حضرت نے وتر کے حق مین فرمایا کہ پس اُسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ مین پڑھو - ف - تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان مین - رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن لہیعۃ م ع - اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹون سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اُسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ مین کر دیا - رواہ ابوداؤد والترمذی عشاء اول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولی مغرب ہے - قال وہذا عندہما - امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے - ف - کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ انکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمین اشعار ہے کہ وتر میں صاحبین کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم - وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء - اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے - ف - اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق مین یون وارد ہے - فجعلہا لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر - پس وتر کو کر دیا تمھارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان مین - یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے - م - اور ایک وقت مین جب دو نمازین واجب جمع ہون تو وہ ان دونون کا وقت ہوتا ہے ولیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونون کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے - جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم وتاخیر کی ترتیب ہونا دوسری چیز ہے پس وقت تو دونون کا واحد ہے - الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکیر للترتیب - لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی حالت مین نہین جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے - ف - کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر مین ترتیب

واجب ہی لیکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطون پر ہوتا ہی چنانچہ قضاء نمازون مین ذکر ہوگا انانجملہ یہ کہ یاد ہو لہذا یہان فرمایا کہ یاد ہونیکی
حالت مین بے ترتیبی نہین جائز ہی م۔ لہذا مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ اگر عمدًا وتر کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اسپر اعادہ واجب
ہی النہایہ۔ امام رح کے نزدیک اسلیے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے
کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشاء ہی تو وہ ہر حالت مین مؤخر ہوگی ولیکن چونکہ اُسنے وتر کو شروع کردیا تھا تو اب اُسکی قضاء
واجب ہوگئی۔ فافہم م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اُسنے بے وضوء پڑھی پھر سو کر اُٹھا اور وضوء کرکے وتر
پڑھی پھر یاد آیا کہ مین نے عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ
کرے۔ النہایہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر پڑھکر یاد کیا کہ عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بناء بر ظاہر اقوال فقہاء کے
نہین ہی اور بقول محققین رح جنمین سے ہمارے شیخ عارف رح ہین نماز تہجد ایتار ہوتی ہی اور یہی ظاہر صحاح ہی تو بقول صاحبین رح
اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب یہان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکون مین عشاء و وتر کا وقت نہین ہوتا یعنی غروب شفق سے
پہلے صبح طلوع ہوجاتی ہی تو آیا وہان والون پر عشاء واجب ہی یا نہین و بقول امام رح وتر واجب ہی یا نہین۔ دو قول ہین ایک یہ کہ
ہان فرض ہین اور صبح طلوع ہوجانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ اندازہ کرکے اسوقت کو عشاء وتر کا وقت رکھے اور دونون نمازین
پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہین ہین اور بعض نے
اسی قول کو صحیح کہا ہی۔ اور مضائقہ نہین کہ مین اس مسئلہ مین دونون اقوال کو توضیح و تحقیق لکھدون۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ العزیز
الحکیم۔ واضح ہو کہ قاموس مین ہی کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال مین ملک صقالبہ سے ہی۔ بحر الرائق و امداد الفتاح مین ہی
کہ ابتداے گرمی مین جب تحویل آفتاب برج سرطان مین ہوتی ہی تو وہان ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہی اور ایک ساعت
غرق ہوتا ہی رح ط۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہان چلہ گرمی مین شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی
ہی اور وہان کے لوگ روزہ مین رات کی مقدار رکھکر ایک یا دوبار کھاتے ہین اور وہان سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا
کہ وہان اندھیرا بالکل نہین ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہین کہ وہان روشنی نہین ہوتی مگر چراغ کی۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکایات
باعتبار علم ہیأت کے قریب ہین اور مقامات قطب مین آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہی۔ بہرحال اگر یہ بات ہی کہ عشاء و وتر کا وقت
نہین ملتا تو بھی دونون نمازین پڑھی جاوین اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کرکے نکالا جاوے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی
نیت نہ کرینگے کیونکہ اداء کا وقت موجود نہین ہی اسی پر برہان کبیر رح نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ
نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر مین اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہی کہ وہان والون پر عشاء فرض نہین اور نہ وتر
ت۔ کیونکہ دونون کا وقت نہین جو سبب فرضیت ہی اور اسی پر کنز مین جزم کیا اور یہی درر و ملتقی الابحر مین ہی اور یہی بقالی رح نے
فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی و حلبی رح نے اسی کو ترجیح دی۔ و مجتبیٰ
شرح قدوری مین ہی کہ برہان الائمہ کے وقت مین اُنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر مین عشاء کا وقت نہین پاتے ہین تو کیا
ہم پر عشاء کی نماز واجب ہی اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہی اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتویٰ دیا کہ نہین واجب ہی
پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائی رح کے پاس آیا اُنھون نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہی اور
سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم مین اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہین ہی جب
یہ جواب حلوائی رح کو پہونچا تو اُنھون نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُنسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچون فرائض نماز مین سے ایک
کا انکار کرے اُسکے حق مین آپ کیا کہتے ہین۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق
مین جسکے دونون ہاتھ کہنیون سمیت کٹ گئے یا دونون پانون ٹخنون سمیت کٹے ہین تو وضوء کے چار فرض مین سے اُسپر کتنے

فرض ہین۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہین بوجہ اِسکے کہ چوتھے فرض کا محل نہین ہی تو فرمایا کہ پھر یون ہی پانچوین نماز عشاء فرض نہین کہ اُسکا وقت نہین ہی۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اِس مسئلہ مین اپنے قول اول سے رجوع کرکے بقالی رح کے ساتھ موافقت کر لی۔ الفتح۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب مین کہا کہ جو شخص تامل کرکے دیکھے اُسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے مین اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے مین فرق ہی کیونکہ وجوب تو نفس الامر مین سبب خفی سے ثابت ہی اور وقت اُسکے واسطے سبب ظاہری و علامت اِس سبب خفی کی مقرر کر دیا گیا ہی تو اِس سبب ظاہری وجعلی کے نہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر مین ہی وہ معدوم نہوگا جبکہ اُسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہان دوسرے دلائل موجود ہین اور وہ احادیث معراج مشہور و مستفیض ہین کہ اول پچاس نمازین مفروض کرکے پھر پانچ نمازون پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے اِن پانچون نمازون پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک و اقلیم کی نہین ہی یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہی پھر بھی کوئی تفصیل نہین کہ ان ملکون کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہین۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُسنے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازین فرض فرمائی ہین۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث مین ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت تک زمین مین ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز اُنمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال کے ہی کیا ہمارے لیے اِسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہین تم اِسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہی کہ تین سو سے زیادہ عصرین واجب کین پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی وہان کہان یہ معنی وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہین کیونکہ سیکڑون عصر تو اِس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہین جبکہ آفتاب ڈھلا بھی نہین ہی۔ م۔ اور اِسی پر اور نمازون کو قیاس کرے۔ الفتح۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشاء وفجر واجب ہوئین حالانکہ آفتاب غروب تک نہین ہوا ہی پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہین ہین جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب تو معنی خفی نفس الامری ہین اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہین۔ م۔ پس ہمکو اِس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچون نمازین نفس الامر مین عموماً ہر شخص پر ہر حال مین ہین اِنمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہین ہی کہ جب یہ اوقات ہون تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہی حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یون ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین اُنکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھدیا ہی یعنی فرض کر دیا ہی۔ الفتح۔ یعنی یہ نہین فرمایا کہ پانچ اوقات ہین کہ اُنمین اللہ تعالیٰ نے نمازین مفروض کر دی ہین بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلاقید اوقات ہی تو ثبوت ہوا کہ پانچ نمازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہین اگرچہ اوقات مین تغیر ہو اور مؤید اِسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہی اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہین پاتے ہین کیا وہ قضاء نماز کی نیت کرین تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہین کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہی۔ الفتح۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہی کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہین لیکن اُنکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوے ہین پس اگر یہ مراد لو کہ پانچون نمازین مع اسباب و شروط کے واجب ہین تو ٹھیک ہی لیکن بمنزلہ اہل بلغار کے یہان وقت جو ایک سبب ہی نہ ادا ہی اور اگر یہ مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہین تو ٹھیک نہین کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد حائضہ پاک ہوئی تو اُسپر مجبور چھوڑ کر صرف چار ہی نمازین واجب ہین اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہی اسپر قیاس نہین ہو سکتا

ط - ملخصاً - جواب یہ کہ اسباب وشروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہی بلکہ محض علامت ہی جیسا کہ حدیث دجال اور احادیث معراج وفرضیت پنجگانہ صریح ہیں اور حدیث دجال مین تائید اس امر کی موجود ہی کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں اور یہ کچھ خلاف قیاس نہیں ہی - م - علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیا کہ حدیث دجال مین اور ہمارے مسئلہ مین فرق ہی کیونکہ حدیث دجال کے دن مین تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہی صرف علامت نہین ہی اور اس مسئلہ مین زمانہ وعلامت دونون ندارد ہین - الدر - مین کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہین ہی کیونکہ زمانہ تو برابر ممتد چلا جاتا ہی ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہی بلکہ دجال کے دن مین تو سیکڑون عصر تک علامت کا نشان نہین اور اہل بلغار کے یہان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہین لہذا طحطاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار کر لیا کہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہی مین کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہی - واللہ تعالی اعلم - م - یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات مین سے مستحبات کا بیان شروع ہی -

فصل - یہ فصل مستحب اوقات کے بیان مین ہی - ویستحب الاسفار بالفجر - اور مستحب ہی اسفار کرنا فجر کی نماز کے ساتھ - ف - اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار مین ادا کرنا - مبسوط ومفید وتحفہ وقنیہ مین ہی کہ ہمیشہ جملہ اوقات مین صبح کو اسفار مین ادا کرنا تغلیس مین ادا کرنے سے افضل ہی - یہی ظاہر کلام مصنف رح ہی اور محیط وبدائع مین لکھا کہ جب آسمان صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت مین اسفار افضل ہی سوائے حاجیون کے مزدلفہ مین کہ وہان تغلیس افضل ہی - ع - جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہی اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہی کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار کرے - القنیہ - ع - اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع مین بلکہ اسکی زردی نمود ہونے مین شک پڑ جاوے حتی کہ اگر نماز مین فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور قاضیخان کے جامع مین ہی کہ چالیس سے ساٹھ تک آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہی اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کیجاویگی کیونکہ نماز مین فساد کا احتمال ایک موہوم بات ہی اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہ مین اٹھا کر دیکھنا شروع کیا تو کہا کہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو گیا تو اسنے ہم کو غافلون مین نہین پایا - اور مبسوط وبدائع مین ہی کہ طحاوی رح نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس مین شروع کرے اور اسفار مین ختم کرے ورنہ اسفار مین شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام وصاحبین کا قول ہی ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع وختم دونون اسفار مین ہی - مع - یہی مختار ہی - و - اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہین کہ نماز کو اسفار مین ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار مین ہونا چاہیے - ف - مین کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات مین سے جلیل القدر ہین تو انکی روایت بھی بہت معتمد ہی اور انکی روایت مین اور ظاہر الروایۃ مین کچھ خلاف نہین ہی اور مین عنقریب انشاء اللہ تعالی اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس واسفار مین بھی کچھ تعارض نہین ہی - م - لقولہ علیہ السلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار مین پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہی - ف - یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہی - وقال الشافعی یستحب التعجیل فی کل صلوٰۃ والحجۃ علیہ ما رویناہ وما نرویہ - اور شافعی رح نے کہا کہ ہر نماز مین تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہی اور حجت انپر یہ حدیث ہی جو ہم نے فجر مین روایت کی اور وہ جو ہم آیندہ روایت کرینگے - ف - یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر مین ابرد کی حدیث وغیرہ - حاصل اختلاف نماز فجر مین یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہی اور شافعی رح کے نزدیک تقدیم کرنا وغلس یعنی تاریکی مین پڑھنا مستحب ہی - بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہی اور امام مصنف رح نے انپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر مین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلیہ صحیح نہین بلکہ بعض مین تعجیل مستحب اور بعض مین کچھ دیر
کرنا مستحب ہی جیسے فجر کی نماز مین اِس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہی اور دونون فریق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہین کہ امام شافعیؒ
نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازون مین تعجیل مستحب ہی یون استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالی جل جلالہ فرماتا ہی
سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو ادا سے طاعات مین جو موجب مغفرت ہین۔ جواب یہ کہ اِس سے یہ مراد
کہ کاہلی و بے پروائی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے دمحروم رہو چنانچہ احادیث
مین بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید وانمین ذخیرہ طاعات جمع کرنے مین جلدی کا حکم بہت مروی ہی اور نماز فجر مین
کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہین بلکہ حکم کی تعمیل مین تو تعجیل ہی۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین ہی کہ اول وقت
نماز افضل اعمال ہی۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصححوہ اور یہی حدیث ام فروہ مین بروایت ابو داؤد
و ترمذی مذکور ہی۔ اور ابن السکن نے اِسکو صحیح کہا ہی۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہی اور وہ مکروہ
مراد ہی جیسے نماز مین تاخیر کرنا مکروہ ہی یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہی اور یہی معنی حدیث عائشہ رضہ کے ہین کہ کبھی دوبار حضرت
نے نماز کو آخر وقت نہین کیا۔ کمافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رضہ مین کہ اے علی رضہ تین باتین ہین کہ اُنکی تاخیر مت کر
ایک نماز جب اُسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب واحمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت
ہی اُس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہی اِس سے تاخیر ممنوع ہی۔ یہ جو ہم نے کہا کہ
معنی اول وقت وعدم تاخیر کے یہ ہین کہ مکروہ وقت نہو اسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رضہ کی روایت تم اول وقت کے افضل
ہونے کی لاتے ہو اور انھین حضرت ابن مسعود رضہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار مین مستحب ہی تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت
سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین مین ابن مسعود رضہ سے روایت ہی کہ مین نے نہین دیکھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت مین سواے دو نمازون کے کہ مغرب وعشاء کو جمع کی جمع عرفات مین غیر وقت
پڑھا اور اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہین
کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہین ہی اور بخاری رح کی روایت مین صریح اصطلاح کہ اُسدن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی
ہی۔ اِس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہی کہ اُسدن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس مین پڑھی۔ اِس سے صریح معلوم
ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہی حالانکہ اُسکو افضل
نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہو گیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہی پس وقت
مستحب اول ہی وقت ہی۔ باقی رہا کلام خاص فجر مین کہ تغلیس مستحب ہی یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہی بدلیل
حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس مین پڑھا اور دوسری بار اُسکو
اسفار مین ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس مین رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ
یہ حدیث صحیح الاسناد ہی۔ و بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ
ہوتے تو عورتین اپنے گھرون کو واپس ہوتین لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیون مین کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہین پہچانی جاتی تھین
رواہ البخاری ومسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ بمانند حدیث عائشہ رضہ جسکو طبرانی وعبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔
و بدلیل حدیث جابر وابو برزۃ الاسلمی کہ صحیحین ہی کہ آپ صبح کو غلس مین پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ عبد اللہ
بن الزبیر رضہ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس مین پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما
کے ساتھ ہماری نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رضہ شہید ہوے تو عثمان رضہ نے صبح کو اسفار مین کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہے بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ اسمین ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابوداؤد وصحیح مین ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بلال ومحمد بن اسد وقتادہ بن النعمان جسکے راوی سب ثقہ ہین وابن مسعود رضہ وابو الدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام پھیرتے اس حال مین کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اُسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر۔ یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہین کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہین ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رضہ کو ثابت کرتا ہے۔ اب اُن احادیث سے جو استدلال شافعی مین ذکر ہوئین تغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے او صحیحین کی حدیث ابن مسعود رضہ سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ کرتے ہین کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ مین تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن مین روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اسواسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مرجح ہین خصوصاً حضرت ابن مسعود رضہ کے مثل کہ جماعت کا حال آنپر زیادہ منکشف تھا۔ یہی فتح القدیر مین مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جنسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات ہین کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہون اور اول فجر وحالت غلس اکثرون پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار معتبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہین ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل مین آیا معلوم نہین کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان جوابات مین تردد ہے جواب اول مین اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہین کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اسمین کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہین اُنکے دلون مین باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہین ہوتا ہے۔ اور جواب دوم مین اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ دارون عام وخاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر شروع کرے اسکے بارہ مین کچھ دقت نہین ہے آیا یہ نہین دیکھتے کہ بالاجماع غلس مین واول طلوع فجر مین نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب مین ہے۔ جواب سوم مین تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً واقع ہوا ہو اور یہان تو حدیث ابو مسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوئی ہے اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہین ہے۔ اور عجب کہ ایسا ہی تعسف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث مین کیا ہے چنانچہ خطابی رح سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب مین اور صبح صادق مین خوب فیصلہ کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل ہیچ ہے اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر ثمرہ ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت پر ثواب ہوگا اور نماز صحیح نہوگی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی ثمرہ ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت پر اور جب نماز صحیح نہوئی تو اسپر گناہ ہوا کہ نماز

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقویٰ کے احتراز لازم ہے۔ جواب چہارم بعض علمائے حنفیہ نے اس طرح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادۂ اعتدال سے صریح خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوئیں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اسمیں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجایش وغیرہ بہتری کے وجوہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اسمیں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر رہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر ضرورت ہے اور یہاں تو اس طرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل بتغلیس کا ثبوت منصوص ہے و دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح جو کہ دوام اسفار کی مثبت ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ ادائے نماز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قرارت مسنونہ کے۔ پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رح نے ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت میں مصرح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اُسی وقت نماز فجر پڑھی ۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رضہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت میں یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سوائے اس مقام واس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کردے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و اُنکی چمک جہاں گچھا ہوا معلوم ہو اور یہی معنی حضرت عمر رضہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیۃ مشتبکۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اسوقت بھی جہاں تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول وقت نماز کی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے اُسکے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع کردے کیونکہ ابن مسعود رضہ نے خود ہی فجر کی نماز وقت آنے ہی موقف حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ابتدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رح نے اسی کو غلس کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی غلس مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہوتے ہی وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو بعضے صحابہ مثل ابو مسعود رضہ وغیرہ نے غلس کہا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ میں یہ ہوئی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو

پس اول وقت اسفار مین شروع کرو - اس صورت مین ختم نماز کا آخری اسفار کامل مین ہوگا کہ اسوقت کچھ تاریکی نہین
ہو برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابو مسعود رضہ وغیرہ نے اسکو غلس سے تعبیر کیا ہو پس یہ وہ تحقیق
ہو کہ حق عز وجل نے مترجم عفا اللہ تعالی عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین - محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز مین مستحب وقت یہ ہو کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اسوقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلس بھی باقی ہو اور احادیث تغلیس مین یہی غلس کہا گیا ہو اور روایات اسفار مین یہی اسفار کہا گیا ہو اور اسی
غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہو - اور علماء شافعیہ نے
جو غلس وہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہو وہ مستحب نہین اور خلاف تحقیق ہو فافہم واللہ تعالی اعلم -
والابراد بالظہر فی الصیف - اور مستحب ہو ٹھنڈک مین لانا ظہر کو گرمی مین - ف - یعنی ایسے موسم مین کہ حرارت
پوری ہو یا روئی وتاپنے کی کچھ حاجت نہو - وتقدیمہ فی الشتاء - اور مقدم کرنا اسکو جاڑے مین - ف - یعنی ایسے
موسم مین کہ پورا جاڑا ہو یا روئی وتاپنے دونون کی ضرورت ہو برخلاف ربیع وخریف کے کہ انمین صرف ایک چیز کی ضرورت
ہو - الخلاصہ ط - خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے شرح المجمع لابن ملک م - یعنی مطلقاً گرمی کے موسم مین خواہ شدت
حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو وقصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہو کما فی المجمع وغیرہ اور جوہرہ نیرہ مین اس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہو مگر اسمین نظر ہو - د - مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہو اور یہی صحیح
ہو اگر کہا جاوے کہ جوہرہ مین جو شرط ہو ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہو کیونکہ امام مصنف نے کہا - لما روینا - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کردی - ف - یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم - ٹھنڈک
مین لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہو - رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی
ہو اور اسمین قید شدت حرارت کی ہو اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہو جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی بقولہ - و
لروایۃ انس رضہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف
ابرد بہا - اور بدلیل روایت انس رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
مین اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے - ف - اس دلیل سے دو باتین ثابت ہوئین اول تو شدت حرارت
کی قید نہین بلکہ مطلقاً گرمی وحرارت مین ابراد فرماتے تھے - دوم یہ کہ جاڑے وٹھنڈے مین ظہر کی تعجیل مستحب ہو - امام
شافعی رح کے نزدیک ہر موسم مین تعجیل مستحب ہو بدلیل حدیث کہ ہمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا - زہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز مین - فرمایا کہ ہان - پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل
مین - فرمایا کہ ہان - رواہ مسلم والنسائی - اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر مین جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر مین جلدی کرنے والے ہو - الترمذی - و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضہ سے - الترمذی - جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہو بدلیل حدیث مغیرہ رضہ کہ تعجیل وابراد
دونون مین سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا - رواہ احمد وغیرہ - بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی - پس یہ صریح دلیل نسخ ہو اور بیہقی رح نے خود اس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہو اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ رضہ ہو کہ ہم لوگ ہاجرہ مین ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہوگئی - مین کہتا ہون کہ حدیث ابردوا بالصلوۃ

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المومنین کی حدیثیں تو اُنسے صرف تعجیل نکلتی ہے اور ہمیشہ تعجیل نہیں نکلتی اور ہم بھی
کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے۔ اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت
ہے وبدلیل حدیث ابو موسی رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں
اتفاق ہو گیا۔م۔ صیف میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے۔ چنانچہ
شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع وخریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ط۔ اور ابراد کی حد یہ ہے
کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور
ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز
ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ط م۔ مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل واستحباب میں۔ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر
کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد وتعجیل ہے اُسی کے مثل جمعہ میں ہے۔م۔ مگر اشباہ
میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلے میں دو روایتیں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اُسکی تاکید
ظہر سے زیادہ ہے۔ط۔ **وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء**۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر
نہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنون
فارغ ہو تو آفتاب متغیر نہو۔ **لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ**۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ
بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ ادلّہ
میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجایش ہے اور نیز اسوقت
سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے ازانجملہ حدیث کہ البتہ
ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے
آزاد کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں۔ اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب
تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بردے آزاد کرنے سے۔ رواہ ابو داؤد وابو یعلی اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ
دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حص پس اوقات وسط انمیں احسن ہیں۔ اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا۔ رافع بن خدیج رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی وضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رضہ سے
روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو۔ رواہ
الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابن مسعود وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
کا اور ابو قلابہ وابراہیم نخعی وثوری وابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث واوزاعی وشافعی واسحٰق کے
نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور استدلال انکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزۃ الاسلمی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا۔
رواہ البخاری ومسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور
آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ دوم بحدیث انس رضہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی
کا جانے والا وہاں پہونچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا۔ رواہ البخاری ومسلم اور بریدہ رضہ کی روایت میں ہے

اس حال مین کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل
ہے اور میل سے مراد وہ دوری جو تیمم مین گذری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو اوسط وقت مین بھی ہوگا پھر شروع وقت
کیونکر مبعوث ہوا۔ سوم بحدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم اُنکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہین چنانچہ سفرون
مین امیرون کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث مین تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہین بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے
اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس مین ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
ذبح کرتے ہین اور آرزو مند ہین کہ آپ بھی تشریف لاوین پس آپ عصر پڑھکر وہان تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رض کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
مین ہے پھر مین نے دیکھا کہ عینی رح نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ متواتر
اخبار ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہونچے کہ وے عصر مین تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب
متغیر نہو۔ مین کہتا ہون کہ معنی یہ ہین کہ اتنی تاخیر کر کے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہین ہوتا تھا۔
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا و نکھرا صاف رہیگا۔ امام مالک رح کا قول یہ ہے کہ قلیل تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے مکروہ ہے۔ **والمعتبر تغیر القرص وہو ان یصیر بحال لا تحار فیہ الاعین ہو الصحیح
والتاخیر الیہ مکروہ۔** اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھین اُسپر نظر کرنے سے نہ
چوندھاوین یہی صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا
فعل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو ایسا حکم ہے اور حکم ہوتے ہوے کراہیت جمع نہیں ہو سکتی ہے ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی
اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویبہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہوگا دوزخ کی آگ مین جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ **ویستحب تعجیل المغرب۔** اور مغرب کی نماز مین تعجیل کرنا مستحب ہے۔ ف۔ خواہ
گرمی ہو یا جاڑے ہون۔ **لان تاخیرہا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیہود۔** کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اسمین یہودیون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے روافض کے ساتھ ہے ع۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہین کہ وقت پر اذان
واقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سواے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ ہے۔ الکافی ہے
ف۔ اور قنیہ مین ہے کہ سفر مین تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے مین تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہین ہے
اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ مکروہ نہین جبتک شفق غائب
نہو۔ مغ۔ اور واضح ہو کہ لیلۃ النحر مین مزدلفہ کے قصد مین تاخیر مکروہ نہین اور مبسوط مین ہے کہ عیسی بن ابان کہتے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہین کیا تم نہین دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو
اول وقت پڑھکر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض مین کیون مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
یہانتک کہ آفتاب زرد ہو جاوے نہین روا ہے ع۔ **وقال علیہ السلام لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء**

ور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرین مغرب کو اور دیر کر کے ادا کرین عشاء کو۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد رح نے مرثد بن عبداللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہان آکر اُترے اور اُسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب مین تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اِسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہکیا نماز ہے اُسنے کہا کہ ہم شغل مین پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تونے نہین سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاتزال امتی بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر یعنی سنت پر رہیگی جبتک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرین یہانتک کہ ستارے گنجان چمکین۔ و رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبدالمطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے اور حق یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق مین کلام کیا تو یہ ثابت نہین ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث مین مومنون کا سردار ہے اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید بن زریع و ابن علیہ و عبدالوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القرأۃ خلف الامام مین ابن اسحق کی توثیق مین طول دیا ہے اور ابن حبان نے اُسکو ثقات مین ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق مین کلام کرنے سے رجوع کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحق کو ہدیہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی صریح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر مکروہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہین کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن عامر رض پر تاخیر کرنے مین اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ **وتاخیر العشاء الی ماقبل ثلث اللیل**۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ **لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل**۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کردون اپنی امت پر تو مین ضرور تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک۔ ف۔ یعنی اِس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے مین امت پر مشقت ہو جائیگی اور مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اِس امت مرحومہ سے دور کردی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان کردی اِس حدیث مین۔ م۔ یہ حدیث ابوہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اِس مضمون کی حدیث ابو بردہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہین۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے تھے رواہ مسلم۔ لیکن ان دونون حدیثون سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہین نکلتی مگر بہرحال یہ شافعیہ پر حجت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہین کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک تاخیر تو ابوہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ مین شاق کردون اپنی امت پر تو مین تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث مین ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی۔ اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت کی۔ اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا جسمین شطر اللیل ہے یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات مین سے جسقدر اللہ تعالیٰ نے چاہا گذر گئی الخ۔ اسمین ہے کہ اگر شاق نہوتا تو اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض مین تہائی رات یا اُس سے زیادہ گذر جانا مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث انس

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے تلخیص العینی م - یہ کل روایات صحیح ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت کے ساتھ پھر چونکہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم - بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے بحدیث صحیح کے - ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ - اور بحجت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے ممنوع ہے - ف - حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے - اور حدیث ابو برزہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا - رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم - اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز سے پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سو جانا مباح ہے - اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تمنے اپنی یہ رات دیکھی پس اسکے سو برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے - رواہ البخاری ومسلم - یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر انمیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں - اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت ونصیحت وبھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے - اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابو بکر رض کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا - رواہ الترمذی والنسائی - وقیل فی الصیف تعجل کیلا تقلل الجماعۃ - اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہو جاوے -
ف - شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یونہی جامع قاضیخان میں جاڑے وگرمی کی تفصیل مذکور ہے ع - والتاخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل الندب وہو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحۃ الی النصف - اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی - ف - حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک ہی باتیں کرنے والا نہو گا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی - پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوگئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہگئی - م - لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی - الفتح - میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی ہمت یا بیماروں وضعیفوں کے عدم تحمل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا مگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرفین قائم رہی - یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب ومسنون ومستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر مامور ہیں تو عارضی حالت سے ہمارا عملدرآمد اس تاخیر پر بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہمکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں یا بے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم - والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد انقطع

السمر قبلہ - اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمین جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع
ہو چکا - ف - یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت مین بہت کمی آئی - اور
قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اسوقت مین اکثر یا برابر درجہ پر سمر ہوتا
پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگون مین باہمی باتون و قصہ گوئی کی عادت نہین ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب
بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہوتے مکروہ کو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجہ اولیٰ
ترجیح ہے لہذا عینی نے نقل کیا کہ قنیہ مین کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے - وکذا صرح من البحر - پھر واضح ہو کہ نفس وقت مین کوئی
کراہت نہین ہے حتی کہ وتر اسوقت مین مستحب ہے حالانکہ وتر و عشاء دونون کا وقت بالاتفاق ایک ہی ہے مگر عشاء فرض بجماعت ہے
اور اسکے نادر ہونے سے کراہت عارض ہوتی - لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت انکے نزدیک واجب
نہین ہان سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بوجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے
تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت مین زیادتی بالاتفاق مستحب ہے - ہان اگر کسی مسجد مین یہ عادت کر لیجاوے کہ ہمیشہ بعد
آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - ویستحب
فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم - اور وتر کے بارہ مین جو شخص
کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات مین نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر
پڑھ لیوے - ف - اسمین لطیف اشارہ ہے کہ رات مین نماز تہجد محبوب و مالوف چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ تہجد بعد کسی قدر
خواب کے ہے - اور مسنون طریقہ بھی یون ہی ثبوت ہوا ہے - اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح مین عشاء کے وضوء
سے فجر کی نماز کس معنی مین ہے - جواب دونگا کہ وضوء تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہین کہ امام رح
ہر نماز کا وضوء نہین کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون
پھیلا کر نہ سوتے ہون بلکہ ایسے طور پر جس سے وضوء نہین ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز
نہ کرتے تھے - اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے مین دیتے کہ گویا نہین سوئے ہین فافہم - غرضکہ یہان مجھے
شرح مسائل پر توجہ ہے - تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات مین نماز کی عادت ہے اور اسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اسکے
حق مین مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات مین پڑھے اور اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہین ہے یا ایسا شخص کہ رات مین
نماز کی عادت نہین رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے - لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل
فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف
ہو کہ آخر رات نہ اٹھیگا تو اول رات مین وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات مین قیام کریگا تو آخر رات مین وتر پڑھے
ف - حضرت جابر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر
پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات مین بعد عشاء کے - فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رض سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے
ہو عرض کیا کہ آخر رات مین فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا - رواہ مسلم - ع - سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت بمنزلہ مرفوع ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے و منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونون
کی استطاعت نہین پاتے ہین - رواہ مالک - اور حضرت عثمان رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا کہ اسنے آدھی رات عبادت مین قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت مین
پڑھی گویا تمام رات عبادت مین قیام کیا - رواہ مسلم و مالک و ابوداؤد والترمذی - اور حدیث مین ہے کہ من صلی البردین دخل الجنۃ

جس نے دو اذان ...عصر کی اللہ ... ادا کیا وہ وقت میں داخل ہوا اسکا ذکر ... ظہر و عشاء دیر ... ہوا اور یہی قول صحیح ہے
اور اسطرح ہر ... اوقات مستحب کے بیان کئے اسوقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان ابر ہو
تو انمیں استحباب کا حکم اس ضابطہ پر کہ جسکے اول میں ہو جیسے عصر تو تعجیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے۔ م۔ چنانچہ امام مصنف
نے کہا۔ واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظہر والمغرب تاخیرہا وفی العصر والعشاء تعجیلہا۔ اور جب ابر کا دن ہو
تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر نماز ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل نماز ہے۔ ف۔ یہی روایہ دکنز وغیرہ میں لیا ہے۔ م۔ یہی تتابع و تحفہ
و مفید وغیرہ میں ہے۔ اور مبسوط میں مغرب کی تعجیل ہر وقت مذکور ہے اگرچہ روز ابر ہو تاخیر مذکور نہیں ہے۔ م۔ لان فی تاخیر العشاء تقلیل
الجماعۃ علی اعتبار المطر۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کرنا ہوگا بنا بر مینہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب
تر ہو تو وہ سبب مطر ہے اور لوگ سستی کرینگے اور رخصت کو اختیار کرینگے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جوتیاں تر ہو جاویں
تو نماز گھروں میں پڑھو۔ ع ن۔ جب مینہ کا دن ہوتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کرا دیتے کہ الا صلوا فی رحالکم
خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے۔ م۔ وفی تاخیر العصر توہم الوقوع فی الوقت المکروہ
اور عصر کی تاخیر کرنے میں وہم ہے اس بات کا کہ مکروہ وقت میں نماز پڑ جاوے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہے بر خلاف
ظہر کے۔ م۔ ولا توہم فی الفجر لان تلک المدۃ مدیدۃ۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خوف
نہیں کہ نماز وقت طلوع کے واقع ہو۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے بنظر احتیاط
کل نمازوں میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رح نے امام رح سے ابر کے دن کل نمازوں میں تاخیر کا استحباب روایت کیا ہے کذا
فی المبسوط۔ اور اسی کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا کہ بنظر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ م۔ الا تری انہ یجوز
الاداء بعد الوقت لا قبلہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نماز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف
پس ابر کے روز اگر نماز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہو جائیگی۔ ولیکن
اسمیں تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید نماز عصر تاخیر میں وقت غروب و کراہت میں واقع ہو جاوے اور ہندیہ میں ہے کہ ابر کے روز
روشن کرے فجر کو جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ
مکروہ وقت میں واقع نہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ مینہ بوندی جماعت سے
نہ رو کے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہذا جن ملکوں میں جاڑا بہت و ابر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی
نگہداشت نہیں ہوتی ہے تو ابر کے اوقات ملحوظ ہونگے اور ہمارے دیار میں جہاں مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعجیل و تاخیر میں
بلا حکم جو مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ م۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں سال
کے چار ماہ بلکہ زیادہ ہیں جو برسات کا موسم ہے تو ابر کی رعایت اوقات لائق ہیں۔ م۔

فصل۔ فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوۃ۔ فصل ان اوقات میں جنمیں نماز مکروہ ہے۔ لا یجوز الصلوۃ عند طلوع
الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا۔ یعنی جائز نہیں ہے نماز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام
آفتاب کے ظہیرہ میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیرہ وہ ٹھیک دوپہر کا وقت ہے یعنی ان تینوں وقتوں
میں نماز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ م۔ لحدیث عقبۃ بن عامر قال ثلثۃ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی
ان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب
بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات ہیں جنمیں ہمکو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے تھے ایک وقت طلوع آفتاب کے یہانتک کہ بلند ہو جاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہانتک کہ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہوجاوے۔ ف۔ اِس حدیث کو صحاح ستہ مین سے سواے
بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور اِن اوقات کی کراہت مین احادیث ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی مین
انجملہ ابن عمر رضہ سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی مین اور عبد اللہ الصنابحی رضہ سے مؤطا و نسائی مین اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ
سے سنن ابو داؤد و نسائی مین جسمین بیان ہے کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ
کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہوجاوے اور اُسکی شعاع جاتی رہے
الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رضہ سے صحیح مسلم و نسائی مین اور دیگر اوقات مکروہہ مین بھی ایک جماعت صحابہ رضہ سے احادیث
ہین پس یہ غریب مشہور ہین م۔ پھر اصل مین مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام
ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت مین ہے
الخلاصہ ہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رضہ مین گذری م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ
کے فعل سے نہ روکے جاوین کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو وے اُسکو چھوڑ دینگے اور یہ کہ وہ جو بعض اماموں کے نزدیک
جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کمافی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوٰۃ الجنازۃ لان الدفن
غیر مکروہ۔ اور مراد اِس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے" نماز جنازہ ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہین ہے۔ ف۔ مین
کہتا ہون کہ علماء اِس باب مین مختلف ہین ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ اِن تین اوقات مین دفن کرنا
مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہین نکلتی اور ابو داؤد رح نے بھی باب باندھا
کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے مین جو حدیث آئی ہے پھر یہی حدیث عقبہ رضہ روایت کی۔ اور اکثر علماء اِن اوقات مین نماز
جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے ہیں یہی ابن عمر رضہ سے مروی اور یہی قول عطاء و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ
و اُنکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اِسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کرکے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب
کے وقت نماز جنازہ کی کراہت مین مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتہی کلام البیہقی
مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تمنے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رح نے کتاب
الجنائز مین لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
فرمایا کہ ہم نماز پڑھین اپنے مردون پر تین وقتون مین وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ مین کہا
کہ اسکو ربیع بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ مین نے عقبہ رضہ سے پوچھا کہ
اگر دفن رات مین کیا تو فرمایا کہ ہان اور ابو بکر رضہ تو رات ہی مین دفن ہوئے۔ م۔ ع ف۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ
علی الشافعی فی تخصیص الفرائض و بمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رضہ کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے
اِس بارہ مین کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث مین تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور
ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہون اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ مین ہو یا کہین اور ہو م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت
مذکورہ سواے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اُسکو بھول گیا تو اُسکو پڑھے جس وقت
اُسکو یاد کرے کہ یہی اُسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہین ہے پس ان اوقات مکروہہ مین بھی شہر
مین جائز ہے اور رہی نوافل تو وہ اِن اوقات مین مکروہ ہین سب جگہ سواے مکہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رح کے جسمین
اِن اوقات مین نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر بمکہ یعنی سواے مکہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رضہ کہ حضرت نے
فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اِس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات مین یا دن مین - ف - اور ابو قتادہ رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار مین نماز کو مکروہ
رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہی سوائے روز جمعہ کے - رواہ ابو داؤد - اور نووی رحمہ نے
روضہ مین کہا کہ ان اوقات مکروہہ مین فرائض وقضاے فرائض وایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز
ہین اور نماز جنازہ وسجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر و دو رکعت طواف ونماز کسوف جائز ہی اور اصح قول پر نماز استسقا بھی
مکروہ نہین ہی - انتہی - اور نوافل مطلقہ مکروہ ہین یعنی جنکا کوئی سبب نہو - اور مکہ مین نوافل مطلقہ بھی جائز ہین - مع - اور
ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رضہ کوئی جائز نہین ہین اور دلائل شافعی رح کا جواب بہت البسط چاہتا ہی لیکن تلخیص
کے ساتھ جواب یہ ہی کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ - یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے الخ - یہ مفید نہین بچند وجوہ - اول آنکہ
اگر یہ معنی ہین کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن تین اوقات مکروہہ یا صحیحہ مین تو حدیث عقبہ بن عامر رضہ سے اسکی تخصیص
ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہی اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہی پھر کیون تخصیص نہین کی گئی - مع - اور مین
کہتا ہون کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا ہی یا ادا ہی اگر ادا ہی تو تخصیص اوقات نہین رہی کیونکہ یہی
وقت ادائے نماز فجر ہی اور اگر قضا ہی تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہین ہی پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
کوئی وجہ نہین ہی - علاوہ برین جو نماز سے سویا - عام ہی کہ نماز فرض ہو یا نفل ورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیون
محمول نہین کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر مین موجود ہی کہ جسکا کوئی ورد رات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب سے
دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے - اور تہجد کی نماز جب آپ رات مین نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے - پس
ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال مین الزام ہی بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہی کہ آپ نے حدیث من نام سے نکالا
کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہی اور مین کہتا ہون کہ اسکے معارض
حدیث ابن عمر رضہ صحیحین وغیرہ مین وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ صحیح مسلم مین موجود ہی کہ کوئی تم مین سے عمدی قصد کر کے
یہ نہین کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہی اور یہ بات
ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا - پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رضہ
بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینون اوقات مین فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہی - المترجم - دوم حدیث جبیر بن مطعم رضہ
دربارہ طواف نماز بمکہ کے - تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین وحاکم واحمد
وابو داؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی - پس حدیث صحیح ہونے مین کچھ شبہہ نہین ہی ولیکن یہ عام اوقات مین ہی
اور حدیث عقبہ رضہ خاص ہی پس یہ مخصص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رح - اور اگر ہم مانین کہ تخصیص نہین سہی تو ہم
کہتے ہین کہ حدیث جبیر بن مطعم رضہ سے ظاہر ہوتا ہی کہ وہ اوقات مکروہہ مین جواز کو بھی شامل ہی اور حدیث عقبہ رضہ سے
صریح ہی کہ وہ ان اوقات مین نماز حرام کرتی ہی اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی
نص جمع ہون تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہی پس حدیث عقبہ رضہ مقدم ہوگی - اور چونکہ حدیث عقبہ رضہ وممانعت اوقات
ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہی تو بعض روایات مین جو استثنا آیا کہ سوائے مکہ کے - اسکو ترجیح نہ دیجائیگی - م - مع
وحجۃ علی ابی یوسف فی اباحۃ التنفل یوم الجمعۃ وقت الزوال - اور یہی حدیث عقبہ رضہ حجت ہی ابو یوسف رح
پر جو مباح کہتے ہین نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت - ف - دلیل انکی بروایت ابو داؤد رح حدیث ابو قتادہ رضہ
ہی وحدیث ابو سعید خدری رضہ ہی اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہی کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث
نہین ہوسکتی کیونکہ دونون مساوی نہین ہین اور اگر مساوی ہون تو حدیث تحریم کو ترجیح ہوگی پس حدیث ابو قتادہ

معدوم ہو گی۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متعدد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیجا دین پس مدفن جنازہ مستثنیٰ ہوگا عنت
اسی وجہ سے اشباہ میں ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ نظر قوت دلیل سے اصح قول امام ابو حنیفہ و محمد رح ہے یعنی
ہے اور متین ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہدایہ میں مذکور و اسی پر متون ہیں پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم۔ اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہوتے کہ بدلالت مطابقی و صریحی نہیں بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو لا
التزامی سے صریحی قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لا دیں تو یہ اول تو صحیح دوم
اسکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہیں۔ فافہم م۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہیں جائز ہے۔ باقی رہا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ کراہت سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں جو نا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا ذکر نا
و نہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہاں جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہو گی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص روا نہو گی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا یجوز الصلوٰۃ الخ۔ لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات مکروہہ میں۔ تو یہ صحیح نہیں اسواسطے
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضاے واجب ہوگی جب کہ قطع کردے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح
الطحاوی سم۔ اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا یجوز۔ کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہو گا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی اسکا
شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایہ۔ پس ان
اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا۔ حاصل آنکہ لا یجوز یعنی نماز ان اوقات
میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو۔ ولا صلوٰۃ جنازۃ تم۔ لما رویناہ۔ اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی ر ف۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمین اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے۔ دوم اسمین مردے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و
لا سجدۃ تلاوۃ۔ لانہا فی معنی الصلوٰۃ۔ اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے
ف۔ اس راہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ سب سجدہ میں بھی
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہا جاوے کہ جب
سجدہ تلاوت بمعنی نماز ہے تو سجدۂ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضو کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

قہقہہ توڑتا ہے مراد اس سے رکوع وسجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کمافی النہایہ۔ مع۔ میں کہتا ہوں
یہ قہقہہ سے وضو ٹوٹنا خلاف قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہو جائیگا پس سوال معقول نہیں ہے کیونکہ اسمیں
حکم قہقہہ سے غفلت ہے۔ م۔ بالجملہ ان اوقات میں جو بعینی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوائے
اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہوگیا
تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر اسپر ہو تو ایسے مکروہ وقت
میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کردی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز
واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزء ہے جو قائم ہے۔ ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء
بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ اسلیے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جاوے تو جب کل وقت ہو جاوے تب اداے نماز واجب ہو
حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمؤدی فی آخر الوقت قاض۔ اور
اگر سبب ہونا اس جزء سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزء میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں
ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزء موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کردیا اور یہی معنی قضاء سے نماز
کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزء سے ہو جو آیندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
تو اسمیں کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گذرے تو اوپر کا کلام اور اگر
موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزء موجود ہے وہی سبب ہوتا ہے۔ م۔ و اذا کان کذلک۔ اور جب
ایسا ثبوت ہوا کہ جزء موجود وہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزء جو موجود ہے وہی موجب
اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجایش نہیں۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اسنے ادا کی۔ م۔ فقد اداہا
کما وجبت۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اسنے ادا کردی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں اسنے
ادا کردی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور اداے نماز
میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اسنے حکماً ادا کی ہے کما صرح بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا
وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سواے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ وے نمازیں
تو بصفت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ
وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا اودیت کما وجبت اذا لوجوب
بحضور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ وسجدہ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتی کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھا یا وقت مکروہ
میں سجدہ کی آیت تلاوت کرکے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کردیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں واجب
ہوئی ویسے ہی ادا کردی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
کا آنا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو ابھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ انکا انعقاد ہی ان اوقات

مین نہوگا باستثناء اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہوسکتا جبکہ منعقد ہی نہوا۔ اور
یون ہی جو چیزین کہ فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب ہوئین مثلاً
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی
ہرگز ادا نہوگا بلکہ منعقد ہی نہوگا۔ اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدہ تلاوت
کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین ہے
کمافی السراج والکافی والتبیین وت۔ اِس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہٰذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدۂ تلاوت مین تاخیر کر کے
مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے۔ کمافی التحفہ ونحوہ فی التبیین البحر النہر
اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور
اگر اسوقت مین نفل شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہوجاتی ہے۔ کمافی قاضیخان۔ نفل نماز ان
اوقات مین جائز و مکروہ ہے۔ الکافی و شرح الطحاوی یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت
مین قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اِسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا۔
محیط السرخسی۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب
یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سوائے
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہوگی اور یہی اوجہ ہے شرح
المنیہ لامیر الحاج۔ خلاصہ کلام اِس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول
امام ابوحنیفہ رح۔ اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہہ
بیان ہوے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا نہونگے سوائے
نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اِسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سوائے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہوا اور
نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہوجائیگی اور اِسکا توڑنا بھی جائز
نہین ہے لیکن اِسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اِسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے۔ نوع دوم
واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کہ ادا واجب
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد ادائے نماز ظہر کے ہے۔
تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو عمل باطل
کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضاء واجب ہوئی اِسمین دو صورتین ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کر کے توڑی یا وقت مباح
مین شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے۔ پس قسم واجب سے
خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو انعقاد نہین سوائے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضاء
ایسے نفل کے جسکو اُنھین اوقات مین شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوا ہو

پس یہ تینوں ان صورتوں میں نذر و قضائے نفل و سجدۂ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار ہوگا چنانچہ غیر مکروہ وقت میں ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہے یا غیر موکدہ یا باجازت عامہ۔ اور یہ ان اوقات میں منعقد و ادا ہوجائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑ کر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے۔ ملتقط من الحواشی۔ م۔ ان اوقات میں قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے۔ البحر عن البغیۃ پھر واضح ہو کہ سوائے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب ہیں جنکے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہے۔ انمیں سے بعض کو امام مصنف رح نے ذکر کیا فقال رح۔ ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب۔ اور مکروہ ہے کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی بعد نماز فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس باب میں حدیث ابن عباس رضہ ہے کہ مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمیں سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے اور بعد عصر کے حتی کہ آفتاب غروب ہوجاوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ف۔ اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابوہریرہ و ابوسعید خدری رضہ ہے۔ اور ترمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابوسعید و ابوہریرہ و عقبہ بن عامر و ابن عمر و سمرہ بن جندب و سلمۃ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عفراء و کعب بن عجرہ و ابی امامہ و عمرو بن عبسہ و یعلی بن امیہ و معاویہ و صنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہے۔ اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دیگر بڑھائے پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہے۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رضہ کی روایت ہے کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کرو طلوع آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو۔ اور صحیح بخاری رح میں ام ایمن رضہ سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہوجاویں اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف کیجاوے۔ پس اس حدیث حضرت عائشہ رضہ سے تو البتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رضہ سے بھی مرفوع مانند قول عائشہ رضہ کے روایت کی اور حضرت عائشہ رضہ و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات کیں جنمیں ممانعت کی تصریح ہے اور عینی رح نے ماوردی و خطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو رکعتیں تھیں۔ م۔ اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجائے ان دو رکعتوں کے جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کریب رح سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عباس و عبد الرحمن و مسور بن مخرمہ نے

مجھے ام المومنین عائشہ رضہ کی خدمت مین بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت مین سلام پہونچا اور
بعد عصر کے دو رکعتون کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگون کو خبر پہونچی ہے یہ کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہین اور یہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنسے منع فرمایا ہے۔ کریب رح نے کہا کہ پھر مین نے ام المومنین صدیقہ رضہ کی خدمت مین جاکر پیغام
عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جاکر اسکو ام سلمہ رضہ سے دریافت کر پس مین نے واپس ہوکر ان لوگون کو خبر دی تو انھون نے
مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضہ کی خدمت مین بھیجا پس ام سلمہ رضہ نے فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر مین نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتین پڑھین تو آپ سے اس بارہ مین
عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آ گئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو
ظہر کے بعد کی دو رکعتون کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونون ہین۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ رح
سے روایت ہے کہ اُسنے ام المومنین صدیقہ رضہ سے ان دونون رکعتون کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر
کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول
کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتین نہ پڑھین تو پھر اُنکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونون رکعتون کو بعد عصر کے
بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان
دو رکعتون کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتین تھین اور جب اُنکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر آنپر مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص
اپنے ہی واسطے رکھین تو اسکی دلیل حدیث ذکوان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتین پڑھتے اور دوسرون کو اُنسے منع کرتے اور خود آپ روزہ پدرپے ملا کر رکھتے اور دوسرون کو
ایسے ملانے سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضور ی
صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اسپر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار
تھا کہ بعد عصر کے نماز نہین جائز ہے۔ اور حضرت انس رضہ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت
عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھون پر مار دیا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضہ کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی
الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت معتمد ہے مگر کلام اسمین رہا کہ ظاہر نصوص مین مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہے اور فقہاء کے
درمیان کلام ہے چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہین ہین چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت فجر مین ایک خلاف
ہے چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو مین نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نماز
ساتھ ہی۔ تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین نے فجر کی دو رکعت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب نہین۔
رواہ ابوداؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ
حدیث مین جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہین۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہین کہ اب نہین پڑھنا چاہیے۔ مین کہتا ہون
کہ یہ تاویل نہین بلکہ تحریف ہے کیونکہ محاورہ عرب مین اسکے معنی یہی ہین کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذا کان کذلک فلا باس۔
یعنی جبکہ یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہین ہے۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہین اور یہ حدیث
جواز پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہون تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح ہے تو

ور پڑھنے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اسمین روایات ہین اور اسکی
بحث آیندہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنا بر فتوی یا خبر قیس رضی اللہ عنہ
کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہین۔ یہ مسئلہ مین نے کسی کتاب مین نہین دیکھا اور بنا بر
روایت سراج کے جو سابق مین گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج مین ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو
نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے مین وے چھوڑ دینگے پس ادا ے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے
بہتر ہے و علی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولی ممانعت نہ کیجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ و لا باس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت و یسجد للتلاوۃ و یصلی علی الجنازۃ۔ اور مضائقہ نہین
ہ ان دونون وقتون یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضاء نمازون کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے
ف۔ اگرچہ نصوص مین تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئین مگر قضاء وغیرہ مذکورہ کا جواز
ہے۔ لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت
سے تھی تا کہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض مین مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملاتا مکروہ
ہوا تھا۔ لا لمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت مین پائی جاوین۔ ف۔ یعنی خود وقت مین کوئی معنی کراہت کے
نہین لہذا اگر عصر کو ابتداء شروع کر کے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہین پس اگر کوئی کراہت وقت
مین ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہے ع۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونون وقت قرن
شیطان کے درمیان طلوع و غروب کے ہین تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہین اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر
کی نماز کے ہے اسمین خود کچھ کراہت نہین ہے بلکہ تمام وقت فرض مین مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم تظہر
فی حق الفرائض و فیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض مین یعنی قضاء فرائض مین
خواہ قطعی ہون یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزون مین جو ذاتی واجب ہین جیسے سجدۂ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا
وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے
اگر کہا جاوے کہ اصول مین مذکور ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجاے اسکے رکوع
قائم ہو سکتا ہے بخلاف سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہین ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب
ذاتی نہین بلکہ واجب غیری ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ یہان واجب
ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداءً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل مین تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے
واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب
ذاتی جو یہان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات مین قربت مقصودہ ہو گی جیسے نماز فرض و روزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہو گی جیسے
سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء
علیہم السلام و ملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہوا اور نماز
جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہین دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے ولیکن چونکہ ابتدا مین واجب ہی مشروع
ہوئی لہذا واجب ذاتی مین شمار ہوئی۔ مع۔ و ظہرت فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی
کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز مین کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب
اسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذور کا ادا کرنا

ان اوقات مین مکروہ ہی اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت مین نذر مکروہ نہین ہی ع- وفی حق رکعتی الطواف
اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونون رکعتون مین- ف- حتی کہ بعد فجر وعصر کے اُنکا ادا کرنا بھی مکروہ ہی کیونکہ انکا واجب
ہونا ختم طواف سے ہوا جو اُسکا فعل تھا ع- وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ- اور ایسی نماز کے حق مین ظاہر ہوئی
جسکو اُسنے شروع کرکے فاسد کر دیا- ف- وعلی ہذا البعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کرکے اُسکو فاسد
کر دے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے اُسکو پڑھے یہ مفید نہین کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے
ادا نہین کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہین ہی اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اُسکو فاسد
کریگا خود ممنوع و مکروہ ہی- وفی العینی- اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اُسکو قضا کیا تو نہین
جائز ہی- المحیط- بالجملہ دونون رکعت طواف اور جنکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونون کو ادا کرنا
ان دونون وقتون مین مکروہ ہی- لان الوجوب لغیرہ- کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہین بلکہ غیر کی جہت سے ہی- وہو ختم
الطواف- اور وہ ختم طواف ہی- ف- دونون رکعتون طواف مین جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہی- وصیانۃ المؤدی
عن البطلان- اور ہدر ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا- ف- اس نماز مین جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہی- پھر یہ
جب ہی کہ اُسکو وقت مستحب مین شروع کیا ہو- لیکن درمختار مین عام رکھا کہ خواہ مستحب مین شروع کیا ہو یا وقت مکروہ
مین شروع کیا ہو پھر توڑا- اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہی اگرچہ تحیۃ المسجد ہو
اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت
مستحب یا مکروہ مین شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہین- واضح ہو کہ محصول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز
فجر و عصر کے نماز مین تفصیل ہی پس قضاے فرائض و اداے واجب ذاتی تو مکروہ نہین اور واجب غیری و نفل مکروہ ہی
اور مین نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث مین تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے ممانعت ہی کوئی تفصیل نہین ہی اور
امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہین بلکہ اسواسطے
کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی مین مشغول ہو جاوے تو اُسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہی پس یہ کراہت بدین معنی
ایسی نمازون کو شامل ہوئی جو محض نفل ہین یا اُنکو وجوب بالغیر ہو گیا ہی اور ایسی نمازون کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ
قضا ہین یا واجب ذاتی ہین- ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہی کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل
ہی مجھے نہین معلوم- پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہین تو لازم آتا ہی کہ فقہار نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ اُنکا یہ قول ہی
کہ منصوص علیہ مین اعتبار عین النص کا ہی نہ معنی نص کا- اور نص مین مطلقاً ہر نماز سے ممانعت ہی حالانکہ فقہار نے تفصیل
کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ اُنھون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہین ہی اور اگر ہم منصوص کیطرف
نظر کرتے ہین تو یہ صحیح نکلتا ہی کہ بعد فجر و عصر کے قضاے فرائض بھی ممنوع ہین کیونکہ ممانعت عام ہی اور جو روایت جواز
مین ذکر کی جاتی ہی اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہو گی- ہان نماز جنازہ و سجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر و فجر کے
اسواسطے ہو سکتا ہی کہ ممانعت نماز سے ہی اور یہ دونون کامل نماز نہین ہین- اور رہا یہ کہ فرائض کی قضا تو وہ اسوجہ سے
جائز ہو جائیگی کہ وقت مین خود کوئی معنی کراہت کے نہین ہین ولیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت
ہی- کذا فی الفتح- مین کہتا ہون کہ یہ کلام دقیق و خوب ہی ولیکن ائمہ فقہار رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اُنکی یہ ہی
کہ عمرو بن عنبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین عمدگی وقت بالذات ظاہر ہی- کما رواہ ابو داؤد و النسائی- پھر اصل اسکی دو رکعت
بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہی اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حق میں وہ وجوب ذاتی ہوگیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہے کذا وفق للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ شوق رکھتے تھے۔ ف۔ ابن عمر رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد حضرت حفصہ رضہ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلاقصد ہے۔ التجنیس للمصنف ع ف۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ ہونگی۔ السراج التبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلانیت وہ سنت فجر ہو جائیگی یونہی واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضائے فرض و واجب ذاتی۔ کما فی الدر۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو کے یہانتک کہ نماز پڑھے۔ اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جسمیں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب۔ الفتح۔ ولا یتنفل بعد الغروب قبل الفرض۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادائے فرض کے۔ ف یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لما فیہ من تاخیر المغرب کیونکہ اسمیں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ ف۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کما من ف سراج۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد صحابہ رضہ کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی ان یفرغ من خطبتہ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اسوقت نہ پڑھے۔ د۔ لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کرکے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ ف اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد و اسحٰق نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضہ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سلیک الغطفانی رضہ آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اسکے کئی جوابات دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ایمان غطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضہ نے اپنی خلافت میں حضرت عثمان رضہ سے کلام کیا۔ کما فی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استماع خطبہ کی احادیث معروف ہیں تو یہ حدیث سلیک رضہ کے انکے معارضہ میں دو وجہ سے نہ ہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا جب ہی تو جلدی و تخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے اول کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پوری کرلے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف صدر الاجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے۔ الظہیریہ۔ یہ ممانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائتہ یعنی قضائے فرائض کے کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقویٰ ہے اسلیئے کہ ترتیب اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا واللہ اعلم۔ ش۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی مکروہ ہی اور یونہی خطبہ کسوف اور دونون عید وخطبہ استسقاء کے وقت نماز مکروہ ہی۔ النہایہ والکفایہ ون اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہی شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہی۔ ت۔ حج کے تین خطبہ و خطبۂ ختم قرآن سب ملاکر دس ہین۔ وط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہی سواے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت جاتی رہنے کا خوف نہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہی۔ م۔ لہٰذا نہر الفائق مین ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر نہ پڑھے۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ وقایہ وغیرہ مین سنت فجر کا استثناء مذکور ہی اور جب وہ عملی واجب کے حکم مین ہی تو اُس کے استثناء کی ایک وجہ ہی اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہو تو سنت فجر ادا کرلے خصوصاً عوام اور وہ لوگ جو مشقت سے رزق پاتے ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار مین کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور مین نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ مین عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجۂ اولیٰ جواز کی ہی اور فرق فرض وقضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہی۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہی عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر مین پڑھے یا عیدگاہ مین۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ مین مکروہ اور گھر پر مکروہ نہین۔ البحر۔ اور یہی اصح ہی۔ سد۔ عرفہ ومزدلفہ کی دونون نمازون کے جمع کرنے کے بیچ مین نفل پڑھنا مکروہ ہی جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ف البحر۔ اور یونہی بعد جمع کرنے کے مکروہ ہی۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہجاوے تو جملہ نمازین سواے وقتیہ کے مکروہ ہین شرح المنیہ للامیر عن الحاوی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہی۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم ریح کا ہی د۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اُسوقت مین اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال نماز سے ہٹا کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع مین خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اُسوقت نماز مکروہ ہی اور آدھی رات کے بعد عشاء کو ادا کرنا مکروہ ہی۔ البحر۔ جیسے ان اوقات مین کراہت ہی ایسی ہی چند جگہین ہین جہان نماز مکروہ ہی جیسے کعبہ کی چھت پر اور لوگون کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانورون کے ذبح کیے جانے کی جگہ مین اور مقبرہ مین اور جہان نہاوے اور خاص حمام مین اور وادی کے نیچے مین اور اصطبل وجانورون کے باندھے جانے کے مقام مین اور نیچی گھر یا اونٹ بیل گدھے کی چکی گھر یعنی اُسکے پاس مین اور بیچانہ مین واسکی چھت پر اور وادی کے نالہ مین اور زبر دستی چھینی زمین مین یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین مین اور میدان مین اصلح کہ گذرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہان پانی پلاکر اونٹ یا بکریہی یا گائین بٹھائی گئین۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث مین ہی کہ مبارک الابل مین نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم مین اجازت دی وعلیٰ ہذا بکریون کی جگہ مین کراہت نہین بجاے بکریون کے بھینسین شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ المسئلہ۔ نہین جائز ہی جمع کرنا دو فرضون کا ایک وقت مین بوجہ عذر کے مگر حج کے عرفہ ومزدلفہ مین۔ وقایہ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ اور احادیث جو اِس بارہ مین آئی ہین کہ حضرت صلعم نے جمع کیا آنکے معنی یہ ہین کہ عذر سفر مین مغرب کو تاخیر دی حتیٰ کہ جب شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہوگیا تو عشاء پڑھی پھر معانہ ہو تو ہر ایک نماز اپنے وقت مین ہوئی صرف عذر مین یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہٰذا یہ مجبوری روا نہین ہی۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت مین جمع کیا تو عصر نہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر مین لیگیا تو حرام ہی اگرچہ ظہر بطور قضاء کے ہوگئی۔ کمافی التنویر والدر۔ حاجیون کے لیے عرفہ ومزدلفہ مین جمع کرنا جائز ہی۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلے مین دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت روا ہی بشرطیکہ جو کچھ اِس امام کا اسمین اجتہاد ہی اسکو پورا مانے

الدر۔ یعنی مثلاً جمع بین الصلوتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کرلے تو جائز ہے خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافلہ والے ٹھہرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان و مال کا خوف ہے۔م۔ امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کرکے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں اسقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کرکے عصر میں جمع کرے تو تقاضا شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہر اضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بدون ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بحسب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء ذخیرہ میں مع کلام ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔م۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے۔ف۔ فضائل اذان بہت ہیں ازانجملہ ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت میں بعد اذان بلال رض کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ۔ جس نے اسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔النسائی۔ اور مانند اسکے مسلم وابوداؤد۔ آواز اذان سے شیطان کو سون دور بھاگتا جابر رض کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رض سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہے اسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا ایکبار اسپر اللہ تعالیٰ اسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اسکے لیے میری شفاعت حلال ہوگئی۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رض کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللھم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ والصلوۃ القائمۃ آت محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ۔ تو اسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری والاربعۃ اور یہ جو عرف میں والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمود الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ پڑھا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں ولیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہے اسکے مثل تم بھی کہو۔ رواہ الستۃ۔ عن ابن عباس رض مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اسکے واسطے دوزخ سے برات لکھدی۔ الترمذی۔ وعن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگوں سے گردن بلند ہونگے۔ مسلم۔ حدیث ابوسعید رض میں مرفوع ہے کہ مؤذن کی درازی آواز کو جن وانس وجو چیز سنیگی وہ اسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری ومالک والنسائی۔ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً۔ امام تو ضامن ہے اور مؤذن امانت دار ہے الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخشدے۔ ابوداؤد والترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں۔م۔ امام مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہے۔

لغت مین اذان بمعنی اعلام ہی اور شریعت مین اعلام مخصوص بروجہ مخصوص با لفاظ مخصوص ہی۔مت۔پس سوا ے عربی کے فارسی
و اردو کسی زبان مین درست نہین۔ تامنیخان اور یہی اظہر واصح ہی۔البحر۔ اگرچہ لوگ جان لین کہ یہ اذان ہی۔سراج شش
اور ابتدا سے ثبوت اِسکا اصح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگون کو جمع کرنے مین اہتمام تھا اور یہود کا قرنا
اور نصاریٰ کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنون کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہی کہ آخر ناقوس پر
راے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے مین بجایا جاوے تو مجھے خواب مین نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ مین ناقوس لیے ہی مین نے کہا کہ اے بندۂ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اِسکو کیا کریگا مین نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگون کو نماز کے واسطے بلا وینگے اُسنے کہا کہ مین تجھے اِس سے بہتر بات نہ بتاؤن۔ مین نے کہا کہ کیون نہین بلکہ ضرور
بتلا پس اُسنے کہا کہ کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہدان محمدا رسول اللہ۔ غرضکہ باقی آذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کر کے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوۃ کو دو بار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا کہ جب مین نے صبح کی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور مین نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ خواب سچ ہی پس تو بلال رضہ کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا جو تو نے دیکھا ہی تاکہ وہ اِس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہی پس مین نے بلال رضہ کے ساتھ کھڑے ہو کر اِسکو القا کیا پس اِسکو عمر بن الخطاب رضہ نے سنا اور
اپنے گھر مین تھے تو چادر کھینچتے ہوے نکلے اور آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہی کہ مین نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہی پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے
حمد ہی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ ایک روایت مین اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہی اور ایک روایت مین اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہی۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اِسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہدان لا الہ الا اللہ اشہدان محمدا رسول اللہ اشہدان محمدا رسول اللہ۔ اِنکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہدان لا الہ الا اللہ اشہدان لا الہ الا اللہ اشہدان محمدا رسول اللہ اشہدان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوۃ
حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح مین الصلوۃ خیر من النوم دو بار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔ یہ روایت
صحیح مسلم وسنن اربعہ مین ہی التیسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کر کے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
مین اِسکو روایت کر کے کہا کہ مین نے محمد بن یحیی الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث مین اِس روایت سے اصح
نہین ہی اور کہا کہ محمد بن اسحق کی یہ روایت صحیح ثابت ہی۔ ترمذی رح نے کہا کہ مین نے محمد بن اسمٰعیل بخاری رح سے اِس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہی۔ مع۔ اِس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا
اور ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رضہ کے اِس قصہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رضہ نے مختلف
الفاظ و قریب قریب معنی مین متعدد روایات کین اور کل روایات اِس امر پر متفق ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی وقت
اذان کا حکم دیا اور آثار اس باب مین سب حسن متواتر درجہ پر ہین۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
ابتداء اذان کے شب معراج مین روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہی اور امام مین شیخ تقی الدین نے کہا کہ صحیح یہ کہ ابتداء اذان
مدینہ مین ہوئی ہی۔ مع۔ اور صحیح مسلم مین ہی کہ مسلمان جب مدینہ مین آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے نماز کے لیے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس انھون نے جمع ہو کر اسکے واسطے راے چاہی الحدیث - اور شیخ ابوبکر الرازی رح
نے احکام القرآن مین کہا کہ شب معراج تو مکہ مین ہوئی ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ مین بلا اذان کے نماز
پڑھی ہے - مع - پس جو تنویر مین ابتدا اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے - م - **الاذان سنۃ للصلوات الخمس**
والجمعۃ لا سواہا - اذان سنت ہے پانچون نمازون وجمعہ کے لیے نہ انکے ماسواے کے لیے - ف - پس اس کلام مین
چند باتین افادہ فرمائین - اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہین ہے - دوم وہ پانچون نمازون وجمعہ کے لیے ہے نہ اوقات کے
واسطے نہین ہے - سوم یہ کہ آیا مردون وعورتون دونون کو شامل ہے یا خصوصیت مردون کی ہے - چہارم سواے ان چھ کے
دیگر نمازون کے لیے نہین ہے - یعنی سنت نہین پھر کیا جائز ہے یا نہین - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہے - یعنی ماسواے انکے
دیگر نمازون کے لیے سنت نہین ہے - **للنقل المتواتر** - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور آپ کے بعد کے امامون سے اب تک متواتر منقول چلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نمازون وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے
سواے کسی نماز کے لیے نہین دلوائی - مع - **وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء** - اور
اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث
عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ مین گذری اور عنقریب ضروری فروع اسکی ہم ذکر کرینگے - م - امر اول آنکہ اذان سنت ہے - یعنی
سنت موکدہ ہے - بح - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گانون یا شہر والے ترک اذان پر
متفق ہوے تو مین انسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے - تحفہ ومحیط مین ہے کہ اذان
سنت موکدہ ہے اور بدائع مین کہا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونون سنت موکدہ ہین - مع -
لیکن قول امام محمد رح ظاہرا اسکے وجوب مین ہے - ف - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہین بلکہ بوجہ اسکے شعائر اسلام
ہونے کے ہے چنانچہ قاضیخان نے لکھا کہ اذان وجماعت دونون شعائر اسلام سے ہین حتی کہ اگر کسی شہر یا گانون یا محلہ
سب نے انکو چھوڑا تو امام المسلمین انکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانین تو انسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ
ہے الکافی اور اسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہے نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت
بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اسکے واسطے جماعت مین اذان واقامت ہے جیساکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردون کے ہے - بح - اور عورتون
پر اذان واقامت کچھ نہین ہے اور اگر انھون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے الکافی الخلاصہ
اور یہ سنت موکدہ مردون آزاد کے واسطے ہے - م - اور غلامون پر اذان واقامت کچھ نہین ہے التبیین - امر چہارم
سواے پانچون فرض وجمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہین ہے - یعنی مسنون نہین ہے - جیسے سنتین ووتر ونوافل
وتراویح وعیدین کہ انکے واسطے نہ اذان ہے نہ اقامت ہے - المحیط - اور یون ہی نماز نذر ونماز جنازہ واستسقاء وچاشت وکسی
خوفناک امر کی نماز ہے التبیین - ویون ہی چاند گہن وسورج گہن کی نماز ہے - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت
موکدہ ہے صرف آزاد مردون کے لیے پانچون نمازون وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہون نہ انکے سواے کسی نماز کے لیے -
م - **ولا ترجیع فیہ** - اور اذان مین ترجیع نہین ہے - ف - کیونکہ مکروہ ہے - المنتقی - و - **وہو ان یرجع فیرفع صوتہ بالشہادتین
بعد ما خفض بہما** - اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے لوٹادے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونون شہادتین کے ساتھ بعد اسکے
پست آواز سے انکو ادا کر چکا ہے - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار وباعتبار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشہد ان لا الہ الا اللہ
اور دو بار اشہد ان محمدا رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشہد ان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہد ان

محمدا رسول اللہ دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ وقال الشافعی فیہ ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ ف۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی و لیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے لحدیث ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع۔ بدلیل حدیث ابو محذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ ف۔ اور حدیث ابو محذورہ عنقریب اوپر گذری ہے و لیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار ہے اور ابو داؤد و نسائی میں چار بار ہے اور اسکی اسناد بھی صحیح ہے۔ کمافی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک یعنی ابو محذورہ کو بصیغہ امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ ولنا انہ لاترجیع فی المشاہیر وکان مارواہ تعلیما فظنہ ترجیعا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اسکو ابو محذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دوبارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے اسکو ابو محذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یونہی طحاوی و ابن الجوزی نے تاویل کی۔ و لیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو محذورہ رضہ کی میں نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے کہ پہلے اُنکے ساتھ آواز پست کر پھر اُنکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رح تو کہتے ہیں کہ ہاں یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابو محذورہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں و لیکن حق یہ ہے کہ ابو محذورہ رضہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ کہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابو محذورہ رضہ سے خود دوسری روایت بلاترجیع کے اسکے معارض موجود ہے اور وہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبدالرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمعیل بن عبد الملک بن ابی محذورۃ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی محذورۃ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورۃ رضہ یقول القی علیَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہوگئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلامعارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مف۔ لیکن ابن حجر نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کمی کے ساتھ ابو محذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے و لیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کمی و اختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کردیں اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابو محذورہ رضہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے بلاتکرار ہیں ہاں تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے احتمال کو مؤید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلاوجہ کیوں برداشت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اُسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے لکھی کہ حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اُسکو ابو داؤد و نسائی و ابن خزیمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے اسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

یعنی ابو محذورہ رضہ [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] اذان [illegible]

وحدیث بلال رضہ ان سب مین سے کسی مین ترجیع نہین ہے پس حدیث ابومحذورہ رضہ انسے معارض ہوئی اور بلال رضہ مدینہ مین حضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین اذان کہتے اور ابومحذورہ مکہ معظمہ مین کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابومحذورہ کے ارجح ہے فافہم۔ اور حق واضح یہ ہے کہ اذان بلا ترجیع ہے اور حدیث ابومحذورہ رضہ مین بات وہی ہے جو تحقیق مین ابن الجوزی نے کہی کہ ابومحذورہ کو بھی توحید کا جزم نہ تھا اور یون ہی جماعت اہل مکہ کو بھی تو توحید الٰہی وشہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دلون مین راسخ وجم جاوے اور فضائل مین گذرا کہ اسپر یقین سے داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر یہان ایک چیستان پوچھتے ہین کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہین کیا اور جواب دیتے ہین کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثابت ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہین ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوتی ہے تو چیستان مین تامل ہے۔ م۔ **ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین**۔ اور اذان فجر مین بعد حی علی الفلاح کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم پڑھاوے۔ ف۔ جیساکہ حدیث ابومحذورہ مین بروایت صحیح مسلم وسنن اربعہ مذکور ہوچکا۔ م۔ **لان بلالا قال الصلوٰۃ خیر من النوم حین وجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما احسن ہذا یا بلال اجعلہ فی اذانک**۔ کیونکہ بلال رضہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہے۔ یہ اسوقت کہا کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے اسکو اپنی اذان مین داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رضہ سے روایت کیا ہے۔ **وخص الفجر بہ لانہ وقت نوم وغفلۃ**۔ اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف۔ حدیث مین تثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظ۔ م۔ **والاقامۃ مثل الاذان**۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے۔ ف۔ اس باب مین کہ وہ بھی فقط فرائض کے واسطے سنت ہے۔ البحر۔ **الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین**۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت مین بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ پڑھاوے۔ ف۔ پس اذان مین عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت مین سترہ ہین۔ کما فی قاضیخان۔ اور اذان فجر واقامت دونون برابر ہین۔ اور اگر اذان مین ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دو دو مرتبہ دوہرائی جاوین تو کل ۱۹۔ ہوے۔ م۔ **ہکذا فعل الملک النازل من السماء وہو المشہور**۔ ایسا ہی اس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن ابی لیلی سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسپر دو سبز چادرین ہین ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور اسنے اذان دو دو مرتبہ اور اقامت دو دو مرتبہ کہی۔ امام مین لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہین جو صحیحین کے راوی ہین اور ابن ماجہ کی حدیث ابومحذورہ مین ہے کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکھلائے۔ اور یہی ترمذی رح کی روایت مین سترہ کلمہ معدود ہین۔ معف۔ **ثم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادیٰ فرادیٰ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ** پھر یہ حجت ہے امام شافعی پر انکے اس قول مین کہ اقامت فرد فرد ہے سواے کلمہ قد قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کہ بلال رضہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سواے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین مین قد قامت الصلوٰۃ کا استثنا بھی نہین ہے۔ اور اسی سے امام مالک رح نے اس لفظ کو بھی مفرد لیا ہے اور جواب یہ ہے کہ جو حدیث ہمنے لی ہے وہ عدد کے واسطے نص صریح ہے اور اسمین کلمات اذان بھی حکایت ہین تو اسمین کسی طرح کا احتمال نہین ہے برخلاف حجت شافعی رح کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہے

اور محتمل ہی کہ اُسکی آواز مین اختصار ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت مین جلدی کرنا متوارث بھی ہی تو اِسی پر محمول کرنا چاہیے
تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل بعید ہی کیونکہ طاق مین یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہی
کہ اذان دو مرتبہ نہین کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہی اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثناء اقامت
کے یہ معنی ہوے کہ سوائے قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہی۔ اور
شیخ الاسلام عینی رح نے اِسپر زور دیا کہ حدیث بلال رض منسوخ ہی اور طحاوی رح کی احادیث و آثار دو دو بار اقامت سے
تبطویل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رض سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت
کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہی کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ
بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو اُنھون نے اقامت کو ایک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رح
نے تحقیق مین ذکر کیا ہی۔ عینی رح نے طحاوی رح سے باسناد مانند اِسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ حق میرے
نزدیک اِس مقام پر یہ ہی کہ جفت اذان وطاق اقامت کی حدیث صحیح ہی ولیکن محمول اِسپر ہی کہ کسی خاص وقت میں ایسا
حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اِس سے مواظبت نہین پائی جاتی اور سنت وہ ہی جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اصلح محمول کرنے پر
یہ ہی کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رض مین ہی کہ یارسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلائیے اور اُسمین اقامت دو دو بار ہی پس
یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رض نے اقامت کے سترہ کلمہ گن دیے جیساکہ ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ہی اور یہ صحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمہ وغیرہ مین موجود ہی پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہین کیونکہ
امام مسلم نے اِسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہین ہی چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہین۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت
دو دو بار ہی اور ابو داؤد کی دوسری روایت مین ابو محذورہ رض سے تصریح ہی کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی
بتفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ مین نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان دیتے
دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہی۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رض کو اذان جفت واقامت طاق
کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رض سے اِسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہی چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف
مین روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاقامۃ وکان یبدا بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود رح
نے کہا کہ بلال رض دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہین اور یہ جو
ابن الجوزی رح نے تحقیق مین کہا کہ اسود رح نے بلال رض کو نہین پایا تو صاحب تنقیح نے اِسکو رد کر دیا کہ نسائی رح نے اسود رح سے
یون روایت کی کہ حدثنا بلال یعنی بلال رض نے ہم لوگون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمین
ایک راوی زیاد البکائی ہی حضرت بلال رض سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار
اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے
اُسکے ساتھ حجت پکڑی ہی پس یہ اسناد اچھی ہی۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رض سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت
کا ثبوت ہوا ہی اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمۃ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایات
لین۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیساکہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی مذہب شاذ ہی" یہ امام
نووی رح سے بہت عجب ہی تم نہین دیکھتے کہ اتنی احادیث وآثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہین۔ بالجملہ ان آثار
متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم واقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان واقامت یون ہی ہی
جیسے ہمارا مذہب ہی اور حدیث بلال رض جسمین طاق اقامت مذکور ہی وہ کسی خاص حالت ووقت مین حکم دیا ہی اس سے دوام

نہین نکلتا ہی اور غایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہی کہ یہ بھی روا ہی مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہی یعنی جسپر معمولی عملدرآمد ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہی بلکہ حدیث بلال رض سے یہ بھی نکل آیا کہ کبھی کبھی دو دو بار کو ترک کیا ہی اور نکل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک ایک کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہی۔ یہ فعل معاویہ رض کا بدعت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رض اللہ عنہ ہی اور معنی یہ ہین کہ سنت اعلی کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انہین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون صرف ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین صرف ہمکو انہین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمولی عملدرآمد تھا تم نہین دیکھتے کہ حج کے احرام مین سر مین جون پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہی جب واجبات مین موجود تو سنن مین کیون نہین ہی لہذا ہم بلا دلیل یہ دعوی نہین کرتے کہ حدیث بلال رض جو طاق اقامت کی ہی وہ منسوخ ہی بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔

(فروع) مسجد مین ادائے فرض بجماعت بدون اذان و اقامت مکروہ ہی۔ قاضیخان۔ لائق موذن ہونے مین اعتماد رخ قبلہ اور اوقات نماز پہچاننے پر ہی۔ ق۔ چاہیے کہ موذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور ہیبت والا اور لوگون کے احوال سے خبرگیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑین انکو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر دائمی التزام رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان مین امیدوار ثواب ہو۔ النہر۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب ہی۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اسکی غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہی اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہی۔ المحیط۔ طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہی اور غیر عاقل مثل مجنون کے نہین جائز۔ النہایہ۔ مست نشہ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہی۔ الکافی۔ فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہین ہی۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا و اندھے کی اذان۔ اور جو فقط بعض اوقات اذان دیتا ہی بلا کراہت جائز ہی مگر غیر بہتر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے کے ہی۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا نوافل سے اور حاجت والا قضائے حاجت سے فارغ ہو جاوے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین اذان نہ کہے۔ قاضیخان۔ یہی اظہر و اصح ہی۔ الجوہرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین۔ قاضیخان۔ اذان و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت سے ہی مگر اقامت اس سے پست ہی۔ البدائع النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہی۔ المضمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینارہ پر یا مسجد سے باہر ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر۔ البحر الغنیہ۔ **ویترسل فی الاذان ویحدر فی الاقامۃ** اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے۔ ف۔ ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہکر ٹھہر جاوے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے۔ التاتارخانیہ عن الینابیع۔ اذان مین آخر کلمہ پہ جزم کرے ظاہر و باطن اور اقامت مین نیت جزم کی رکھے۔ التبیین۔ امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی۔ **لقولہ علیہ السلام اذا اذنت فترسل و اذا اقمت فاحدر**۔ یعنی بلال رض کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر۔ ف۔ ترمذی رح نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہی اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رض کا قول روایت کیا و بیہقی نے

ابن عمر رضہ کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وهذا بيان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔
ش۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلاکراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رح نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے۔ ولیکن حق یہ ہے کہ کچھ اختلاف نہیں
یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود ہے بدلیل آنکہ بدائع وغایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بنظر دلیل صرف
اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان ع ف والمحیط ع م۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں خطائے فاحش
ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مد دینے والا یہ ارادہ کریگا کہ آاللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مد کرنا اکبار ہوا یہ خطائے
فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان موذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ فافہم م۔ اور اذان واقامت کے
کلمات میں جس طرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم وبعض کو موخر کیا تو افضل یہ ہے
کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کرکے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو انکی نماز جائز ہے۔ المحیط لان
ترتیب مستحب ہے م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان واقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک
یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما فی القہستانی عن الدرم۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ السراجیہ و[illegible]
ويستقبل بهما القبلة۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان واقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان النازل
من السماء اذن مستقبل القبلة۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہوکر اذان کہی تھی۔ ف۔
جیسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ میں صحیح ہے م۔ ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة۔ اور
اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہو جانے سے جائز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
ف۔ یعنی تنزیہی۔ د۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے ع۔ مسافر کو سواری پر اذان
کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی قاضیخان والخلاصہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر
میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاصہ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ ويحول وجهه للصلوة
والفلاح يمنة ويسرة۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ
مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المحیط۔ لانه خطاب
للقوم فيواجههم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انسے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔
اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیرلے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ وان استدار في صومعته فحسن۔ اور اگر موذن اپنے صومعہ میں
گھوم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے اپنا سر نکال کر دو بار حی علی الصلوٰۃ
کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دو بار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا وشمالا مع
ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة۔ اور مراد امام محمد رح کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے کہ
صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے
ممکن نہ ہو بایں وجہ کہ مثلا صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصود
ہے حاصل ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے م۔ فاما من غير حاجة فلا
رہا بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے

الا بعض قوم کے بیسے جو دیکھتے ہین - تمرتاشی رح - صومعہ بلند مقام جیسے چھت پر کھڑا ہوکر اذان دے وہ کبھی شل کو نہری کے خواہ کشادہ
یا تنگ ہوتا ہے اور اتراری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے ع ک - ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ
نے بنو النجار کی ایک عورت سے بلال رض کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رض وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ مین معروف
ہے اور بالضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رض کہ رایت بلالا یؤذن ویدور ویتبع فاہ ہہنا وہہنا واصبعاہ فی اذنیہ -
مین نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور دائین و بائین منہ لاتے اس حالت مین کہ انکی دونون انگلیان دونون
کانون مین تھین - اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمین عبد الرزاق نے وہم
کیا ہے ہمکو تسلیم نہین کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رض کی کہ جسمین یہ مذکور ہے کہ دور
نہین کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے ع م - والافضل للموذن - اور افضل
ہے موذن کے واسطے یعنی اذان دینے مین - ف - نہ اقامت کہنے مین - التعبیہ - ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ - یہ کہ اپنی دونو
انگلیان اپنے دونون کانون مین کرلے - بذلک امر النبی علیہ السلام بلالاً رض ولانہ ابلغ فی الاعلام - کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رض کو اسکا حکم کیا اور اسلیے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اُس سے خوب پورا ہوتا ہے - ف - چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے - اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان مین عبد اللہ بن زید کی حدیث مین فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے - بالجملہ یہ امر اذان مین اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو - وان لم یفعل فحسن - اور اگر موذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی - مفع - لانہا
لیست بسنۃ اصلیۃ - کیونکہ یہ اصلی سنت نہین ہے - ف - اتراری رح نے کہا یعنی سنن الہدی مین سے نہین بلکہ سنن الزوائد
مین سے ہے - م - کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونون ہاتھ دونون کانون پر رکھے تو بھی اچھا ہے - التبیین -
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ مین چارون انگلیان ملاکر کانون پر رکھنا مروی ہے ع - اگر اذان یا اقامت مین ایک
ساعت غشی مین مبتلا ہوا یا بھولکر بند ہوگیا تو افضل از سر نو کہنا - دونون کے درمیان کلام کرنا وجواب سلام وبغیر عذر کے تھنکھارنا
مکروہ ہے - اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہو اور یہی اصح ہے - کما فی البدائع - ایک موذن کو دو مسجدون مین اذان
دینا مکروہ ہے - وفی الحدیث من اذن فہو یقیم - جو اذان دے وہی اقامت کہے - رواہ الترمذی وابن ماجہ - عینی رح نے کہا کہ اسمین
عبد الرحمن الافریقی ضعیف ہے - اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہے - لہذا شیخ وبری رح نے کہا کہ موذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے - م - چاہیے کہ موذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بہ سنت واوقات نماز ہو اور بلند آواز ودائمی اذان کہنے والا
پانچون وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہوگا - فی الحدیث اور ایسا موذن مقرر کرلے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے - رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داؤد - یہی قول اوزاعی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک وبعض
شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے - مع - اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھین تو بلا شرط کے اسکی اعانت کرین اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے - محیط مین برخلاف ذخیرہ وبدائع کے اندھے کی اذان مکروہ نھی - مع
واضح ہو کہ فجر کی اذان مین اول تثویب جو حدیث مین ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دو بار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان مین
تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے - فاحفظہ - والتثویب فی الفجر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن - لانہ وقت نوم وغفلۃ - وکرہ فی سائر الصلوات - اور تثویب کرنا فجر مین بعد اذان کے دو بار حی علی الصلوۃ
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان واقامت کے درمیان مین بہتر ہے یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت واذان کے بیچ مین بھ

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہو۔ اِس جہت سے کہ وہ وقت خواب وغفلت کا ہے۔ اور باقی نمازون مین تثویب مکروہ ہے۔ ف۔
آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نمازون مین تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ مین مذہب قرار دیا ہے۔ م۔ والتثویب
العود الی الاعلام وہو علی حسب ما تعارفوہ۔ اور معنی تثویب کے یہ ہین کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ عود
لوگون کے متعارف کے ہے۔ ف۔ یعنی کوئی خصوصیت اسمین لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہین ہے بلکہ انہین اگر الصلوٰۃ
الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اِسکے جو متعارف ہو جاوے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تثویب بالاتفاق نفس اذان
مین سے نہین ہے بلکہ اذان کا جو مقصود ہے اُسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
گیا ہے تو اِس صورت مین روا ہوگا کہ ہندوستان مین ہر خطہ کی زبان مین اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
تو صرف اذان کے کلمات مین ہے برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم۔ کے کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک
صحیح یہ ہے کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمد کا قول کتاب الآثار مین اسپر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون مین مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک۔ اسکو اپنی اذان
مین کردے۔ اِسپر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہین بلکہ مشروع
ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان مین روا نہین ہے فاحفظہ۔ م۔ وہذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد
عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ تثویب جسمین کلام ہے ایسی تثویب ہے جسکو احداث کیا یعنی نیا نکالا ہے علماء کوفہ نے
بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگون کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگون مین غفلت وسستی پیدا ہوجانے کے
یعنی وجہ تثویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت وسستی اِس زمانہ مین بیداری مین بھی پیدا ہوگئی ہے۔ وخصوا الفجر
لما ذکرناہ۔ اور علماء کوفہ نے فجر کی خصوصیت اِس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کرچکے۔ ف۔ کہ وہ وقت نیند
وغفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر مین تثویب کے لیے گنجایش اِسوجہ سے ہے کہ ایک تثویب اِسمین موجود ہے۔ والمتاخرون
استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے تثویب کو تمام نمازون مین مستحسن
نکالا ہے کیونکہ امور دینیہ مین سستی ظاہر ہوگئی ہے۔ ف۔ تمام نمازین سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح النقایہ۔ پس جب خواب
کی غفلت مین تثویب روا ہوئی تو سستی وکام کاج کی غفلتون کے ساتھ بھی روا بلکہ اولیٰ ہے۔ ولیکن اسمین اشکال یہ ہے کہ خواب
کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اسمین کوئی کوتاہی وسرکشی نہین ہے لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث مین جب صبح کی نماز مین سب
سوگئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ جیسے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب مین کوئی
اپنی طرف سے کوتاہی نہین ہے کیونکہ ارواح تو قبضۂ قدرت مین ہین اُسنے جب چاہا اُنکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت
مین ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب اِسکا
قیاس دوسری اوقات مین جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہوگا۔ فافہم۔ م۔
متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول تو درمیان اذان تھی اُسپر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت
سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اِس تثویب جملہ نمازون مین احداث
کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ ساقول۔ بلکہ امام ابو یوسف رح نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام المصنف رح
وقال ابو یوسف لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ
وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مین اسمین مضائقہ نہین دیکھتا
کہ مؤذن سب نمازون مین امیر کو یعنی مسلمانون کے سردار حاکم کو یون کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر الخ۔ ف۔ یہ امیر

کے واسطے تثویب خاصہ ہے۔ لما شبت و تحکمہ ہم ان الناس سواسیۃ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے اسکو جائز نہ رکھا کیونکہ امر جماعت میں تو سب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہوں برابر ہیں۔ ف۔ پھر امیر کی کون خصوصیت ہے۔ و ابو یوسف خصھم بذلک لزیادۃ اشتغالھم بامور المسلمین کیلا تفوتھم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس تثویب کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت فوت نہ ہو جاوے۔ ف۔ امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور بھی جزئیات بتائے بقولہ۔ وعلیٰ ہذا القاضی و المفتی۔ اور ایسی حالت و حکم پر ہیں قاضی و مفتی۔ ف۔ کیونکہ وے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہتے ہیں۔ قاضیخان رح نے فتاوی میں کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق میں تھا اور رہے ہمارے زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ انپر ظلم کرنے میں مشغول ہیں۔ ع۔ پھر امام مصنف رح کے کلام سے اور یونہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے۔ ف۔ بعض نے ابو یوسف رح کی تائید میں کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رضہ جاتے تھے اور رد کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے میں عوام مومنین کی جانب بدگمانی پیدا کرنا اور حرص شرف و امارت کا تخم انکے دلوں میں بونا ہوگا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت موطا حضرت عمر رضہ کے بارہ میں بھی موجود ہے کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث میں ثابت ہے اور حضرت عمر رضہ پر بھی قیاس روا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء ہونگے جو نمازوں میں تاخیر کرینگے الحدیث۔ و مع ہذا آپنے انکے حق میں کسی تثویب کا حکم نہیں دیا۔ عینی رح نے اول احداث پر اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ما راٰہ المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے تو یہ تثویب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے لیکن کافی اختصار سے بیان اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں شور و شغب زیادہ ہے۔ واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ما راٰہ المومنون حسنا الخ سو یہاں المومنون سے بعض مراد ہیں یا سب مراد ہیں اگر بعض مراد ہیں تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات کو اچھا جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہیں تو کامل یا ناقص ہونا ہمکو نہیں معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہذا جو ظاہر میں کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراوینگے اور یہ علم باطن اللہ تعالیٰ ہی کو ہے باستثناے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقا۔ اور فرمایا اولئک ہم الصادقون۔ اور مانند اسکے آیات بکثرت ہیں جو انکے صدق و کمال ایمان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ما راٰہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر میں خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رضہ نے فرمایا اولئک اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کریں تو ظاہر ہے کہ انہیں صادقین و کاملین بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہیں جان سکتے کہ وہ کون کون ہیں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب ہم اصل مسئلہ تثویب میں کلام کرتے ہیں کہ افعال دو قسم کے ہیک وہ کہ از قبیل شرائع ہیں جنمیں ثواب موعود ہے دوم جو از قسم عادات مباحات ہیں [illegible] سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہیں اگر انکو کسی فعل مشروع سے ملا دیا جاوے تو

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہی جبکہ اِس سے مشروع مین کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تثویب کو از قبیل
شرائع کہا جاوے تو اُسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ ما رآہ المومنون حسنا الخ پوری نہین اِسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
سے اِسکا ثبوت نہین ہی اور اُنکے بعد تمام مومنون نے اجماع نہین کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہی جس سے باہم یہ مقصود کہ
ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت مین شامل ہوکر نماز پڑھین اور اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہین جائز ہی چنانچہ علماے کوفہ نے بھی ایسا نہین کیا۔ دوم یہ کہ مسجد مین سے آواز دیجاوے اور
لوگون کو پکارا جاوے تو اُسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے بسند سے نقل کیا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موذن کو دیکھا کہ اُسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اِس مبتدع کو مسجد سے نکال دو
اور مجاہد رح نے کہا کہ مین ابن عمر رضہ کے ساتھ مسجد مین داخل ہوا جس مین اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اُتنے
مین موذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہوگئے اور فرمایا کہ اُٹھ کھڑا ہو تا کہ ہم اِس بدعتی کی جگہ سے نکل جاوین اور وہان
نماز نہ پڑھی۔ ابو داؤد والترمذی۔ اور ایک روایت مین ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ ہی اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
مین صرف فجر کی نماز مین تھی۔ پس یہ تو صحابہ رضہ کے عہد مین مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہی اور رہا مسجد کے باہر ہوکر تو صحیح ہوا کہ
موذن نے جاکر حضرت عمر رضہ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسرون کے واسطے ثابت ہوئی ہی اور اسپر صحابہ رضہ مین
سے انکار نہین مروی ہی اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہین ہی اِسواسطے کہ اِسمین کوئی
وجہ خصوصیت کی نہین ہی۔ بالجملہ علماے کوفہ و متاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہین بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہی کیا تم نہین
دیکھتے کہ اُسکو اذان سے خارج کیا اور اُسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہین رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
نہین حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کمافی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کلام صرف اِسمین رہا کہ کیا مسجد کے
اندر سے یہ بات روا ہی یا نہین کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہی اور اِسمین خلاف نہونا چاہیے ولیکن
مسجد سے باہر جاکر اِس کام کو کرنا مشکل اور اُسکا فائدہ کمتر ہی لہذا خاص حدود مسجد سے علحدہ ہوکر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہی
تو اِسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ
اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد مین نہ دیوے۔ کمافی قاضیخان۔ اور صومعہ و مینذنہ و منارہ خارج مسجد ہی اور صحیح بخاری
مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت نداء ثالث بالزوراء مذکور ہی اسطرح کہ جب جمعہ مین لوگون کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان
نے تیسری ندا یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہی اور جب کہ منارہ و مینذنہ و صومعہ خارج مسجد ہی تو تثویب
مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہی اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہی کہ
استحسنوہ یعنی اِسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہی جواب یہ کہ نہین بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اِسکو نکالا ہی اور
مباح کبھی مستحسن باِین نظر سے ہوتا ہی کہ اُنکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہی جیسے یہان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری
اور یہ غرض نہین کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہی پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہی واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب
والیہ المرجع والمآب۔ **ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب**۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان مین جلسہ کرے
سواے مغرب کے۔ ف۔ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہی۔ المعراج۔ حتی کہ مغرب مین بھی بالاتفاق فاصلہ
دینا ضرور ہی۔ النہایہ۔ پس سواے مغرب کے باقیون مین فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت مین بقدر دس آیت کے
قراءت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور موذن کو اِسی درمیان مین سنت یا نفل پڑھنا اولی ہی۔ المحیط۔ رہی مغرب تو امام رح کے نزدیک
افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوکے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہی اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہی۔ کمافی

وعلی ہذا مغرب میں یعنی افضل ہے سو یہ اختلاف ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضاً
جلسۃ خفیفۃ لانہ لا بد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل
بالجلسۃ کما بین الخطبتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور ہے کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبوں کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسألتنا مختلف
وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکروہ ہے یعنی سواے
ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف
ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے
صرف سکتہ سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ۔
اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازوں کے اور فرق پہلے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس
باقی نمازوں پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازوں میں تاخیر مکروہ نہیں اور مغرب میں مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازوں
پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ قال یعقوب رأیت ابا حنیفۃ یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ۔
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ میں نے ابو حنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان و اقامت
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ وہذا یفید ما قلناہ۔ اور یہ قول دو باتوں کو مفید ہے ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن
عالما بالسنۃ۔ اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔ یہ کس دلیل سے
جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم۔ بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس
کی حدیث سے مرفوع روایت کی لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرؤکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو اور
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرا ہو یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول میں سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب میں ہے تو وہ خیار میں سے نہ ہوگا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔
ف۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا لڑکا تمہارا مؤذن نہو جو بالغ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں
جواز ہے اور اول پہلے میں نے نہایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ
میں آیا ہے اور بعید گویا یہ ہے کہ اس کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہونا چاہیے فافہم واللہ اعلم
لہذا اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا
مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مؤذن جب
عالم باوقات نماز نہو تو مؤذنوں کے ثواب کا مستحق نہوگا۔ انتہی۔ وفی الفتح۔ اور طبرانی رح نے اوسط میں بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے
مرفوع روایت کی کہ تین ہیں کہ فزع اکبر سے انکو ہول نہوگا اور حساب انکو ماخوذ نہ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہانتک
کہ خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خالص اللہ تعالی کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک قوم
کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو اللہ تعالی کے واسطے نمازوں کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے
اچھا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالی کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ ورواہ فی المعجم الکبیر ایضا اور

اسمین قرآن والے کے لیے امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف خاص رضائے الٰہی ہو اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے درمیان
تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا مکروہ بدعت ہو ولیکن بحرالرائق مین ہو کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہی
اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہو۔م۔ فی الہندیہ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اُسکی رعایت سے
اقامت کہے اور محلے کے رئیس وبڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ السراج وکذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت
الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہو جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہو اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوبارہ دے
اور کئی جگہ لکھا ہو کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا وحمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ ونہ بعد فراغ نہ دل مین۔ ف۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب
نہ دے یہی اصح ہو۔ الزاہدی۔ پیخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہو تو بالاجماع اُسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
نہین وہی فتاوی قاضیخان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
بھی واجب نہین ہو۔ مسئلہ۔ جو اذان سنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہو وہی کہے سوائے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح
کے کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بحول وقوت الٰہی مین نماز
وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہو اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہو۔م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم
کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تونے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث مین ہو کہ اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہاء نے کہا کہ اذان کا جواب دینا
چاہیے پھر اختلاف ہو کہ جواب زبان سے واجب ہو یا مستحب ہو تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہو اور کوئی
قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر نہایہ ومحیط سرخسی ہو اور غرائب مین کہا
کہ یہی صحیح ہو پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ
یعنی یہ اقرار بر فطرت ہو پھر اُسنے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا الحدیث علامہ عینی
نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سُنا اور جواب دوسرا دیا
تو معلوم ہو گیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہو تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاوی مین ہو کہ جس نے
اذان سُنی اُسکو مستحب ہو کہ جیسے موذن کہتا ہو اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے۔ اور بخاری رح نے
معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔مع۔ اور شمس الائمہ حلوائی رح نے
کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہو نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور
اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اُسپر زبان سے جواب واجب نہین ہو اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہو اور کہا کہ
جواب زبانی مستحب ہو اگر کہیگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین۔مف۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہو یہ کہ جس نے صدق دل سے
کہا وہ جنت مین داخل ہوا۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہو اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو
تو بند کردے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
ہو جواب سلام واجب ہو ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن
کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ ونفسہ ہو کیونکہ وہ ذکر ہو مگر اس سے
مصلی وجو پیخانہ پر بیٹھا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنی ہین اور ہندیہ مین ہو کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت
کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قراۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے میں اور قبول کرنے میں مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہیں
کہ دعا میں مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو امامہ رضہ کی حدیث ابو داؤد میں مرفوع ہے کہ بلال رضہ
کی اقامت میں بانند حدیث عمر رضہ کے اذان میں جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا ما دامت
السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین دائم ہیں۔ کما فی التیسیر واختارہ فی الغرائب
اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ سو۔ یہ کچھ نہیں ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے
کے واسطے اجابت جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاتارخانیہ۔ پھر
جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
شروع کیا تو دعا و پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے میں مشغول ہو۔ م۔ تفاریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے
کئی موذنوں نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سنے تو ظہیر الدین رح
نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ف د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح
نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے
وقت مسجد میں آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا مکروہ ہے ولیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے تب وہ
کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام و قوم مسجد میں ہوں تو ہمارے علمائے ثلثہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موذن اقامت میں حی علی الفلاح
پر پہونچے تو امام و قوم کھڑے ہوں یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفوں کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی و سرخسی و خواہرزادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفوں کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھیں
سب کھڑے ہو جاویں اور اگر موذن ہی امام ہو تو جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے نہوں اور جب باہر
اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہوں۔ امام قد قامت ۃ سے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب موذن
دوسرا ہو۔ حلوانی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمیں تکرار اذان
و جماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موذن و امام و باقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انہیں
کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوا غیروں نے اسمیں جماعت پڑھی تو مضائقہ نہیں کہ
اہل مسجد اسمیں جماعت کریں۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد میں سے ایک جماعت نے اسمیں ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوا کسی نے
نہیں سنی پھر انکے سوا دوسری جماعت آئی جنکو نہیں معلوم ہے کہ فریق اول نے کیا پھر انھوں نے بلند آواز سے اذان دی
پھر فریق اول کا فعل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہیں جماعت سے نماز پڑھیں اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہیں ہے
قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی موذن و امام مقرر ہی نہیں ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمیں جماعت پڑھتے جاتے ہیں تو افضل یہ کہ
ہر فریق اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو
بدون اعادہ اذان و اقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کریں۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے
ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ ہ۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہیں اور عدم کلام مشائخ سے اسی مسجد میں جواز نکلتا ہے اور وہی
اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المصنف۔ ویؤذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔
واضح ہو کہ تعریس آخر شب میں کسی مقام پر اتر کر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رضہ کے ایسا واقعہ ہوا

کہ بعض اصحاب رضہ نے عرض کیا کہ آپ ہمکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رضہ نے
عرض کیا کہ مین جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رضہ کو شیطان نے آکر بچون کی طرح تھپکایا کہ اُنھون نے کجاوہ سے اپنی
پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات مین جب آفتاب کا کونا مثل ابھرنے کے نکلا
پھر بعض روایات مین اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض مین ہے کہ اول حضرت عمر رضہ جاگے اور بلند آواز سے تکبیر
کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی مین اور بعض مین
خیبر سے اور بعض مین تبوک سے واپسی مین ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک
صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ واپسی خیبر مین ہوا ہے۔ بالجملہ آپ نے بلال رضہ کو کچھ ملامت نہ کی، اور بلال رضہ
کے جاگنے سے پہلے بلال رضہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رضہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویسا ہی بلال رضہ
نے عذر بیان کیا پھر صحابہ رضہ کو تسکین دی کہ خواب مین تفریط نہین بلکہ وہ بیداری مین ہے اور اس مقام سے جہان آنکو شیطان
کا قرب پہونچا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اُترا اور بلال رضہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتین پڑھین پھر اقامت
کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رضہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابوہریرہ رضہ بروایت ابو داؤد اور حدیث
عمران بن حصین بروایت ابوداؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضہ بروایت ابوداؤد و ابن حبان
اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہین اور ہر ایک کی حدیث مین اذان و اقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہین سم - وہو حجۃ
علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ - اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اس بارہ مین کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر
اکتفا کی - ف - بدلیل حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا
حالانکہ دوسری صحیح روایتون مین مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولی ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہے تو
محتمل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت مین ہم کہتے ہین کہ اذان ہونے پر یقین نہین پس غایت یہ کہ صرف
اقامت پر اکتفاء جائز ہے اور اسمین شک نہین کہ اذان مع اقامت بہرحال اولی ہے خصوص باصل شافعی رح کہ مطلق کو مقید
پر محمول کرتے ہین اور زیادات ایک دوسرے مین ملاتے ہین - فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام - پھر اگر اسکی کئی نمازین یعنی ایک
سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے و اقامت کہے اول نماز کے واسطے - لما روینا - بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے - وکان مخیرا
فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء و ان شاء اقتصر علی الاقامۃ - لان الاذان للاستحضار وہم حضور
اور وہ باقی نماز دنکے حق مین مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کہے تاکہ قضاء موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہے
کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہے اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہین - قال وعن محمد انہ یقام لما بعدہا قالوا
یجوز ان یکون ہذا قولہم جمیعا - امام مصنف رح نے کہا کہ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازون کے لیے
اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اقتصار ہوگا نہ اختیار - اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف
و ابو حنیفہ رح سب کا ہو - ف - چنانچہ ابوبکر الرازی رح سے یہ روایت مصرح ہے - کما فی العینی - اور ابن الہمام رح نے کہا کہ
ابو یوسف رح سے املاء مین بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازین قضاء ہونے مین مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان و اقامت
سے ادا کیا - مف - نسائی رح نے ابو سعید رضہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہے کہ پھر بلال رضہ کو حکم دیا پس
اُسنے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اُسکو آپ نے پڑھا جیسے اُسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی پس اُسکو
آپ نے پڑھا جیسے اُسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے آخر تک - عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت مین ہر نماز کو اذان و اقامت
سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا - مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہے اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

قامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہو یعنی ظہر وعصر کو اخفاء سے چار چار رکعات ومغرب جہر سے تین رکعات
کیونکہ مثلاً مسجد نبوی مین مع سنن ونوافل کے بعینہ کیفیت تو قطعاً مراد نہیں ہو بس صحیح جواب یہ ہو کہ ترمذی رح نے ابن مسعود رض
سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین قضاء ہوئین حتی کہ رات مین سے وقت جو اللہ
تعالیٰ نے چاہا گذر گیا پھر بلال رض کو حکم فرمایا اُنھنے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث مین اول کے واسطے اذان ہو اور باقیون مین صرف اقامت ہو لیکن
مختصر روایات مین یون آیا کہ قضاء نمازون کو حضرت صلعم نے باذان واقامت ادا کیا اور بعض روایات مین اول کے واسطے
اذان واقامت وباقیون کے واسطے صرف اقامت مروی ہو پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول مین اذان ہو
اور باقیون مین اختیار ہو۔ مع۔ مگر حق یہ ہو کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہو بلکہ یا تو احتیاط کرکے جسمین باقیون
کی اقامت مذکور ہو اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جسمین اذان واقامت مذکور ہو اُسکی تفسیر دوسری
حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیون کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہو کہ شیخ
ابوبکر الرازی الجصاص رح نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہو اور امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
شافعیہ ہو۔ لیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہو جو مذکور ہوا حتی کہ ہندیہ مین ہو کہ ہر نماز کے لیے اذان واقامت بہتر ہو تاکہ بطریق ادا
ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیون مین صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہو کہ ایک ہی مجلس مین سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
اوقات مین ہر ایک کو قضاء کرے تو اذان واقامت دونون شرط ہین۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہو کہ ہر فرض خواہ ادا
ہو یا قضاء ہو تو اُسکے واسطے اذان واقامت ہو خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سوائے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے
کہ وہ اذان واقامت سے مکروہ ہو۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہو اور مزدلفہ وعرفہ کی دونون جمع نمازین بھی مستثنیٰ ہین
کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہین ہو۔ کما فی قاضیخان وغیرہ مع۔ اگر کسی نے تنہا گھر مین نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان
واقامت پر اکتفاء کیا تو جائز ہو اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہو یہ کتاب الاصل مین مذکور ہو اور ابن مسعود رض سے روایت ہو کہ
انہون نے علقمہ واسود کے ساتھ بدون اذان واقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ ہمکو محلہ کی اذان واقامت کافی ہو مع۔ **وینبغی ان
یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز**۔ اور لائق ہو کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت
سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو روا ہو۔ **لانہ ذکر ولیس بصلوۃ فکان الوضوء فیہ
استحبابا کما فی القراۃ**۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہو اور کچھ نماز نہین ہو تو وضوء ہونا اسمین مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے مین ہو۔
ف۔ یہی شافعی واحمد وعامہ اہل علم کا قول ہو اور بعض شافعیہ واوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہو۔ ترمذی رح نے ابوہریرہ
کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ
نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق اور سنت ان لا یؤذن الا وہو طاہر یعنی حق ہو یا کہا کہ سنت ہو کہ حالت طہارت ہی
مین اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہو مع۔ اگر اذان یا اقامت مین اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضوء
کرنے گیا تو دوسرا نئے سر سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہو
کہ حدث ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کرکے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ **ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء**
اور مکروہ ہو کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداءً شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہو اور اگر درمیان مین
حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولی یہ کہ تمام کر دے۔ کما سبق عن المحیط۔ **لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ**۔ وجہ
کراہت یہ کہ اسمین موذن کی اقامت ونماز مین فصل لازم آتا ہو۔ **ویروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین**

اور کرخی رحمہ نے بہ روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہو سکے
لیکن فصل لازم ہوگا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا لانہ یصیر داعیا الی
ما لا یجیب بنفسہ۔ اور کرخی رحمہ نے ع یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کی طرف
ہوا کہ خود اسکی طرف اجابت نہیں کرتا۔ ف۔ ولیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یوذن وہو جنب۔ اور
جنب کی اذان مکروہ ہے۔ روایۃ واحدۃ۔ روایت واحدہ ہے۔ ف۔ یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں۔ م۔ ووجہ الفرق علی احدی الروایتین۔ اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ ہو ان للاذان
شبہا بالصلوٰۃ فیشترط الطہارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفہما عملاً بالشبہین۔ یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس ہم نے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو، اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے۔ ف۔
پس ہم نے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور ہم نے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اس میں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے۔ ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں۔ اور درمختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت و اذان اولیٰ ہے۔ اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجوح ہے۔ چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے۔ م۔ اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے۔ وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ۔ اور جامع صغیر
میں ہے کہ جسنے بے وضو کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نماز کفایت ہے۔ اما الاول فلخفۃ الحدث۔ یعنی بے وضو اذان و اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے۔ ع۔ واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان۔
ف۔ اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے۔ لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا۔ ف۔ چنانچہ حضرت عثمان رضہ نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جو احاطہ
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تھا بڑھائی۔ کما فی البخاری تاج الشریعۃ ع۔ وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوٰۃ لانہا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ۔ اور یہ جو امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اسنے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز بدون
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان و اقامت کے جائز ہے۔ ف۔ پس بدون اعادہ کے درجہ اولیٰ جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نادر روا ہے لیکن قاضیخان میں ہے کہ ادائے فریضہ مستحب

جماعت بدون اذان و اقامت کے مکروہ ہی۔ اور تبیین میں ہی کہ شہر کے اندر جو شخص بدون اذان و اقامت کے محلہ کی
مسجد محلہ میں اذان و اقامت ہو گئی ہی تو مکروہ نہیں ہی خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو۔ اور تمرتاشی میں ہی کہ افضل باذان و
اقامت ہی۔ اور اگر اُس محلہ میں اذان و اقامت نہو گی ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہی اور خالی اذان کا ترک مکروہ
نہیں ہی المحیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہی التمرتاشی۔ قال وکذلک المرأۃ تؤذن۔ امام مصنف رح نے
کہا کہ اور اسی طرح حکم ہی عورت کی اذان کا۔ معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان
کا اعادہ کرنا مستحب ہی تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ مسنون مرد موذن ہی م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ
اور اُسکا اعادہ مستحب ہی۔ الکافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہی تو اسمین کراہیت شدیدہ ہی پس
شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعۂ حرام حاصل ہوا تو اعلیٰ قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ
ہی خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہی م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل و عورت و جنب و مست نشہ و مجنون
و معتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ انکی اذان پر اعتماد نہیں تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب میں جاری نہیں
تا بت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہی اور خلاصہ میں ہی کہ پانچ باتیں جب اذان و اقامت
میں پائی جاویں تو اُسکو نئے سر سے کہنا واجب ہی اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے
یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس تامل ہی کہ واجب کے
کیا معنی ہیں اگر بمعنی لائق ہی تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہی تو شاید بعد شروع کے اُسیر تمام کرنا واجب ہو۔ مف۔ میں کہتا ہوں
کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اُسکو نئے سر سے تمام کر دے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اُسیر وجوب
ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہی جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سُنکر شبہہ میں پڑ گئے تو
اُنکا شبہہ دور کرنا لازم ہی کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے ولیکن اسمین یہ شبہہ ہی کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو
پوری کرے حالانکہ لوگوں کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہی کہ وجوب بمعنی لائق ہی پھر
میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہی اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ
نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون و معتوہ و طفل لایعقل کی اذان صحیح نہیں ہی۔ میں کہتا ہوں
کہ یہ قول اوجہ ہی بغیر ازینکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ وعلیٰ ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولیٰ ہی کہ اگر لوگوں کو
حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہی ورنہ مستحب ہی تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو م۔ ولا یؤذن لصلوٰۃ قبل دخول
وقتہا ویعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے
اندر۔ ف۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو م۔ اسی پر فتوی ہی۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ اور اقامت تو بالاجماع
قبل وقت کے نہیں جائز ہی المحیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہی۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک
قبل از وقت نہیں جائز ہی۔ لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہی کہ وقت
ادائے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں ڈالنا ہوا۔ وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز
للفجر فی النصف الاخیر من اللیل۔ اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہی کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات
میں جائز ہی۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہی۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل مکہ و اہل مدینہ کے نزدیک
یہ میراث چلی آتی ہی۔ ف۔ کہ فجر کے واسطے اخیر رات سے اذان دیتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال
رات سے اذان دیتا ہی تو تم لوگ کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب امام میں

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہی وعلی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہین مگر ہمارے نزدیک حجت ہی لیکن صحیحین مین اِسی کے مثل حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع ثابت ہی اور اسمین یہ بھی مذکور ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھون سے اندھے تھے انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے مین مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضہ کی خلافت مین قادسیہ کی لڑائی مین شہید ہوے۔ کمافی العینی۔ والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لاتوذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومدیدیہ عرضا اور حجت ان سب علما پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی بلال رضہ کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھپر فجر یون کھلجاوے اور دونون ہاتھ چوڑان مین پھیلائے۔ ف۔ اِس حدیث کو ابو داود نے روایت کرکے سکوت کیا ولیکن بیہقی نے کہا کہ شداد رح نے بلال رضہ کو نہین پایا تو اسناد منقطع ہی اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہی۔ عینی رح نے کہا کہ ابو داود نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ بلال رضہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی تو حضرت نے اُسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکارے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ ابھی سو گیا تھا۔ اقول یہ اسناد صحیح ہی اگر کہا جاوے کہ اوپر حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہی پھر یہ حدیث سب پر حجت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کہتا ہی کہ ہان حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا مین تہجد کرتے اور بعضے اخیر مین اور بلال رضہ نے اور ابن ام مکتوم نے باری باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی آن دونون مین معمولی شناخت تھی پس جہان بلال رضہ نے اذان دی رات مین تو اول رات والے ختم کرکے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت مین تھے وے اُٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہی کہ بلال رضہ کی اذان سے تم دھوکے مین نہ آیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہی تاکہ تمھارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمھارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز مین قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کو لے اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے۔ اور دوسری حدیث مین ہی کہ تمھاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہی یعنی دونون گروہ عبادت تہجد والون کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ صریح واقعہ رمضان کا تھا اور اِس رمضان مین رات والی اذان کی باری بلال کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان مین واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات مین اذان دیتا ہی پس تم کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہین اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہی کہ اسمین رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ رواہ ابن خزیمہ وابن حبان واحمد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضہ کبھی اذان کا کام چھوڑ دیتے تھے۔ اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہی جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابو داود رح ابن عمر رضہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضہ سے مروی ہی مگر بات وہ ہی جو ہمنے بیان کی کہ رات سے اذان اُنھون نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین۔ ۔۔۔ وحدیث شیبان رضہ کہ جسکے آخر مین بلال رضہ کے حق مین ہی کہ ہمارے اِس موذن

بی نظر مین خرابی ہی کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہی آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ بلال رض نہین اذان دیا کرتا حتی کہ کھل صبح ہو جاوے
رواہ الطبرانی رح باسناد صحیح - و حدیث ام المومنین حفصہ رض کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہو کر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہو جاوے
رواہ الطحاوی - و حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ موذن اذان نہین دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے - رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحٰق - ت ف فتح الباری - اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رض
کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات مین اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
کر - اِس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنمین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر سے پہلے اذان
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا - ف - اب واضح ہوا کہ ابو یوسف و شافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رض رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہی مگر اِس سے وہ بات ثابت نہین جو اُنکی مراد ہی اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہی پس وہ سب پر حجت ہی - واللہ تعالیٰ اعلم - م - واضح ہو کہ اقامت و نماز مین فاصلہ نہین ہی جیسا کہ گذرا - وفی الہندیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہین ہی - القنیہ - والمسافر یوذن
ویقیم - اور مسافر اذان دے و اقامت کہے - ف - یعنی اُسکو اذان و اقامت دونون کہنا چاہیے - لقولہ علیہ السلام لابنی
ابی ملیکۃ اذا سافرتما فاذنا واقیما - یعنی جب تم دونون سفر کرو تو دونون اذان دو اور دونون اقامت کہو - ف - اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونون بیٹون کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہی - اور میرا گمان یہ ہی کہ مصنف رح نے اِس کتاب کو شاگردون پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب مین تصریح ہی اور اِسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جا بجا مذکور ہی یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا - حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہی نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہی - بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہی کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
بیٹے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب العرف مین اِس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہی اور حدیث یہ ہی کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مین اور میرا ساتھی پھر جب ہمنے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونون اذان کہو اور دونون اقامت کہو اور
جو تم دونون مین سے بڑا ہو وہ امامت کرے - رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت مین تصریح ہی کہ ساتھی اُنکا چچازاد بھائی
تھا - اور معنی حدیث مین یہ نہین ہین کہ دونون اذان کہین علحدہ علحدہ یا اقامت علحدہ علحدہ - بلکہ دونون کو خطاب کیا
اور مراد یہ کہ تم دونون اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو - اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونون کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اِسی واسطے امامت مین صیغہ تثنیہ نہین ہی - م - فرع - پس اگر
مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اِسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہی - المبسوط - یعنی
مکروہ نہین ہی - المحیط - اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑ دی تو کافی مگر مکروہ ہی - شرح الطحاوی - فان ترکہما جمیعا یکرہ - اور اگر
دونون کو ترک کیا تو مکروہ ہی - و لو اکتفی بالاقامۃ جاز - اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی - لان الاذان
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون - کیونکہ اذان تو غائب ہونے
حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہی اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہین اور اقامت اسواسطے ہوتی ہی کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
دیجاوے اور ساتھی بھی اِس آگاہی کے حاجتمند ہین - ف - لہذا ترک اذان جائز ہی اور ترک اقامت مکروہ ہی - واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بھی بنظر انسانی ساتھیون کے ہی ورنہ بنظر فضیلت و بنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہین ہی بدلیل آنکہ

جہانتک آواز موذن کی پہونچتی ہی ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہی اور اِسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن عبد الرحمن
کو جنگل مین اذان باواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی مین ہی کہ تیرا
رب عزوجل کو پسند آتا ہی وہ بکریون کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس اللہ عزوجل فرماتا ہی کہ
میرے اِس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہی وہ مجھسے ڈرتا ہی مین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت مین
داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب آدمی کسی میدان مین تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا
تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اُسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہین اور اگر
اُسنے اذان دی و اقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکرون سے اِسقدر نماز پڑھتے ہین کہ جنکے دونون
کنارون کو وہ نہین دیکھ سکتا۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود صرف یہی مین
منحصر نہین کہ آدمی لوگون کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہی کہ اُس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین مین بلند
ہو اور جنگلون وغیرہ مین اُسکے بندون مین سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہین دیکھتا
ہی۔ کما فی الفتح۔ رہا جواز ترک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رضہ کا اثر روایت کیا کہ سفر مین ابن عمر رضہ صرف اقامت پر اکتفا
کرتے سوائے فجر کی نماز کے کہ اِسمین اذان و اقامت دونون کہتے تھے اور یون کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہی جسکی
طرف لوگ مجتمع ہو جاوین۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر اُسنے اپنے گھر مین
شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ۔ تاکہ ادائے نماز بصورت جماعت
ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہی۔ کما فی التمرتاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہین ہی۔ التبیین۔ وان ترکہما جاز
لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔ اور اگر اُسنے اذان و اقامت دونون کو چھوڑا تو جائز ہی بدلیل قول ابن مسعود رضہ
کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہی۔ ف۔ اور جس گانون مین مسجد ہی وہان گھر مین پڑھنا اِسی حکم مین ہی اور اگر مسجد نہو
تو مسافر کا حکم ہی۔ کما فی الشمنی۔ اور اگر کھیت یا باغ مین ہو تو گانون و آبادی کی اذان کافی ہی بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہین
اور قریب وہ کہ وہانتک کہ اذان کی آواز گانون سے پہونچے۔ مختار الفتاوی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہی۔ الخلاصہ
امامت اذان سے افضل ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہی اور ظہیر الدین
نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ مؤکد ہی۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان و اقامت
کی ولایت ہی چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اِسی کو امامت کا حق ہی بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابو امامہ رضہ سے روایت ہی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب مثل احرام باندھکر
حج ادا کرنے والے کے ہی۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ مرد کی نماز جماعت مین اُسکے گھر
یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہی اور یہ اسطرح کہ جب اُسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوائے
نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہین تو سوائے اِسکے نہین کہ جو قدم اُسنے اُٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک
گناہ اُس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلاۃ بھیجتے رہتے ہین جبتک اپنی جائے نماز
پر ہی۔ اللہم صل علیہ اللہم ارحمہ اللہم تب علیہ یعنی الٰہی اُسپر درود بھیج الٰہی اُسپر رحم کر الٰہی اُسکے حال پر رجوع فرما و توبہ قبول کر جبتک
حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلین اور برابر تم مین سے ہر ایک نماز ہی مین رہیگا جب تک کہ وہ نماز کے
انتظار مین ہو۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعۃ الا النسائی

باب شروط الصلوٰة التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطون کے بیان مین ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہین - ف - وہ ہمارے نزدیک سات ہین طہارت حدث سے طہارت نجس سے سترعورت - استقبال قبلہ - وقت - نیت - تحریمہ - کذافی الزاہدی - اصطلاح مین شرط وہ ہے جسپر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز مین داخل نہو - شروط نماز تین قسم ہین - اول شرط انعقاد مانند نیت وتحریمہ ووقت وجمعہ کا خطبہ وجماعت - دوم شرط دوام جیسے طہارت واستقبال قبلہ وجمعہ کا وقت - سوم جسکا ہونا حالت بقا مین شرط ہے اور ابتدا سے نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہین ہے اور وہ قرأت ہے کیونکہ وہ بذات خود رکن ہے اور تمام ارکان مین ہونا شرط ہے اگرچہ تقدیراً ہو لہذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتون مین امی کو خلیفہ کردیا تو نماز فاسد ہوجائیگی - اقول - اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہے - م - یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ - مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کرلے طہارت کو - من الاحداث - ہر قسم کی حدث سے - ف - خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پاخانہ وپیشاب وحیض ونفاس وجماع وغیرہ - کہ اُنسے طہارت وضو یا غسل کرلے - والانجاس - اور نجاست سے - علی ما قدمناہ - یہ طہارت اُسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کردیا ہے - ف - یعنی وضو وغسل یا تیمم اور نجاستون کا پاک کرنا - پس طہارت بدنی اسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے نجس سرمہ دھونا ضرور نہین ہے - حدث اصغر واکبر سے خواہ بوضو یا غسل یا تیمم یا جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہون تو ساقط وصرف نیت ہے - اور خبث گندگی غلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بقدر درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو مثلاً ننگا ہوکر لوگون کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے - طہارت جامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی جامہ کے بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے آپ نہین تھمتا بمنزلہ اُسکے لادے ہوے لباس کے ہے اور بقول اصح اگر کتے کا منہ بندھا ہوکر لعاب وغیرہ نہ بہے تو مثل گندا انڈا لیے ہوے کے طہارت ہے ورنہ نہین - جیسے پیشاب کا قارورہ - اور طہارت جاے نماز یعنی مصلی کے دونوان قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب مین دونون ہاتھون وگھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہین لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ عیون مین اسی کی تصحیح کی اور متون مین بھی اطلاق اسکا مؤید اور یہی ابو مسعود کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلاخلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے - اور یہ مسائل مفصلاً گذرچکے - م - قال اللہ تعالی وثیابک فطہر - وقال اللہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا - اللہ تعالی نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑون کا پاک کر - اور اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہوجاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو - ف - یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص مین افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک وپلید اعتقادات سے اصلح پاک کرے کہ توحید وعقاید جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم وجماعت سلف وخلف صالحین گذرے ہین انپر یقین وجزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے - اور دوم - ویستر عورتہ - اور چھپاوے اپنے اسقدر بدن کو جسکا کھلنا قبیح بے شرمی ہے - ف - یہ ہمارے نزدیک وشافعی واحمد وعامۂ فقہا واہل حدیث کے نزدیک شرط ہے - م - لقولہ تعالی خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ - بدلیل قولہ تعالی خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے ای لو وہ چیز جو چھپاوے تمھاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے - ف - اور معلوم ہوچکا کہ عورت اسقدر جسم کا نام ہے جسکا کھلنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہین بلکہ مرد مین بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت مین بھی یہ عورت ہے لیکن دونون مین فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا - م - پس اِس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپاوے - وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنے کے ساتھ - حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آدے - ف -
جیسے لڑکا محتلم - یعنی بالغ - تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہیں ہے - یہ حدیث سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و صحیح
ابن حبان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحٰق و طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے - مع - اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ
قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - نماز میں اسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک
فرض نہیں التبیان - اور یہی صحیح ہے - الزیلعی - اور درمختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے ولیکن اول
معتمد ہے اور اسی پر جزم ہے - م - حتی کہ وراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک
نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کوٹھری میں پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے - السراج -
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز روا نہیں - التبیین - اور گندہ کپڑا اسقدر چست و تنگ کہ عضو کی شکل
بتاتا ہے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے - د - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ ہیأت ہے - م - ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے - ط -
وراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے - المحیط - مرد و عورت کے جسم عورت میں
تفصیل ہے - عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ - مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے - ف - پس ہمارے
تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے - المحیط - مگر گھٹنا عورت خفیفہ پھر ران اس سے بڑھکر پھر
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہیں - ح ط - یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا - م - لقولہ علیہ السلام
عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف
اور اسکے دونوں گھٹنے کے مابین ہے - اور روایت کیا جاتا ہے کہ مابین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے -
وبہذا تبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبۃ من العورۃ خلافا لہ ایضا - اور اس سے
ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہے - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی
کہ نہیں ہے - ف - اگر وہم ہو کہ الی رکبتہ - میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل
نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بنظر احتیاط و بنظر دوسری روایت کے فرق ہے - وکلمۃ الی نحملہا علی کلمۃ مع عملا
بکلمۃ حتی وعملا بقولہ علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ - اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں - مع - کے معنی پر یعنی الی رکبتہ بمعنی
مع رکبتیہ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے - تاکہ عمل ہو جاوے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جاوے اس حدیث پر
کہ الرکبۃ من العورۃ - گھٹنا داخل عورت ہے - ف - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم لائق
حجت ہوں ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور اسمیں اسحٰق بن واصل و اصرم بن حوشب کذاب و متروک
و متہم بالوضع ہیں لہذا ذہبی رح نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں ولیکن ابو ایوب رض سے مرفوع روایت ہے کہ
جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع
روایت ہے جسمیں یہ ہے کہ جو تم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابو داؤد و احمد نے
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ
کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع و تفخیذ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس و مباشرت سے متمتع ہوتے پس گھٹنے
سے اوپر کی تفخیذ سے منع کیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے
لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ - پہچانی نہیں گئی - تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث اگرچہ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے ہاں اُسکے واسطے طریقہ یہ ہے کہ یہ جگہ وہ مجری ہے کہ عورت ران وغیر عورت ساق
کا درمیان ہے تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور الی الرکبتین میں شک ہے کبھی تو انتہا ر
داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اُسکو داخل قرار دیا۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ رکبتین سے اوپر جامع صغیر
میں فرمایا کیونکہ زیر ناف سے رکبہ تک عورت ہے اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو تغلیظ سے ممانعت ہے اور ماس سے لازم نہیں
دھکنا عورت ہو پس ہمنے احتیاطاً اُسکو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علی رضی اللہ عنہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور رہی ران تو حضرت علی رض
سے مرفوع روایت ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھنکی رکھو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور
ابن عباس رض سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اسکے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ
صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رض سے مرفوع قصہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابوبکر رض نے اجازت
چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رض سے مرفوع روایت میں ہے کہ پھر ازار کو ران سے
طول دیا حتی کہ میں گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہوں۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابوموسی و ابوالدرداء رض
میں ہے۔ اور طحاوی رح نے اسکے معارضہ میں حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کیں اور ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں
ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر نہونے سے نہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہونا بدون زائد سے معارض نہیں ہے۔
ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علی و ابن عباس جو اوپر مذکور ہوئیں اُنسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اصلح دفع ہے کہ
دھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علی و ابن عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے
ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو اُنسے لازم ہے اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ اُنکے معارض تو روایات فعلی ہیں اور
ورانمیں احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ بریں احادیث قولی کو ہمنے نماز پر محمول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نماز میں ستر عورت
واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز ہیں۔ فافہم۔ بحمد اللہ کہ میں نے اس مقام کو موجہ کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا
تھا۔ م۔ وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اُسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں
کے۔ لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ واستثناء العضوین للابتلاء
بابدائہما۔ اور دونوں عضو کا استثناء بوجہ ان دونوں کے ظاہر کرنیکے ابتلاء کے ہے۔ ف۔ یعنی بضرورت دونوں عضو ظاہر
کرنے میں مبتلا ہونا پڑتا ہے کیونکہ باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رض سے مرفوع
روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ ترمذی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے و رواہ ابن خزیمہ وابن
حبان ع۔ اور مصنف رح کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زیلعی رح نے نہیں پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رض
میں ہے کہ حضرت صلعم نے اسماء رض کو کہا کہ اے اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہیں کہ اُس سے کچھ دکھا جاوے سوائے اسکے
اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کی طرف۔ رواہ ابوداؤد وہو منقطع حجۃ عندنا۔ اور قتادہ رح کی حدیث مرفوع میں بجائے
دونوں ہتھیلیوں کے دونوں ہاتھ پہونچے تک ہیں۔ رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رح کے قول کو کہ استثناء العضوین
الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت
اور انکے پردہ میں حرج و مشقت ہے علاوہ بریں حرج بالنصوص دفع ہے۔ قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ۔
امام مصنف رح نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ
و ہتھیلیوں کا استثناء ہے۔ ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح۔ اور روایت کیا جاتا ہے یعنی حسن رح نے ابوحنیفہ رح
روایت کیا ع۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہے۔ ف۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح کی

اور یہی قول مرغینانی وعامۂ مشایخ کا ہے۔مع۔ اور حق یہ کہ جب نص عام بوجہ دوسری نص کے چہرہ و ہتھیلیوں سے مخصوص ہو چکا تو نص عام کے تو جب قدم میں یہ اختلاف زیادہ متحقق تو بدرجۂ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی اصح ہے اور اسی پر متون میں اعتماد کیا اور یہی متون میں مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی تنصیص ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ کہ کف سے تبادر صرف ہتھیلی ہے نہ اسکی پشت اور مختلفات قاضیخان میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے ولیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ معت۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی اصح ہے وظاہر ہے بدلیل حدیث قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمیں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حرج و مشقت کے کہ خالی ہتھیلی ظاہر کرنا اور اسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات لین دین و نبض دکھلانے وغیرہ امور میں حرج و مشقت سے خالی نہیں ہے اور عجب یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی میں دو روایتیں ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور کنگن ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تصحیح کی کہ وہ نماز میں عورت ہے اور خارج نماز میں نہیں ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہیں کہ اسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر ڈاڑھی مونچھ کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ اسی سے درصورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے ملاصق تو بالاتفاق عورت میں اور جو نیچے لٹکے ہیں اُنمیں دو روایتیں اور اصح یہ کہ لٹکے بھی عورت ہیں۔ کما فی المحیط ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المعراج نوازل میں مصرح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن مجید پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء۔ یعنی نماز میں امام غلطی بھول کر التحیات میں بیٹھ جاوے تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے سا لکھا بجز نہیں کہ مرد اجنبی اسکی آواز سنے۔ انتہی مترجماً۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اسکا پڑھنا بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ وعلیٰ ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو یہ کہنا موجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہیں ہے پس نماز میں کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجۂ فاحش پہونچے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کر دی کہ اسکا کالعدم قرار دینا واجب ہے۔ اور در مختار میں بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور طحطاوی نے لکھا کہ اسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم و ما بعد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اُنکی آواز میں سبب ممانعت ہے پس فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان وقرأت نماز جہر و قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیرہ ذلک فافہم۔ اگر خنثیٰ ہو جسکے عورت و مرد دونوں کی علامت ہے اگر وہ بالغہ ہو کر عورت ٹھہرے تو اسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے۔ کما صح بہ غیر واحد صلعت و ہی سا قما مکشوف اوقلیصہا تعید الصلوٰۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی ایسی حالت سے کہ اسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہوئی یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز کا

اعادہ کرے۔ ف۔ کہا گیا کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا لفظ سہو سے کاتب کے قلم سے نکلا ہے لہٰذا فخر الاسلام وغیرہ علماء مشائخ
نے نہیں نقل کیا ہے یا امام محمد رحمہ کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ہے۔ اور یہی جواب اقرب
ہے اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیکار ہے۔ بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہے
عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ امام اعظم وامام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الربع لا تعید۔ اور اگر چوتھائی سے
کم کھلی ہو تو انکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
الشئی انما یوصف بالکثرۃ اذا کان ما یقابلہ اقل منہ اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسف رحہ نے کہا کہ نماز
کا اعادہ اسپر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
کمتر ہو اسواسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ ف۔ یعنی قلت وکثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا جیسا
بمقابلہ ۹ کے قلیل ہے جیسے ۶ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل وکثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
تو پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اس سے کم نہیں ہے
وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
سے دو روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو جسقدر کھلے وہ اس سے کم
نہیں ہے پس جب وہ کمی کے نام میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلنے تو بھی
اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر تو نصف تک
ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
ڈھکنا واجب ہے جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہے تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے یہ تو امام
ابو یوسف کی رائے ہے۔ وللربع حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد
کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے میں۔ ف۔
پس مسح سر میں چوتھائی نظیر کامل ہے ولیکن اسمیں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بجائے کل کے
ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہیں ہے۔ مع۔ مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام مصنف رحہ نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت
میں کامل آتا ہے جیسے مسح سر میں چہارم فرض ہے باوجودیکہ اللہ تعالی نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم۔ تو راس کو
کامل بدون ربع کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا
تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور محاورات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن رای وجہ غیرہ یخبر عن رویتہ
وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں نے اسکو دیکھا اگرچہ اس نے
سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ تو چہارم بجائے کل کی حکایت کی ہے۔ یہ مسئلہ تو
پنڈلی کے بارہ میں تھا۔ والشعر والبطن والفخذ کذلک۔ اور بال وپیٹ وران کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ یعنی علی ہذا
الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ ف۔ کہ چہارم بمنزلہ کل ہے عندہما۔ اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے عند
ابی یوسف۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیساکہ
اختلاف مذکور ہوا۔ لان کل واحد عضو علیحدۃ۔ کیونکہ انمیں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ ف۔ تو مثل ساق کے ہر ایک میں

خلاف جاری ہوا۔ پھر بالون مین دو قسم ہین ایک تو سر سے ملاصق کہ وہ بالاتفاق ستر ہین اور دوم سر سے لٹکے ہوئے
والمراد بہ النازل من الراس ہو الصحیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہین جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انہین یہ اختلاف
مقدار ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد ہونا چاہیے
کہ غسل مین انکا دھونا لازم نہین جواب بلکہ وہی مراد ہین۔ وانما وضع غسلہ فی الجنابۃ لمکان الحرج۔ اور غسل جنابت مین
انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف۔ نہ اسوجہ سے کہ وے سر کے بال نہین ہین۔ والعورۃ الغلیظۃ علی ہذا
الاختلاف۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی مقام پیشاب ومقام پاخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح۔ والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان۔ اور مرد مین ذکر کو تنہا عضو شمار
کیا جائیگا اور دونون خصیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وہذا ہو الصحیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونون کو ملا کر
ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ
ہے دونون مین چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے م۔ قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چہارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چہارم معتبر خواہ عورت
غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی چہارم عفو نہین ہے م۔ ایک عضو مین چہارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ مین
قلیل ہو اور وہ جمع کرکے انہین سے چھوٹے عضو کا چوتھائی پہونچا تو مانع جواز ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو ہے
اسمین چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن
کا چوتھائی ہوجاوے تو مانع نماز ہے م۔ اگر نماز مین عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اسنے فوراً بند کر لی تو بالاجماع نماز جائز
اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمین رکن ادا ہوجاتا تو ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہین اور امام سے روایت نہین اور صاحبین مین اختلاف ہے۔ کما فی شرح ابو المکارم۔ رکن ادا ہونیکی
مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر ابتدا سے چہارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہوگا اور اگر عمداً درمیان نماز مین کھولے
تو فوراً فاسد ہوگی۔ ط۔ ہر ایک چوتڑ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ التبیین۔ گھٹنے سے ران آخر تک
ایک عضو ہے حتی کہ رانین ڈھکے وگھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ التجنیس۔ اور یون عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے شرح
المجمع لابن الملک۔ ناف وعانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ پشتہ وپیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ
اور پہلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیان ابھار پر ہون تو تابع سینہ مین اور اگر ابھری ہون تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ
ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن مین بلا عورت ہے پھر بڑھے تو جب تک قابل شہوت نہین ہے اسکے بول وبراز
کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول وبراز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چار
برس تک ہے۔ الحلبی ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے یا بے وضوء نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی تو
استحساناً نماز پوری ہے۔ مبسوط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو م۔ بالغ لڑکا عورتون مین نہ جاوے
جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ودا۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہوچکا پھر فرمایا۔ وما کان عورۃ من الرجل
فہو عورۃ من الامۃ وبطنہا وظہرہا عورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی مین سے اور باندی کا پیٹ و
پیٹھ بھی ہے۔ ف۔ اور پہلو تابع پیٹ کے ہے۔ س و۔ وما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورۃ۔ اور اسکے سوائے باقی سب بدن
باندی کا عورت نہین ہے۔ لقول عمر رض الق عنک الخمار یا دفار اتتشبہین بالحرائر۔ بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک باندی
سے کہ دور کردے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتون کے ساتھ مشابہت بناتی ہے۔ ف۔ یہ الفاظ پائے نہین
گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق مین انس رض سے آئے ہین کہ اہل انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے [illegible]

اوڑھے تھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتون سے مشابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خمار و جلباب اوڑھے نکلی تو عمر رض نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رض کی اولاد مین سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رض کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اس عورت کو خمار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتون سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون سے مشابہت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رض سے اس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے منع کرنے کہ انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے برخلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس امتیاز باقی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رض کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک کے اور نہین ہے۔ و لانہا تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلتی یہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق مین ذوات محرم عورتون پر ہوا تاکہ حرج دفع ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اسکی مان بہن وغیرہ ذات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکا آقا سے کوئی بچہ ہوا کہ وہ آقا کے مرنے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کما فی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہو گئی مگر اسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ الظہیریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو انپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ جسکی مرد و عورت دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہے۔ السراج۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اختلاف اعادہ افضل ہونے مین ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی کھال بغیر دباغت کے پائی و مانند اسکے جو اصلیت سے اسی نجس ہے تو نماز سے خارج اس سے بدن چھپاوے اور نماز اسمین بالاتفاق نہ پڑھے۔ و وغیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہو تو اختلاف ہے۔ قال رح۔ و لو لم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ صلی معہا و لم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ و ہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ و لو صلی عریانا لا یجزیہ۔ اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو وجوباً اسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہو گی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ربع الشی یقوم مقام کلہ۔ کیونکہ چیز کی چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہے۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ وجوباً اسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ع۔ و ہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی قول احسن ہے۔ ولیکن ابن الہمام رح نے اسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر مذہب ہے۔ ع۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوٰۃ فیہ ترک فرض واحد و فی الصلوٰۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے مین فرضون کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھے اشارہ سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہو گئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم جو حیہ یا ملی

ہونے کے ساقط ہے تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی میں روا ہے پس تین چوتھائی نجاست
مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہوتے ہیں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ
سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر ربع کے خطاب متوجہ ہوا
اور بقدر ربع نجس کے ساقط ہوا تو پہننے تو جہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رح نے
کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصلی باقی رہی
ملخصا من الفتح۔ اور حق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں
تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو
لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔ م۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تیخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ
وہو الافضل۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اس نجس
کپڑے میں پڑھے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار
فیستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا ونجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہے درحالیکہ
اختیار رہے یعنی ڈھکنا ممکن ودھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے تو یہ
تو نماز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑھنے میں فروض کا ترک لازم آتا ہے
تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ وترک الشیٔ الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اسکا خلیفہ موجود
رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا ستر ڈھکنا کیوں افضل ہے۔ والافضلیۃ لعدم اختصاص
الستر بالصلوۃ واختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہیں ہے
اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک
یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے وبدن وجاے نماز سے ایک شرط ہے نماز صحیح ہونے کی جبکہ اسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں
کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر ہو بہرحال شرط ہے
اور یہی قول شافعی واحمد وجمہور فقہاء سلف وخلف کا ہے ع۔ اور ستر عورت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پاوے جس سے ڈھک
جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔ م۔ ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع
والسجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع وسجود کو۔ ہکذا فعلہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یوں ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔
چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس وے بیٹھے
نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سروں سے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے تھے ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح
کی روایت بیان کیا۔ ف۔ عینی رح نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے اور یہی ابن عمر وابن عباس وعطاء وعکرمہ
وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہے۔ اور عبدالرزاق نے مصنف میں کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ
عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی میں نماز پڑھے
اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے۔ اور ہمکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ
دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جہاں نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے ع۔ فان صلی قائما اجزاہ۔ پھر اگر ننگے
نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی تو اسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع وسجود۔ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

اداء ہذہ الارکان فیمیل الی ایہما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس ولانہ لاخلف لہ والایماء خلف عن الارکان - کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے مین عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہر اور کھڑے ہونے مین ان ارکان قیام ورکوع وسجود کا ادا ہر تو دونون مین سے جس طرف چاہے میل کرے - مگر اول افضل ہر کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق ولوگون کے حق دونون طرح واجب ہر یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہر اور اسلیے کہ پردہ کا کوئی خلیفہ نہین رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہر - ف - حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے اسطرح پڑھنے سے بیٹھے ہوئے باشارہ پڑھنا افضل ہر - ت - الکافی - خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہین اور یہی صحیح ہر البحر - پھر اصل مسئلہ مین جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا - مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہوئی حتی کہ اگر کوئی کپڑا مباح کیا گیا ہو تو اصح یہ کہ اُسپر اُسکا استعمال واجب ہر - الجوہرہ - اِسکے نزدیک کپڑے والا ہو تو اُس سے مستعار مانگے اور نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز مین پاوے تو ازسرنو نماز پڑھے - تاتارخانیہ عن السراجیہ - یہ مفید ہر کہ بعد نماز کے پاوے تو اعادہ نہین اگرچہ وقت باقی ہو - م - مانگنے مین حرج وذلت ہو تو لازم نہین - م - اگر ملجانے کی امید ہو تو جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہو تاخیر کرے - القنیہ - جب ننگے پڑھنے والے ہون تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھین اور اگر جماعت کرین تو امام بیچ مین ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پانون قبلہ کی طرف پھیلاوے اور دونون ہاتھ دونون رانون کے درمیان ملاکر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہوکر اشارہ کیا یا بیٹھکر رکوع وسجدہ کیا تو جائز ہر - ف - المجتبیٰ یہ سب اُسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپاوے - ف - ورنہ ننگے نہ پڑھے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سوکھی گھاس - التاتارخانیہ - یا ہری گھاس - ف - یا درخت کے پتے حتی کہ کیچڑ جبکہ جانے کہ وہ لگی رہیگی تو اُسی سے چھپانا واجب ہر - قنیہ - اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہر تو استعمال واجب اور اُس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپاوے بالاتفاق - کمافی الدرایہ - اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج وبعض کے نزدیک مقعد چھپاوے - السراج ضابطہ یہ کہ دو باتون مین سے جو کم ہو اُسکا اختیار واجب اور برابر ہون تو مختار ہر مین البحر - پس اختلاف افضل مین ہر ورنہ قبل ودبر مساوی ہین اور اِسکے بعض مسائل باب الانجاس مین اِس مقام کے متعلق مذکور ہوچکے ہین - م - اگر کپڑے پر سے نجاست زائل کرنی والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحرالرائق نے بحث کی کہ اِس صورت مین لائق یہ کہ نماز کا اعادہ کرے جیسے تیمم مین گذرا اسلئے - اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم مین ہر کہ نجس کپڑے سے نماز جائز ہر - اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کرسکتا ہر تو کم کرے - و - نجاست حقیقیہ دھونا وضو سے مقدم ہر - وقدمر فی التیمم - م ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہر لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اُسی مین پڑھے - ف - کھڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو تو بیٹھے تو بیٹھے پڑھے - التبیین - اگر سجدہ مین چہارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے - الغایہ - مستحب ہر کہ مرد تین کپڑے ازار وقمیص وعمامہ مین نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے مین تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلاکراہت روا ہر اور خالی ازار مین جائز مگر مکروہ ہر الخلاصہ - یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور وجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہر - م - عورت کے لیے تین کپڑے ازار وقمیص ومقنعہ مین مستحب ہر اور دو مین جائز ہر - الخلاصہ - و ایک کپڑے مین نہین جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن وسر ڈھک لے - محیط السرخسی - دو مرد دونون نے ایک کپڑے مین اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اُسکے ایک کونہ سے بدن ڈھنکا تو جائز ہر - اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ سوتے پر ڈال دیا ہو تو روا ہر - الجوہرہ - اگر کپڑا عورت کے بدن وچوتھائی سر کو ڈھنکتا ہر اُسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہین - اور اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مضر نہین ہر مگر ڈھکنا افضل ہر - التبیین - ننگے نے ایک ٹکڑا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہر اُسنے نہ ڈھکا تو نماز فاسد ورنہ نہین - القنیہ - اگر گدلے پانی مین کہ جسم عورت نظر نہین آتا نماز پڑھے

تو روا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے خلط سے ایسے مشتبہ ہیں تو تحری کرکے اُسی کپڑے میں پڑھے جس پر تحری واقع ہو اگرچہ نجس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہے اور سوتی میں درم سے زائد نجاست ہے تو ریشمی میں نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہے تو بالاجماع کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست تھی تو فقہ سے جسکا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذخیرہ متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الخلاصہ۔ بخلاف دو تہ کپڑے کے جبکہ ایک نجاست دونوں پر پھوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہیں۔ السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہے تو جمع کرنا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ قال وینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لایفصل بینہا وبین التحریمۃ بعمل۔ فرمایا اور نمازی یہ شرط ہے کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہے اُسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے

ف۔ یعنی نیت دلی و تحریمہ کو ملادے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات۔ اور اصل اسمیں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں اور الاعمال بالنیات بھی بروایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و اربعین حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما الاعمال آہ ہے پس انما زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے شمر ہونے کے لیے اصل ہے یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتی کہ جو وضو بلانیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم جو قرآن میں ہے اُسکی تعمیل نہوگی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلانیت والاصح ہے بدین معنی کہ وہ مفتاح نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے برخلاف نماز کے کہ نماز اگر بلانیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اُسکو اچھا وضو کرنے والا یا نمازی خیال کریں تو وبال اسکا اُس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ اعمال بہ نیات ہیں اور مانند اسکے تو ثابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال بر نیات ہے بمعنی مآل و نتیجہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اسمیں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ سے اسطرح پیدا کیجاتی ہے جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے نہو تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر منکر توحید الٰہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موذی درندہ ہے اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو نجس سور ہے و مانند اسکے خیال کرو یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہے اور یہاں مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے میں نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہے۔ ف۔ یعنی اول کھڑا ہوتا ہے۔ وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائر ہے درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف۔ یعنی کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادتی ضرورت و خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ ولا یقع التمییز الا بالنیۃ - اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تمیز واقع نہوگی مگر بہ نیت - ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے مقارن ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ وہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ - اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہو بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اُسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہو جو نماز کے لائق نہیں ہو۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہو اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہو جو جنس نماز سے نہ ہو حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس نماز سے نہیں ہو پس مراد یہی کہ وہ عمل لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ - اور خلاصہ میں ہو کہ امام محمد رح سے روایت ہو کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہیں ہو اور مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اُسوقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی ہو اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں رقیات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہو کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس نماز میں سے ہو بدلیل وعدہ ثواب اقدام - کما فی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مقارن ہو۔ الخلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا۔ ف۔ پھر روزہ میں کیوں جواز ہوتا ہو۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ - اور روزہ میں پچھڑی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی ہو۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند و غفلت کا ہو اور اُسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہو اور چونکہ مشقت اللہ تعالیٰ نے دور رکھی ہو تو ہمکو قطعی معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اس ضرورت کے جائز ہو برخلاف نماز کے کہ وہ جاگنے میں ہو۔ ع م۔ لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنابر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تاخیر رکوع تک جائز رکھی ہو۔ مف۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الاصح جائز ہو۔ ط۔ والنیۃ ہی الارادۃ - اور نیت ارادہ ہو۔ ف۔ یعنی ارادہ خاص۔ ف ت۔ وہ ارادہ ہو نماز کا واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہو۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی اصح ہو کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آیندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہو۔ ہاں جاننا اُسکے واسطے شرط ہو چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی - اور شرط نیت یہ ہو کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کونسی نماز پڑھتا ہو۔ ف۔ تاکہ تمیز ہو جاوے اور تمیز بے جانے نہیں ہوتی ہو اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو۔ ع ف۔ اگر فی الفور جواب نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہیں تو بھی روا ہو جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہو۔ م۔ بالجملہ نیت فعل قلبی ہو۔ اما الذکر باللسان فلا معتبر بہ۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ ف۔ جیسے نویت ان اصلی - یا - میں نے نیت کی یہ کہ نماز پڑھوں الخ۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہو تو کچھ مضر نہیں ہو۔ شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ۔ کیونکہ ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہو تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی - ہاں دلی نیت کا اظہار ہو پس اگر دل میں نیت ہو اظہار سچ ہو ورنہ جھوٹ ہو۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہو اور اس فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز میں اپنی رائے سے دخل دینا ممنوع ہو۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت
صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے پہونچا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے
تو تکبیر کہتے پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ ف۔ جامع کردری میں ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس سے
منع فرماتے اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہے۔ مع۔ چونکہ درایت
سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کہ درایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نہ چاہیے لہذا مختار یہی روایت
ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ مصنف
فرمایا۔ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہو جاوے۔ ف۔
تجنیس میں فرمایا کہ جس نے مشائخ میں سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہو جاوے
انتہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاوی ہندیہ و درمختار
میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبی۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کردیا
کہ یہ نیت کا بدلا راے سے ہے اور وہ منع ہے اور طحطاوی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ غلط
ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بجاے اس فعل کے زبان کا کلام
قائم کیا ابن الہمام رح نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مسئلہ میں کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجاے
اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے
صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک تو مہمل اور دوسری معتزلی زاہدی کی راے پر مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے
نماز نہ ادا ہو پس روا نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہاے اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے پس زاہدی
معتزلی سے عجب نہیں کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقلید سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال
پر اعتماد کرتے ہیں مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے تعویذ لکھنے
کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بر بناے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے
تو بمنزلہ شعر و مثنوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا زبانی اقرار کا اسلام میں اعتبار
کرکے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستقم واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب۔ م۔
اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع میں واقع ہوا تو اسکی
نماز شروع نہو گی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایہ میں اسکی
نماز شروع نہو گی۔ کما فی الخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو
مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یوں ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔
ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی ہے اور اسی کو عامۂ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ اور احتیاط سنت میں
یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ الذخیرہ۔ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ المنیہ۔
واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں پڑھتا ہے اسمیں یہ نیت کرے کہ آخر ظہر ہے جسکا میں نے
وقت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاویگی۔ لیکن ضرور ہے کہ اسپر کوئی قضا
ظہر نہو۔ مع۔ وان کانت فرضا فلا بد من تعیین الفرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض
کا معین کرنا ضرور ہے جیسے مثلاً ظہر کیونکہ فروض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہیں ہوتا۔

الظہیریہ۔ پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اسنے قضار مین ادا کی نیت کی ہے۔ ف۔ جسکو وقت نکل جانے مین شک ہو اسکا یہی چھٹکارا ہے کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے
التبیین۔ اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اسوقت کی تو بھی جواز اتفاق ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہین ہے اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہے سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہے نہ خود لیکن اگر اسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہے تو جائز
ہے۔ ف۔ یہ صورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہے تو اسمین اختلاف ہے م۔ اور فتاوی عتابی مین ہے کہ اصح
یہ کہ جائز ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی ظہر قضار ہوئی اور اسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہ ہوئی اور
منتقی مین ہے کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہوگی۔ خلاصہ مین ہے کہ دو فریضہ قضار کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت
ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہوگی اور امام محمد رح کے
نزدیک نیت باطل ہے۔ ف۔ نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہے اور معنی فرض کے
کہ اسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہے اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین
عذاب نہین ہے غرضکہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہے پس اسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اسکو یہی کافی ہے۔ دوم وہ کہ اسکو
جانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہے ولیکن یہ نہین پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہین تو بھی روا ہے۔ سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہے یعنی وہان سے کہہ لیتا ہے مگر اسکے معنی نہین جانتا تو اسکی نماز جائز نہین ہوگی۔ چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہے کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہین انمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اسی طرح پڑھے جاتا ہے اور فرض کو نفل
سے شناخت نہین کرتا تو اسکو روا نہین ہے۔ پنجم وہ کہ اسنے کل کو فرض جان لیا تو اسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اسکو یہ معلوم نہ
ہوا کہ اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین ولیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اسکو روا نہین ہے۔ ف۔ القنیہ
والاشباہ عنہا۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہین کرتا ولیکن جو نماز پڑھتا ہے اسمین فرض کی نیت کرتا ہے تو اسکے پیچھے اقتدا
کرنا ایسی نمازون مین درست ہے کہ جنکے پہلے انکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشار اور ایسی نمازون مین
نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر۔ کمافی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر۔ نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے
کی خالص اور میت کے لیے دعار کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید الاضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت
کرے۔ الزاہدی۔ جامع کردری مین ہے جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہے اور وتر کی نہ واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہے ع۔ التبیین عن الغایہ۔ اور نذر و نماز طواف مین تعیین شرط ہے۔ البحر۔ اور جیسے نماز ادا مین تعیین
شرط ویسے ہی قضار مین شرط ہے حتی کہ جب قضار نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی
کمافی قاضیخان و [illegible] یہ اور یہی اصح ہے۔ التبیین۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یون ہی باقی نمازون مین ہے
کیونکہ جو انمین سے اول [illegible] اسکے بعد والی نماز اول ہو جاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اسنے قضار مین معین نہ کیا تو جائز ہے۔ الفتح وج المنیہ۔ برخلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضار ہون اور اسنے
ایک روز بغیر تعیین کے قضار کیا تو جائز ہے اور بہتر یہ کہ نماز مین اول روز و دوم روز کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب متعدد
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعیین واجب ہوگی جیساکہ قاضیخان مین ہے
مگر کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعیین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون۔ الفتح۔ اور تعداد رکعات
کی نیت شرط نہین ہے۔ الصدر۔ حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی۔ اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے۔ شرح
المنیہ للامیر۔ اور نیت کعبہ شرط نہین اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات مع البدائع۔ مگر بنظر اختلاف اولی ہے۔

الخلاصہ ۔ اور عمارت کعبہ و حجر اسود کی نیت پر نماز روا نہیں ہے ح۔ اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نماز جائز نہوگی مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی۔ ع۔ حاصل یہ کہ قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اُسکے ہوتے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کمافی العینی عن المبسوط اور اسی کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتیٰ کہ اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا۔ تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو درالمختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین جیسا کہ اوپر موجہ ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع آور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ف۔ اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا۔ التاتارخانیہ وغیرہ۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے۔ یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہکہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی۔ الخلاصہ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو یا امام ہو تو اُنکو اقتدا یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہین تو امام مصنف رح نے لکھا۔ وان کان مقتدیا بغیرہ نوی الصلوٰۃ ومتابعتہ۔ اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے

ف۔ یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلابد من التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا۔ ف۔ تاکہ جو فساد لازم آیا اسکا ضرر اُسپر اُسکے قبول کرنے ولازم کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے ملتا ہے۔ م۔ پس اقتدا بدون نیت نہین جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور تعیین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جاوے۔ کمافی الخلاصہ م۔ امام مصنف رح نے متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا کمافی الخلاصہ۔ برخلاف شرح الطحاوی رح کے کیونکہ اُسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ و جنازہ و عیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین۔ مین کہتا ہون کہ نیت دلی اگر متابعت ہے تو زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد نہین تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے۔ اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ مخصوص کرکے اور نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت اقتدا یون کرنا چاہیے کہ الٰہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون۔ المفید۔ اگر نماز امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدار کی نیت کی اور وہ امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ کمافی المبسوط والذخیرہ خالی اقتدا امام کی نیت کی تو اصح قول پر کافی ہے۔ معراج الدرایہ۔ پھر اگر اقتدائے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید ہے یا عمرو ہے تو جائز ہے اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدا اسے زید کی نیت ہے اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں ہی ع - بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو - کما فی الظہیریہ - اور یون ہی قضاے روزہ مین اگر جمعرات کے
روزہ کی نیت کی اور اسپر جمعہ کا قضا تھا تو روا نہیں ہی لہذا بہتر کہ یون نیت کرے کہ روزہ قضا یا اول قضا ہی ایسے ہی نماز جنازہ
مین میت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہی یا عمرو ہی یا مرد ہی یا عورت ہی بلکہ جسپر امام نماز پڑھتا ہی اُسی پر مین پڑھتا ہون - معف - نوع ع
مین ہی کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدار یہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہوجاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا
ہوا اُسوقت نیت کر لے تو ہمارے عامہ علماء رحمہ کے نزدیک روا ہی ع - مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتداء کی نیت
کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہی اُسکی اقتدار کرے - المحیط - اگر نماز جمعہ مین جمعہ و ظہر دونون کی نیت کی تو بعض نے اُسکو
جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی - قاضیخان - امام قعدہ مین ہی پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول مین ہی تو مین نے اقتدا کی ورنہ
نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اور اگر یون کہ اگر یہ قعدہ اول مین ہی تو مین نے فرض مین اقتدار کی ورنہ نفل مین تو فرض کی اقتدار
صحیح ہی - التجنیس - اگر عشاء مین ہی تو مین نے اقتدار کی اور اگر تراویح مین ہی تو نہیں تو اقتدار صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو - اور اگر یہ نیت
ہو کہ اگر عشاء مین ہی تو مین نے اقتدار کی اور اگر تراویح مین ہی تو اقتدار کی تو صحیح ہی کوئی ہو - الخلاصہ - امام کو امامت کی نیت کرنا
عامۂ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہی ع - حتی کہ اگر نیت کی کہ مین فلان کی امامت نہ کرونگا پھر اُسنے اگر اقتدار کر لی تو جائز ہی
قاضیخان - اور عورتون کا امام بدون نیت کے نہو گا - المحیط - اور بعض نے کہا کہ ہو گا - ت - جیسے نماز جنازہ مین بالاتفاق عورت
کی اقتدار بدون نیت کے درست ہی - د - اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید مین بدون نیت کے درست نہیں - ط - اور اصح قول پر
درست ہی - الخلاصہ - د - یہ اختلاف اس صورت مین کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدار نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز
ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نماز مین سواے نماز جنازہ کے اقتدار کی تو بالاتفاق شرط ہی کہ امام نے اُسکی امامت
کی نیت کی ہو - ت - واضح ہو کہ نہیں جائز ہی کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ سواے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف
ادا کرے - السراج - مین کہتا ہون کہ یہ معتزلہ کا قول ہی اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلا عذر مین فرض - یعنی بحالت اختیار کہ
بدون خوف و بدون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا - پس استقبال قبلہ شرط ہی لہذا فرمایا - ویستقبل القبلۃ - یعنی شرط ہی کہ قبلہ کی
طرف متوجہ ہو - ف - خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے - د - یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع میں
قبلہ ہی کی طرف ہی - اور یہ ایک امتحانی شرط ہی کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالی عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل مین
اسپر جزم کرنے کے ساتھ اُنکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاری مین بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ مین کعبہ
پس اصل مقصود اللہ تعالی کو سجدہ ہی اور کعبہ صرف جہت عبادت ہی حتی کہ اگر عین کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہو گا - دش ط - اور یہ استقبال
واجب ہی - لقولہ تعالی فولوا وجوہکم شطرہ - بدلیل قولہ تعالی فولوا الخ یعنی سو تم پھیرو اپنے چہرون کو شطر المسجد الحرام کو - ف
یعنی اُسکی طرف - جہت کو پس نماز مین استقبال فرض ہوا جہان کہین آدمی ہو - اور براء بن عازب رضہ سے روایت ہی کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا
کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ مین - پھر
آپ کے ساتھ پڑھنے والون مین سے ایک باہر گیا تو اُسکا گذر ایک مسجد والون پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع مین تھے
تو اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالی کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس
وے اسی طرح رکوع مین جانب کعبہ پھر گئے - رواہ البخاری و مسلم - اور ایک روایت مین ہی کہ وے نماز صبح مین تھے تع - جانب
کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قبا کو خبر نہ ہوئی حتی کہ صبح کی نماز مین اس شخص نے اُنکو شہادت دی اور
مقام کو مین نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو مین لکھا ہی م - اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے اہل قبا

اعادہ ہو۔ اور یہ کہ جب تک معلوم ہو تب تک عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سر کھلی ہو اسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر
اسی وقت ڈھک لے تو نماز پوری ہو گی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر قول تعالیٰ فولوا وجوہکم الخ
سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً توجہ قبلہ چھوڑے اسپر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اسوقت کہ اسنے استہزا اور
استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اس سے انکار کرے۔ اور یہی نماز بے طہارت کا
اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید
نے لیا ہے۔ مف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزا اور استخفاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد
نہو گی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہو گئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا نہ امام رح کا کیونکہ جب تک منھ پھیر لینا بقصد ترک نہو نماز
نہ ٹوٹیگی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک
مسجد میں ہے امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہے کہ اسکو گمان اتمام کا تھا بخلاف
اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو باتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ بالجملہ استہزاء سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے
اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ
عینھا۔ پھر جو شخص مکہ میں ہو اسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پاوے۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم
ہے ستا ضیخان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو۔ التبیین۔ حتی کہ اگر مکی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو واجب
ہے کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے
المحیط۔ ومن کان غائبا۔ اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو بایں طور کہ اسکو نظر نہ آوے۔ ففرضہ اصابۃ جہتہا
تو اسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پاوے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ التبیین۔ ھو الصحیح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص
کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ التجنیس للصدر رح۔ لان التکلیف بحسب
الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہے
کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ پر فرد ہو۔ م۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنمیں ثوری
وابن المبارک واحمد واسحق وداؤد ومزنی وشافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر وعلی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے
روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجملہ جو مکہ میں ہے اسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ
جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے۔ پھر جو غائب
کہ ہو اسپر فرض جہت کعبہ ہے پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جہت کعبہ کا پہچاننا دلیل سے ہے اور دلیل
اسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر نہوں تو
وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنگلوں وپہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں۔ ستا ضیخان۔ اور معتبر توجہ اس جگہ
کی طرف ہے جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فضائے خالی ساتویں زمین سے لیکر عرش تک تو اوپر نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا
کمافی المضمرات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہے حتی کہ اگر عمارت اٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اسکی طرف توجہ نہو گی
بلکہ اس سیدھ ہی کی طرف ہو گی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اسنے استقبال قبلہ کو
نہ پایا پس نماز نہو گی۔ م۔ جوف کعبہ یا اسکی چھت پر ہر طرف منھ کرکے نماز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اسکی اندرونی جہت کی طرف
منھ کرکے روا ہے۔ المحیط۔ ومن کان خائفا یصلی الی ای جہۃ قدر۔ اور جو شخص خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے
نماز پڑھے۔ ف۔ خوف جان ہو یا مال کا۔ خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا مرض وغیرہ کا۔ التبیین۔ اور قبلہ غائب کے بارہ

شخص جس سے ارکان نماز کے ساقط ہوگئے بوجہ پڑ جانے وغیرہ کے ۔ ش ۔ ولتحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ ۔ تو حالت اشتباہ کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہوگیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے ۔ مع ۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہگیا اور قبلہ رخ پھرنے میں غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے ۔ التبیین ۔ فع ۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھیر سکتا ہے لیکن پھیرنے سے اسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے ۔ الظہیریہ ۔ سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جدھر متوجہ ہو جائز ہے ۔ المنیہ ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیریہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اسوقت ہے کہ جانور ٹھہرا ہو اور اگر رواں ہو تو جدھر چاہے پڑھے ۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف میں تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے مستحسن کہا ہے ۔ مف ۔ جو کشتی میں فرض یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے ۔ الخلاصہ ۔ حتی کہ نماز میں اگر کشتی گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے ۔ شرح المنیہ للامیر ۔ فان اشتبہت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنہا اجتہد

پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے

ف ۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے ۔ لان الصحابۃ رض تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر انکار نہیں فرمایا ۔ ف ۔ اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا ۔ و لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اس سے بڑھکر دلیل نہو ۔ ف ۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے ۔ والاستخبار فوق التحری اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے ۔ ف ۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو چنانچہ خاتمہ فروع میں آویگا ۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے ۔ اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اسکو آواز دے تو وہ سن لے ۔ انتہی ۔ اور تبیین میں قید لگائی کہ جو حاضر ہے وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو ۔ اور یہ قید اچھی ہے ۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اس سے دریافت کے تحری کر کے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں ۔ شرح الطحاوی والمنیہ ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے ۔ اور نوازل میں ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو ۔ ع ۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں والوں نے خبر نہ دی تو تحری کرے ۔ اور مصنف نے وہاں حاضر نہونے کے لفظ میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہیں ہے ۔ فع ۔ لیکن اگر یہ کہ اگر اس مسجد کے لوگ اس مکانوں میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہوں تو تلاش کر کے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری کا روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو ۔ کذا قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمیں امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے ۔ اور قاضیخان نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ میں اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھی جو خلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اِس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ جاڑے کی ایسی رات میں کہ گھر والے
کے لوگ باوجودیکہ آواز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزلہ غائب کے ہیں م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ فان علم انہ اخطاء
بعد ما صلی لا یعیدہا۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہیں کریگا۔
ف۔ کیونکہ اِسوقت قبلہ اِسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اپنے شرعی حکم پر نماز پوری کی م۔ لہٰذا اگر بلا تحری پڑھی ہو
تو اُسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر بلا تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز
کے واسطے مفروض ہوتی ہے تو اُسمیں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر غسل کیا ہو یا وضو
ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید فروخت کرتا جاوے م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اُسکو چھوڑ کر دوسری
طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اُسکا کپڑا
نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اُسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاوی عتابی میں ہے کہ اگر
اپنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقولے وہ چاروں طرف پڑھے اور
اور بقولے وہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے م۔ اور صواب یہ کہ نماز ادا کرے۔ المضمرات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس
اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ وقال
الشافعی رح یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ
کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطاء کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول انکا مثل
ہمارے قول کے ہے اور یہی اُنکے مذہب میں مختار ہے۔ کما فی الحلیہ للشافعیہ۔ اور جب تیقن خطاء ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے
جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جنمیں ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی آیا
تھا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری میں ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری
سے ہی قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع۔ اِسکی وسعت
میں کچھ اور نہیں سوا اِسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ ف۔ تو اپنے جہانتک وسعت
تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے م۔ اور کپڑے و برتن میں اُسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اُسوقت
اُسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتی کہ اُسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ بریں بجائے وضو کے
تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی ع م۔ علاوہ ازیں برتن و کپڑے میں اُسکی غفلت
وجہ تقصیر بھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو اِن دونوں پر اِسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے میں یقین
خطاء ہے ایسے ہی داہنے و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مف۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر تحری
کو جہت میں خطاء ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا
کہیئا رہم فی الصلوۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم جب اہل
قباء نے سنا تھا تو نماز ہی میں جس ہیات پر تھے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اِس فعل کو بہتر
رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیحین میں بیان سابق میں گذرا ہے م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ داہنی
طرف سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الکافی۔ وکذا اذا تحول رائہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اُسکی
رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اُسی طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتی کہ اگر پھرنے میں عمداً کچھ تاخیر کی تو نماز
فاسد ہو جائیگی۔ لوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المودی قبلہ۔ کیونکہ آیندہ حصہ نماز میں اِسپر اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ف۔ اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جائے
حتیٰ کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے میں ستاروں کا علم
جانتا ہو تو تحری روا نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا
ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں والوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
اور اُنھوں نے نہ بتلایا پس تحری سے نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
کہا کہ از سرنو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ایک نے تحری سے ایک
طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بلا تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ الخلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اسپر اعادہ نہیں ہے اور یہی اقیس ہے
یوں ہی اگر مدینہ میں ہوا۔ الظہیریہ۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
اسی طرح تیسری طرف و چوتھی طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اُسکو یاد آیا کہ میں نے
پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہو گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ کہ فاسد نہو
م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری میں چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت
پر منہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی
کی نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز
جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر میں ہیں جہاں کوئی عادل نہیں جس سے
دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا وے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے
مگر اُسکی نماز نہو گی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے یقین
میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں نماز
پڑھی اور انمیں مسبوق و لاحق بھی ہیں پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی نماز قضا کریں مگر
اُنکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
لاحق کی نماز فاسد ہو گی۔ الخلاصہ۔ ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں
ف۔ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ
کے جیسا کہ خلاصہ میں گذرا حتی کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی۔ ف۔ خواہ وہ مقام ایسا ہے کہ درحقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ وتحری
من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اُسکے
وے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم الی جہۃ۔ پس ہر ایک نے انمیں سے ایک طرف نماز پڑھی۔
ف۔ یعنی جس طرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ وکلہم خلفہ۔ اور حال یہ کہ ہیں یہ سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہیں ہوا ہو خواہ جانیں یا نہ جانیں مگر اتنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہے۔ ولا یعلمون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہیں
جانتے کہ امام نے کیا کیا ہے۔ ف۔ اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہے پھر آواز جہر سے کیوں نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید قضا نماز
ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اِسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہے اور نہ جانا کہ رخ کدھر ہے ع۔ اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا چوروں
کے خوف سے امام نے جہر نہیں کیا اور سب نے اخفاء میں کوشش کی ہے۔ اجزاہم۔ تو انکی نماز جائز ہے۔ لوجود التوجہ
الی جہۃ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وہذہ المخالفۃ۔ اور رہی یہ مخالفت
ف۔ کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہے۔ غیر مانعۃ۔ تو یہ مانع نہیں ہے۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوف کعبہ
کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہے اور جب کہ لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے
نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہے یا اپنا منھ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہے اسکی
نماز جائز ہے اور جس نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو بھی روا ہے مگر کراہت ہے جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی
سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف رکھا اسکی نماز نہیں جائز ہے۔ الجوہرہ والسراج۔ اور جو امام کے داہنی
یا بائیں ہے اسکی نماز جائز ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہے اُدھر کی صف میں سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے
قریب و نزدیک نہو۔ الزاہدی و مبسوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور
دوسری پھر رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ البدائع۔ بالجملہ
جماعت جوف کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعضے مقتدیوں کے رخ مخالف ہوتے ہیں اور بلا کراہت نماز صحیح ہے
تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہوگی۔ م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوتہ۔ اور جس نے
ان مقتدیوں میں سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا
اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہوگی۔ لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ اُسنے اپنے امام کو خطا پر اعتقاد
کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اُسکے دل میں یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہے تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب
نماز کی حالت میں ہے اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہیں ہے۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر
وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہے۔ لترکہ فرض المقام۔ کیونکہ اُسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض
چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہے ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہے۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ میں بدون
شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اُسکے بعد اُسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہے یہاں تک کہ اُسکو خلاف جہت کا یقین ہو
تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ پھر اگر درمیان نماز میں اُسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ
جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیخان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے
اندر شک زائل ہوگیا بایں طور کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز میں شک زائل نہوا لیکن اگر بعد
فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخلاصہ۔ اور اگر
جنگل میں اُسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اُسکو دو عادل آدمیوں نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے پس اگر دونوں
مسافر ہوں تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونوں وہیں کے لوگ ہوں تو سوائے اسکے کچھ نہیں جائز ہے کہ انکے
قول پر عمل کرے۔ الخلاصہ۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہے جب ہی کہ مخبر اُسی مقام کا رہنے والا ہو
فتاویٰ میں ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہے وہ انحراف ہے کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ نیت
ہمارے نزدیک کل عبادات میں شرط ہے رکن نہیں ہے اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہیں ہے اگرچہ مانند

ے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے اصطلاح صحیح ہو جاوے سم و ش۔ ریار کا دخل فرائض مین نہین ہے۔ الخلاصہ۔ پس فرائض سنجون یا
ے ترک نہین ہو سکتے ہین سم۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شروع کیا پھر اُسکے دل مین ریار سمائی تو وہ اسی شان پر ہے جس
شروع کیا تھا۔ یعنی خلوص پر ہے۔ اور ریار یہ کہ اگر لوگون سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگون مین ہو تو دکھلانے کو پڑھے۔
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگون کے درمیان مین اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی مین اچھی طرح نہین پڑھتا تو اُسکو اچھی طرح کا ثواب
نہین اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ المضمرات عن العتابیہ۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے تو اُسنے اس
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہوگا۔ سو۔ کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہین ہے۔ ش۔ مختارات النوازل مین ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا ے تعالیٰ
میرے حقدارون کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہین سش۔ دو نیتین جمع کین ایک نماز مین تو دونون مین سے جسکو
ترجیح ہو نیت اُسی کی ہوگی اور اگر برابر ہون تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع ہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونون
کی نیت مین نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل مین فرض کی اور دو پنجگانہ مین سے جسکا وقت ہے اور
دو قضا مین سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

باب صفة الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان مین ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہین۔ مف۔ جنمین فرض و
واجب و سنت سب شامل ہین۔ فرائض الصلوٰۃ ستۃ۔ نماز کے فرائض چھ ہین۔ ف۔ تحریمہ و قیام و قراءت و رکوع
و سجود و قعدہ وغیرہ۔ پھر ان فرائض مین سے بعض تو رکن ہین جو نماز کی ماہیت مین داخلی جزو ہین اور بعض شرائط فرضی
ہین ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریمۃ۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ع۔ مگر نماز جنازہ
مین رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرائط مین ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے اور نماز مین اُسکے معنی مراد اپنے
اوپر مباح چیزون کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وربک فکبر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر
والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے ع۔
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہین ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
حکم بالاجماع خارج نماز مفروض نہین ہوا تو نماز مین فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم
ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم
اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام مین کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ مف۔ پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر
نمازی پر خواہ امام ہو یا منفرد ہو یا مقتدی ہو جبکہ اسپر قدرت ہو تو گونگے و مصحف امی پر کہنا واجب نہین ہے اور معتبر یہ کہ اس
تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض مین جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
قدرت کے یا نفل مین بیٹھے جائز ہے خواہ عربی مین ہو یا فارسی وغیرہ مین علی الاصح۔ مگر نام الٰہی مفرد ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
علی الاصح۔ اور عربی مین خواہ بلفظ تکبیر ہو یا بعد سرا ہو یا بلفظ تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
اگرچہ صرف اللہم ہو لیکن اللہم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم تو جس سے خالص ذکر مراد نہین ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالیٰ
بیان ہونگے سع۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اسپر و سجدہ کرنے پر قادر ہو۔
سب۔ نماز مفروض مین ہے ع۔ اور وتر مین۔ الجوہرہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر مین۔ د۔ اور فجر کی سنتون مین بالاتفاق

کمافی الخلاصہ ۔ش ۔ جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہو مگر زخم بہتا ہو اور معذور نہیں ہی تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ بہتر ہو
اور کبھی بیٹھنا واجب ہوجاتا ہی جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہی اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے
پیشاب بہتا ہی یا کھڑے ہونے مین چہارم جسم عورت کھلتا ہی یا کوئی شخص کھڑے ہوکر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ
رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہی ۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے
عاجز ہوجاوے یعنی تھک کر جماعت مین کھڑا نہیں ہوسکتا تو گھر مین کھڑے ہوکر پڑھے اسی پر فتوی دیا جاوے ۔ د ۔ مگر
مجتبی مین کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت مین جاکر بیٹھے پڑھے ۔ ط س ۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہی ۔ لقولہ تعالی وقوموا للہ قانتین ۔
بدلیل اس قول الٰہی عز و جل کے ۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالی کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی ۔ ف ۔ پس حکم قیام فرض ہی
اور چونکہ باہر نماز کے بالاجماع فرض نہیں تو نماز ہی مین فرض ہوا اور نفل اس مین داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہی ۔ زید
بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ہم لوگ نماز مین باتین کرتے حتی کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین ۔ پس ہمکو سکوت کا حکم
ہوا اور کلام سے منع کیے گئے ۔ رواہ الستۃ الا ابن ماجہ ۔ مع ۔ قیام کی حد یہ ہی کہ اگر دونون ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے ۔
بغیر عذر کے ایک پانون پر قیام مکروہ ہی اور بعذر مکروہ نہیں ۔ الجوہرہ والسراج ۔ سوم ۔ القرأۃ ۔ تیسرا فرض قرأت ہی ۔
لقولہ تعالی فاقروا ما تیسر من القرآن ۔ بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے ۔ ف ۔ اسمین
دو باتین ثابت ہوئین ایک یہ کہ پڑھو ۔ پس پڑھنا نماز مین فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہی ۔ دوم یہ کہ فرض
اسی قدر کہ آسان ہو ۔ م ۔ فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی نماز مین رکن ہی اور مقتدی کی نماز مین زائد ہی
کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں ۔ کمافی الشامی ۔ اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہی ۔ کمافی الخلاصہ
مگر ایک کلمہ ہو مانند قولہ مدہامتان ۔ ورنہ بقول اصح روا نہیں ہی ۔ کمافی الظہیریہ و شرح المجمع لابن الملک والسراج والفتح ۔
پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا ۔ الصدر ۔ کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہی ۔ م ۔ اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک
آیت کو دو رکعت مین تھوڑا تھوڑا کرکے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہی ۔ الکافی والمنیہ ۔ حد القرأۃ یہ کہ صحیح
حروف زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو سن بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ۔ المحیط ۔ اور یہی مختار السراجیہ
اور یہی صحیح ہی ۔ النقایہ ۔ اسی حد پر ہر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق و عتاق مین انشاء اللہ تعالی کہنا اور ایلاء و بیع ۔ المحیط
حتی کہ اگر صحیح حروف ہون اور خود نہ سنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہوگا ۔ م ۔ پھر محل قرأۃ نماز فرض مین دو رکعت ہین ۔ المحیط
خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہون یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر ۔ ابو المکارم حتی کہ اگر ایک ہی رکعت
مین قرأت کی تو نماز فاسد ہی ۔ الشمنی ۔ اور وتر و نفل مین کل رکعات مین قرأت فرض ہی ۔ المحیط ۔ سونے مین قرأت بقول
اصح نہین روا ہی ۔ الظہیریہ ۔ قرأت بزبان فارسی وغیرہ سواے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہین ۔ یہی اصح اور اسی پر
فتوی ہی ۔ کمافی المجمع وغیرہ ۔ پھر ظاہر المذہب مین فرض قرأت صرف دو رکعت مین ہی اور باقیون مین نہین ولیکن نظر دلیل
مقتضی وجوب باقیون مین ہی اور کلام آویگا ۔ م ۔ چہارم و پنجم ۔ الرکوع والسجود ۔ لقولہ تعالی ارکعوا واسجدوا ۔ اور فرض
چہارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالی ارکعوا واسجدوا ۔ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو ۔ ف ۔ بعض نسخون مین ارکعوا
ہوا ہی اور یہ سہو کاتب ہی اور حکم بالاتفاق فرضیت کا نماز مین ہی ۔ م ۔ حد رکوع یہ کہ ہاتھون کو بڑھاوے تو گھٹنے پاجاوے
السراجیہ ۔ اور بیٹھے رکوع مین سر محاذی زانو ہوجاوے ۔ ابو السعود ۔ ش ۔ اور سجود کامل یہ کہ پیشانی و ناک دونون رکھے سوا
اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہی اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہی اور فقط
ناک پر بقول صاحبین نہین جائز اور اسی پر فتوی ہی ۔ اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے ۔ کمافی خزانۃ المفتین

سجدہ میں شرط ہے کہ دونوں پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر رہے۔ د۔ ورنہ بالکل باطل ہوگا۔ م۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا مثل اول کے باجماع امت ثابت ہے۔ الزاہدی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے۔ البحر۔ گھاس روئی وغیرہ جیسے اشیاء ناک سے دبا کر اسکا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ سراج۔ اگر بیل پر ہو تو اسپر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے تخت ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ گیہوں و جو پر سجدہ روا ہے اور کاکن و چاول و کودوں پر نہیں مگر جبکہ بورے میں ہوں۔ کما فی السراج۔ جو نمازی میں ہے اُسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی ران پر سجدہ کرنا مختار یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ نمازی کی ہتیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے تخمین مردہ کی پیٹھ پر نمدہ ہے اسپر سجدہ کیا اگر میت کا حجم محسوس ہوا تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے تحتہ ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ ہے۔ السراج۔ یعنی کھنی تک کا چارم۔ م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے بہت تھے اُسنے سر اُٹھاکر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر عذر مکروہ ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الخلاصہ۔ یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے کمافی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والقعدۃ فی آخر الصلوۃ مقدار التشہد۔ اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی التحیات سے قولہ عبدہ ورسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادتین کی مقدار نہیں ہے حتی کہ اگر مقتدی عبدہ ورسولہ تک امام سے پہلے پڑھکر بول دیا تو اُسکی نماز پوری ہے۔ الجوہرہ۔ لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رضی حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعود رض کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ ورسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اُسکو کر لیا تو تیری نماز تمام ہوگئی۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہوگئی یا یہ کر لیا تو بھی پوری ہوگئی۔ علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے تمام کا پورا اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رض نے لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے بڑھایا ہے۔ ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو بڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث عبد اللہ بن محمد النفیلی میں اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین میں حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی التحیات عبدہ ورسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو اپنی نماز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رض کا کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رح نے لکھا۔ زہیر بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے منفصل روایت کی کہ یہ جملہ انکا کلام ابن مسعود رض ہے اور تو دی رح نے کہا کہ حفاظ رح متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رض متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے یعنی مدرج نے جواب دیکر یوں

یوں نہیں ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعودؓ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے روایات میں اچھا اتفاق ہو جاتا ہے
اور بخلاف ظاہر کوئی تکلف نہیں رہتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوفہ
یعنی کلام ابن مسعودؓ ہے اور ایسے مسئلہ میں موقوف بمنزلہ مرفوع کے ہے۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہے اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا وانت قاعد او فعلت القعود
ولم تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات للہ والصلوات الخ کو کہا اس حالت میں کہ تو بیٹھا ہوا ہے یا تو نے بیٹھنا
کیا حالانکہ کچھ نہیں کہا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) متعلق بقول ہے یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بہ فعل
نہیں ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے بہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا نماز کا دو باتوں پر ہے پڑھے یا بیٹھے ولیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت میں بھی موجود ہے پس درحقیقت مشروط فقط یہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہیں کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہوا اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہے جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان وشرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہے تو یہ حدیث مذکورہ ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے تو
قرآن ہی سے ثابت ہوا کہ قعدہ نماز میں فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہیں
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن میں مجمل نہیں ہے بلکہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ میں من بیانیہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہے۔ مع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہو پہنچا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہیں ہے اور علی ہذا اگر قرأت فاتحہ وطمانینت میں نسخ قرآن بہ بینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض
ہو جاتے اور دیگر افعال میں دلائل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہیں کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ میں ہے اور محیط وایضاح میں کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فروض کے ہے
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحمد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن الشیٔ وہ ہوتا ہے جس سے اس
شی کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر میں یہ قعدہ نہیں آتا بلکہ صرف قیام وقرأت ورکوع وسجود ہے۔ کما فی العینی۔ اور نہایہ میں کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام وقرأت ورکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائیگا۔
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ میں کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہیں ہوگا۔ مگر بدائع میں کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایہ میں کہا کہ فرضیت میں بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ
قسم کے اور عینی رحمہ نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ اندازہ عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہیں کیونکہ اسکا ثبوت بخبر الواحد
ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہے لہذا اسکا منکر کافر نہیں ہوتا میں نہیں دیکھتے کہ مالک
وزہری وابوبکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہے سوائے قعدہ سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون میں بعض مسائل سے استنباط کر
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فروض میں شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے قعدہ کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا۔
تنویر میں بھی اسکو مذہب لیا۔ لیکن مجتبیٰ میں ہے کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہیں اور یہی صحیح ہے۔ التبیین والعینی
واکثر المشائخ۔ اور عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام وصاحبین سب کے نزدیک بالاتفاق وہ فرض نہیں اور حلبی میں کہا کہ
محققین اسی قول پر ہیں۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہیں ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

سجود پر مقدم یعنی فرائض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز
کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ع۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فروض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و۔ مگر واجبات
وسنت میں اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہوگی۔ش۔ پنجم مقتدی اپنی راے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ و۔ حتی کہ اگر
امام کی راے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحری کرکے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی
کی راے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتدا ے حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی
اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی نہوں۔ ہفتم۔ وقت اقتدا کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف
نجانتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اُسوقت اُسپر قضا کا پہلے ادا کرنا لازم نہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر
محاذی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع میں و اُس سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں
کے درمیانی جلسہ میں فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف وشافعی ومالک واحمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور اسی کا
ابن الہمام رح کا جزم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاویں اور جوڑ بند مطمئن ہو جاویں اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی
سبحان ربی الاعلی مثلاً کما فی العینی والنہر اور امام اعظم ومحمد کے نزدیک رکوع وسجدہ وہر رکن اصلی میں اعتدال واجب ہے اور
یہی صحیح ہے۔ المنیۃ اور رکوع سے اُٹھنے وسجدوں کے درمیانی جلسہ میں اُنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہاء نے اتفاق
کیا ہے۔ کما فی الظہیریہ والکافی۔ مگر محیط میں رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سہو واجب کہا بدون بیان خلاف کے پس ہم
پس مترجم کے نزدیک اکثر انہیں سے واجبات ہیں اور اُنکے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ فرع۔ جوہرہ
نیرہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار وہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے میں کسی فرض کو
ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قراءت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ درمختار میں ہے لیکن غفلت مضر نہیں حتی کہ اگر بالکل
غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وعلی ہذا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر
حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اُسکی نماز میں سے اسی قدر ہے
کہ جو اُسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کر جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں
بہت ہیں پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سونے میں
ادا کیا اُسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا
تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اللہ تعالی
عزوجل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز
میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا وجود
بوجہ ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔م۔ یہ سب بیان تو فروض کا ہوا۔ قال وماسوی ذلک فہو
سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سواے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ ف۔ یعنی ارکان وفروض نہیں ہیں
بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب وسنت ہوں۔ لہذا امام مصنف نے سنت فرمایا۔ اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات۔ اطلاق
کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہیں جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمداً کیا
یا بھولکر اور اگر سجدہ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار
ہے وعلی ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہیں ہے۔ع۔ کقراءۃ الفاتحۃ۔ جیسے واجب ہے
یعنی سورہ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام ومنفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو

واجب ہے۔م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدۂ سہو واجب ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف سے
سے زائد واجب ہے تو اصل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہے ولیکن اول اولی ہے۔م و۔ وضم السورۃ معہا۔ اور واجب ہے
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہے اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا اُسکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہے۔ کمافی النہر۔ اور اس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہے۔ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔ النہر و۔ حتی کہ اگر الحمد سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے اور نفل و وتر کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔ البحر ش و شرح المجمع کی
پچھلی دو رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں اور یہی مختار ہے۔ د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر کیا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہیں ہے۔ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
بھول کر خالی سورہ پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط۔ جس نے
عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی
فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔ الہدایہ۔ اگر پہلیوں میں کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق
یہی حکم ہے و سہو کا سجدہ کرے۔ قاضیخان۔ ومراعاۃ الترتیب۔ اور واجب ہے رعایت رکھنا ترتیب کی۔ ف۔ درمیان
قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع مکررا من الافعال۔ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت
میں مکرر ہوں اور وہ سجدہ۔ ف ت ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہے مگر اقتدار کی ضرورت
میں ساقط ہے جیسے مسبوق۔ الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہے ہمارے نزدیک اُسکی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ التبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو پڑھے
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمیں چار انواع ہیں۔ نوع اول جو کل نماز میں
ایک ہے وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت
میں متعدد ہے جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے
کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اُسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھکر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اُسکو ادا کرے
اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اُسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یاد آوے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور قعدہ کے بعد یاد کرنے میں قعدہ کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز
کے اندر رکا ہے خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اُسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہے اور رہا سہوی سجدہ تو وہ تشہد
کو اٹھا دیتا ہے اور قعدہ کو باطل نہیں کرتا حتی کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر اُنسے سر اٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ
قعدہ اخیرہ جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد ہیں اُنمیں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام و
رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوتی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے رکعت کا سجدہ چھوٹا ہے اور ہنوز رکوع سے سر نہیں اٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرے اور یہ مستحب ہے کہ
اُسکو بھی دوہراوے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ کمافی قاضیخان۔ ملخص الفتح۔ الحاصل جو افعال کہ
ہر رکعت میں مکرر نہیں جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز میں مکرر نہیں جیسے اخیر کا قعدہ تو انمیں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے جیسے کہ

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اسپر ایک سجدہ یا مانند اسکے واجب ہے تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ التبیین۔ اور جو افعال کہ مکرر مشروع ہیں خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا ہر رکعت میں مثل سجدوں کے انمیں البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ م۔ والقعدۃ الاولی۔ اور واجب ہے پہلا قعدہ۔ ف۔ اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی اقیس ہے اور وہ قول طحاوی و کرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے مع۔ نفل نماز میں بھی اصح قول پر واجب ہے۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوائے اخیر کے درمیانی دونوں قعدہ بقول اصح واجب ہیں۔ و بقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اسمیں کہاں سے آیا جواب یہ کہ معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود نہوگا اگر یہ فرض یا رکن نہوا اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سہو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہے اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ ۔ حتی کہ اگر التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھکر اسپر بقدر اللھم صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہوا اور اسکو حدث ہو گیا اسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو مقیم کا درمیانی قعدہ بسبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے۔ د۔ وقرأۃ التشھد فی الاخیرۃ۔ اور واجب ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہے۔ ف۔ جیسے اصح قول پر قعدہ اولی میں بھی واجب ہے۔ زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اسکے معانی اپنی طرف سے قصد کرنا ضرور ہیں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالی کے کہتا ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے۔ ۔ حدیث میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو آسمانوں و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ گیا پس صالحین میں ملائکہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس حد ادب ملحوظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ البحر ملخصاً۔ واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے۔ الکنز۔ ف۔ حتی کہ جب السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اسکے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح۔ البرہان۔ اور پہلا لفظ السلام کہنے پر بدون علیکم کہنے تحریمہ نماز منقطع ہو جاتا ہے تو اقتدا اسکی صحیح نہیں۔ یہی مشہور روایت پر ہے و برہان میں جزم ہے۔ اور شارح تکملہ نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے۔ م د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہے۔ د۔ حتی کہ اگر اللھم انا نستعینک الخ یاد نہو تو اللھم اغفرلی۔ کافی ہے یا کوئی دعا ہو۔ م ش۔ قنوت کے واسطے تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ الزیلعی ش۔ وتکبیرات العیدین۔ اور واجب ہیں عیدین کی تکبیریں۔ ف۔ جو علی المختار چھ ہیں۔ م۔ اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ التبیین اسی طرح ہر تکبیر انمیں سے واجب جداگانہ ہے۔ د۔ اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ والجھر فیما یجھر فیہ اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزوں میں جنمیں جہر واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے تو فریضہ فجر اور پہلی دو رکعتین مغرب وعشاء میں اور جماعت سے اسکی قضاء میں حتی کہ اخفاء کرے تو سجدہ سہو واجب ہے۔ کما فی قاضیخان۔ اور جمعہ و عیدین میں اور جماعت سے تراویح و وتر میں جہر واجب ہے۔ اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کمتر اخفاء یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی معتمد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مترجم نے موافق عادت کے قید اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اسکے منھ کے پاس کان لگاکر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والمخافتۃ فیما یخافت فیہ۔ اور واجب ہے اخفاء ایسی چیزوں میں جنمیں اخفاء واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر دو مین اور ظہر و عصر مین اگرچہ مقام عرفہ حج مین ہو اور انکی قضاء مین حتی کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
قاضیخان - اور دن کے نوافل مین اخفاء واجب ہی - الزاہدی - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
امام پر اخفاء ہی انمین اسپر بھی اخفاء واجب ہی اور جنمین اسپر جہر ہی انمین منفرد مختار ہی اگرچہ جہر افضل ہی یہی صحیح ہی کما فی قاضیخان
اور خلاصہ مین اصل سے نقل ہی کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہی کہ فرائض کے اول دو رکعتون مین سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت مین روا ہی - فاحفظہ - م - بالجملہ یہ سب چیزین جو مذکور ہوئین واجبات سے ہین خالی سنت نہین ہین
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح - اور اسی واسطے مصلی پر انمین سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہوتے ہین اور یہی صحیح ہی - ف - پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہی کہ عیدین کی تکبیرون و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہین اور ایسے ہی قعدہ اولی کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہین تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہی
اور صحیح استحسان ہی کہ یہ واجبات ہین اور انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہی - اور محیط مین صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے مین سجدہ سہو واجب ہی اور کچھ اختلاف ذکر نہین کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہی کہ تعدیل
ارکان واجب و اسمین قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہی - اور اسکا بیان گذر چکا - پھر جمعہ و عیدین کے سجود
سہو مین بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہی چنانچہ آویگا - م - اگر اعتراض ہو کہ متن مین ان چیزون کو سنت کیون کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہین لیے - وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
کتاب مین انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہی - ف - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہی - ف - لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب مین اول جو فروض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہین پھر انکے سواے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوئے
ہین پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوے کہ انکے کرنے
مین ثواب جمیل ہی اور نہ کرنے مین گناہ نہین بشرطیکہ عادت نہ کر لے اور نہ ہلکا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہان مسنون افعال کا
بیان نہین اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہین اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہی تاکہ آیندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہی اسمین ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات مین سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہی پس اگر فرض قرأت کو پورا کرکے سہو سے سوچتا رہ گیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہین ملایا ہی پھر کھڑے ہو کر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہون ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا - ولیکن جو رکوع پورا نہو اور اعادہ
مین ایک ہی اور اگر جاے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہی - سوم دو رکعت یا چار ہونے
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہی بقدر اداے رکن - چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتی کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر - پنجم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہی یعنی قراءت نکرے اور اگر عمدا پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہین اور اگر سہو پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہین ہی - ششم جو امور ایسے ہین کہ انمین اماموں کے درمیان اجتہاد فرعی کی
راہ ہی تو انمین مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہی جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت مین پانچ پانچ کہین یا سلام دینے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر مین رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور مین امام کی متابعت واجب ہی مگر جن امور مین

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انمین متابعت واجب نہین جیسے امام نے نماز جنازہ مین پانچ یا زیادہ تکبیرین کہین تو چار سے زائد مین متابعت نہ کرے یا اسکی سنت نہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر مین امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے تصریح کتاب ہے کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا ہو چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ ہفتم ہاتھون و گھٹنون کو رکھکر سجدہ کرنا مجتبا سا ابن الہمام و البحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہین۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونون ہاتھ اٹھانا۔ اور خلاصہ مین ہے کہ اگر چھوڑنے کی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چہارم امام کو بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے مین مبالغہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر مین اگر فقط مقصود صرف لوگون کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہوگی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک اللھم و بحمدک الخ۔ ششم۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا و سے لیکر ان چارون کو آہستہ کہنا۔ دہم۔ داہنے ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھون کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع مین دونون گھٹنون کو پکڑنا۔ چہاردہم انگلیان کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و آس سے اٹھنے کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھون کی انگلیان سجدہ مین ملی رکھنا۔ ہفدہم مرد کو تشہد مین بایان پانون بچھانا اور ہیژدہم درود پڑھنا و بقول شافعی رح اوس کی مقدار فرض ہے۔ نوزدہم دعا جو بندون سے مانگنا مستعمل ہو۔ بستم۔ سلام کے وقت داہنے و بائین منھ پھیرنا۔ وغیرہ اور بھی سنن ہین۔ پھر نماز کے آداب ہین جنکے نہ کرنے مین کچھ نہین اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا قیام مین سجدہ گاہ پر اور رکوع مین پشت قدم پر اور سجود مین ناک کے نتھنون پر اور نشست مین اپنی گود پر اور سلام کے وقت ادھر ادھر مونڈھون پر۔ اور جمائی روکنا اگرچہ دانتون سے ہونٹھ پکڑکر ہو ورنہ بائین ہاتھ کی پشت کو منھ پر رکھے اور تحریمہ کے واسطے دونو ہاتھون کو آستین سے نکالے مگر جبکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز ہے تو عذر مین احتیاط کرکے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہوجاوے اور یہی اعدل المذہب ہے شرح المجمع السعد۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ البحر وغیرہ ت م د۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و واجبات کو جمع کرکے اپنے محل مین انکی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ۔ واذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع کرے خواہ فرض ہو یا نفل ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور دونون قدم کے درمیان چار انگل کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا و قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی وربک فکبر اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رض سے مروی ہے ازانجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رض سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب مین اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے ورواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رض و قال صحیح علی شرط مسلم مع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے م۔ و ہو شرط عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مقرر ہے بر خلاف امام شافعی کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہین پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہین۔ حتی ان من تحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ و لیکن فرض کی تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالاجماع نہین یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہین جائز ہے السراج۔ یس اگر تحریمہ رکن ہوتا تو فرض کی تحریمہ سے نفل ادا ہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہین ہے و لہذا اگر تکبیر کہی اس حالت مین کہ اسکے ہاتھ مین نجاست تھی

جو اسنے تکبیر سے فراغت کر کے پھینکدی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے ڈھانک لیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ اس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہو گیا تو روا ہے اور شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بنا و اور برعکس اور اداء کی تحریمہ پر قضاء کی بناء جائز ہے ع - اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے - وھو یقول انہ یشترط لہا ما یشترط لسائر الارکان - شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکور کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے - ف - جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت و طہارت و نیت و وقت ع - وہذا آیۃ الرکنیۃ - اور یہ بات اسکے رکن ہونے کی علامت ہے - ف - اور جواب یہ کہ یہ شرائط واسطے تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے - م - ولنا انہ عطف علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی ومقتضاہ المغایرۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی - یعنی ذکر کیا نام اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی - اور مقتضاے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو - ف - کیونکہ ایک ہی چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا - تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے - بلکہ دونوں الگ الگ ہونا چاہیے - اور خاص پر عام کا عطف یہاں نادر ہے - پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے - مگر شرط ہے - ولہذا لا یتکرر کتکرار الارکان - اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے - ف - یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے - اعتراض ہوا کہ رکن کا مکرر ہونا ضرور نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ اسمیں شرائط کی نگہداشت دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اُسکے لیے کچھ نہیں ہے - ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام - اور شرائط کی نگہداشت صرف اُسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز - ف - پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوئی ہیں تکبیر کے لیے ملحوظ نہیں ہیں - پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے - ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو - اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو اُنکے امکان میں تھا بجا لائے انتہی - اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اسواسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان دونوں سے متعذر ہوا تو بجاے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا جائیگا - الفتح - حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رکھی اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اُسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت بفعل قلبی واجب ہے اور جبتک قلبی عزم مجتمع نہو تو بجاے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے جواز کا حکم جیسا کہ مجتبیٰ سے در مختار وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے - فافہم - پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی فرض میں بصورت قدرت - اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں - الفتح - اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو اور وہ تحریمہ رکھی جائیگی - د - اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں ہو پہنچکر پورا کیا تو نماز شروع نہوئی بالاتفاق - بی ج - اگر لفظ اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے - د - امام کی تکبیر سے بیخبری میں تکبیر کہی تو اگر اُسکے غالب گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے - المحیط - عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول میں باء اکبر کو مد کر کے اکبار کہنا - د - مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی ہندی کو اُسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

تو مقصود خوش آوازی وغیرہ فہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اور نہ ہو تو اسوقت کفر ہے اور اگر اسکو اللہ تعالی مین شک ہو یا اُسکے اکبر ہونے یعنی
بالکل اعلی ہونے مین شک ہو پس صواب یہ کہ یون کہا جاوے کہ اگر کسی نے مد سے شک کیا تو کفر ہے ورنہ عمدًا یا خطأً ہو مفسد ہے
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور نماز کا شروع ہوجانا ثابت و تکبیرہ دونون کے ساتھ ہوتا ہے تنہا کسی کے ساتھ نہین ہوتا بجز قادر باستثناء
عاجز مانند گونگے و امی کے۔ ت۔ گونگے و امی کو قراءت کے بارہ مین بھی زبان ہلانا لازم نہین اور یہی صحیح ہے۔ ہ۔ بالجملہ جب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے۔ و یرفع یدیہ مع التکبیر۔ اور ہوا اپنے دونون ہاتھ اُٹھاوے تکبیر کے ساتھ
وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر
مواظبت فرمائی ہے۔ وہذا اللفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ۔ یشیر الی اشتراط المقارنۃ۔ اشارہ کرتا ہے کہ مقارنت
شرط کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اُٹھانا اور تکبیر کہنا دونون ملے ہوے ساتھ ہون۔ اسپر خواہرزادہ و امام صفار نے تنصیص
کی ہے ع۔ وہو المروی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد
امام ابو حنیفہ رح سے۔ والمحکی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ
الازدی الطحاوی رح سے اور محکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اُٹھاتے تھے۔ اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رح کا ہے۔ والاصح انہ یرفع یدیہ اولا ثم یکبر۔ اور مذہب مین اصح یہ کہ پہلے دونون
ہاتھ اُٹھاوے پھر تکبیر کہے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہین۔ مع۔ مبسوط مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین ع۔ لان فعلہ
نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالی۔ کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اُٹھانے کا یہ سواے اللہ تعالی کے سب سے کبریائی کی نفی ہے
ف۔ یعنی کانون پر ہاتھ لایا کہ سواے اللہ تعالی کے جو چیز ہے کسی مین کبریائی نہین۔ پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ
کے واسطے کبریائی کا اثبات ہے ع۔ والنفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ پھر اثبات ہوتا ہے جیسے کلمہ توحید مین پہلے
لا الہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے۔ اسی طرح یہان ہے مگر اسمین یہ اعتراض ہے کہ کلمہ توحید مین تو سب زبان سے بولنا پڑا
تو بضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہین ہے اور یہان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونون جمع ہوسکتے
ہین۔ مع۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ ماسواے الٰہی سب سے
خالی ہوجاوے اور سب اُسپر حرام ہوجاوین کسی چیز کا اسمین دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالی کی کبریائی و عظمت بھر جاوے
اور اُسی کی حضوری مین طاعت ادا کرے۔ اور واضح رہے کہ یہان کلام صرف اسمین کہ اولی کون طریقہ تھا ورنہ جواز مین کچھ
کلام نہین ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ اب یہان چند مقام ہین اول آنکہ یہ ہاتھ اُٹھانا سنت ہے۔ دوم اسکی کیفیت۔ سوم مرد کہانتک
اور عورت کہانتک اُٹھاوے۔ چہارم الفاظ تکبیر۔ پنجم۔ زبان عربی مین مخصوص ہے یا نہین۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر نہین
جائز ہے۔ اور اس مقام پر اسقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہے پس اگر اسی مین فساد ہو تو نماز جاتی رہیگی۔ م
بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہوے
حتی کہ ہمارے مذہب مین بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ورنہ نہین۔ انتہی۔ گویا دونون قولون مین یہی توفیق ہے۔ عف۔ پھر دلیل مین نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمیع احادیث جو نماز رسول اللہ صلعم کے بیان مین مروی ہین سب مین ہاتھ اُٹھانا مذکور ہے حتی کہ ابن المنذر رح نے ادعا کیا
کہ اہل علم سب متفق ہین کہ ہمیشہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھاتے تھے۔ پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہین ہو
بتقریر امام سرخسی رح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز مین رفع الیدین نہین سکھلایا ع۔ اور اصول
ٹھہرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان مین تاخیر کرنا روا نہین ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اُسکو سکھلاتے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے

عینی رح نے اِس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا۔ لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہ
لیکن عنقریب فتح القدیر میں کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اِسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کانوں تک اُٹھاوے
حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر ہو جاویں۔ التبیین۔ اِسوقت تکبیر کہے اور اِسی پر عامۂ مشائخ ہیں المحیط
اور انگلیوں کے سرے محاذی کانوں کے فروع سے ہوں۔ التبیین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکاوے۔ الخلاصہ۔ اور ہتھیلیوں
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کہتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہرزادہ رح۔ ع۔ یہی معتمد ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اُٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اُٹھاوے۔ التبیین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اُٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابویوسف ہے کہ رفع الیدین وتکبیر ساتھ ہی ہوں
اِسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رضہ میں یوں ہے کہ کان یرفع
یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھوں کے محاذی تک دونوں ہاتھ اُٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے۔ یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اُٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہے اور یہی عامۂ مشائخ کا قول اور اِسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث انس رضہ میں صریح
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اُٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب وابو وائل رضہ ہے ابن الہمام
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اُس سے
دوسری صورت اولی ٹھہری۔ انتہی ملخصا۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رضہ صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اُس سے
صریح رفع الیدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی۔ فتامل فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینوں صورتوں سے جائز مسنون ہے ولیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم۔ م

امر سوم یہ کہ ہاتھ کہاں تک اُٹھاوے اِسمیں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ
شحمتی اذنیہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اُٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو سے
ف۔ محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اِس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھونا
مراد لینا غیر موجہ ہے م۔ وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ۔ اور شافعی رح کے نزدیک دونوں کندھوں تک اُٹھاوے
وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ۔ اور اِسی اختلاف پر ہے ہاتھ اُٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں کا وجنازہ
کا۔ لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ۔ دلیل امام شافعی کی
کی حدیث ابو حمید ساعدی رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اُٹھاتے تھے
ف۔ دوسری روایت میں ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ۔ یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو ہصر کرتے پھر جب سر اُٹھاتے تو ٹھیک راست ہو جاتے
کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بھینچے ہوئے
اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کر دیتے بایاں پاؤں اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے۔ کذا فی الفتح

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والون نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ لی کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے
کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہین جنسے امام مصنف نے استدلال
کیا - ولنا روایۃ وائل بن حجرؓ - اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رضہ ہے - ف - جسمین ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونون
ہاتھون کو مقابل دونون کانون کے رکھا - رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی - ع - و البراء - اور روایت براء
بن عازب رضہ ہے - ف - جسمین ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونون ہاتھون کو اٹھاتے یہانتک کہ دونون انگوٹھے مقابل دونون
کانون کے ہوجاتے - رواہ احمد واسحق والدارقطنی والطحاوی - ع - و انس رضہ - اور روایت انس رضہ ہے - ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ - کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونون ہاتھون کو اٹھایا
کرتے مقابل دونون کانون کے - ف - یہ درحقیقت روایت براء رضہ ہے اور روایت انس رضہ یون ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی
کردیا اپنے انگوٹھون کو دونون کانون کے ساتھ - رواہ الحاکم - اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے مین اسمین کوئی علت
نہین جانتا ہون ع - اور بیہقی نے سنن کبری مین حدیث انس رضہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی
بابہامیہ اذنیہ - یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونون ہاتھون کو بلند کرتے یہانتک کہ انگوٹھے محاذی کرتے
دونون کانون کے ساتھ - ابو الفرج نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین اور درحقیقت ان روایات مین معارضہ نہین
کیونکہ انگوٹھون کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھون کو کندھون سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح
کہ کانون سے محاذی کیا کیونکہ ہتیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتیلی مقابل کان
کے ہوگی پس جس نے انگوٹھون کو کانون کی لو سے مقابل کہا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتون مین توفیق دیدی تو اسی کا
اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے - ف - ولان رفع الید لاعلام الاصم وہو بما قلناہ - اور اسوجہ سے ہمارا قول
جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہے اور یہ آگاہی اس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے - ف - پس جب
امام کان تک ہاتھ لایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی - اگر وہم ہو کہ اول مین مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا
فائدہ ماسوائے اللہ تعالی کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یون فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہے
اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہے اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ امام
ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھین جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالی کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی
جانین کہ امام نے تحریمہ باندھ لیا ولیکن یہ فعل صرف اسی غرض سے نہین ہوتا حتی کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ نہوگا جیسا کہ بیان
گذرا اس بیان سے نہایہ وتاج الشریعہ کے سوالات واعتراضات ساقط ہوگئے - فاحفظہ م - ومارواہ محمول علی حالۃ
العذر - اور حدیث ابوحمید رضہ جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہے -
ف - یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے مین کمی کی اور کامل کانون تک ہے م - طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رضہ نے بیان کیا
کہ پھر مین دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آیا تو لوگ گاڑھی چادرین کمل کی قسم سے ودستانہ پہنے تھے
تو وے لوگ کملون کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رضہ نے اس حدیث مین آگاہ کردیا کہ ان لوگون کا مونڈھون
تک ہاتھ اٹھانے مین اقتصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع - ولیکن ہمنے احادیث مین توفیق دیدی جس سے معارضہ
نہین رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہین ہے - مف - اور مین کہتا ہون کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہین ہے اور
اخبار دونون صحیح ثابت ہین چنانچہ ابن عبد البر رح کے بیان مین ہے کہ کانون سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ وتابعین
بھی ہر ایک حد پر محفوظ مشہور ہین تو معلوم ہوا کہ اسمین سے ہر طور کی گنجایش ہے مع - مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے ولیکن الخ

طریقوں میں اولی کون طریقہ ہے تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہے جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اسوجہ سے
کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب صورتین اسمین داخل ہو جاتی ہین۔ پھر آستینوں وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہے بدلیل
روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ م۔ رہا عورت کا بیان تو فرمایا۔ والمرأۃ ترفع یدیہا حذاء منکبیہا۔ اور عورت
اٹھاوے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے مونڈھوں کے۔ ف۔ یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت کی
اور یہی شافعیہ کا قول ہے ع۔ ہو الصحیح لانہ استر لہا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ ف
اور غیر صحیح روایۃ الحسن عن الاعظم کہ عورت مانند مرد کے کان تک اٹھاوے۔ اور تحفہ مین ہے کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ مین
مذکور نہین ہے۔ مع۔ بیان امر چہارم الفاظ تکبیر۔ فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم۔ پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل
یعنی اللہ اکبر کے بدل مین اللہ اجل یا اللہ اعظم۔ کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور
تعظیمی کلمہ مانند اجل واعظم واعلی وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ او الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدلی اللہ اکبر کے
الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہے بجاے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات مین سے لایا اور اکبر کو
جو ذکر صفت ہے بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت مین کہ مبتدا و خبر موجود ہے یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اعظم
الرحمن اکبر۔ یعنی اللہ برتر ہے یا الرحمن برتر ہے۔ اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے
زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار مین لکھا کہ نماز شروع نہو گی یہی مختار ہے۔ اور ہندیہ مین لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی
التبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ تجرید مین یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا معتبر ہے
اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت مین صرف اسقدر گنجایش ہے کہ فقط اللہ کہہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر
نہو گی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہو گی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون مبتدا
کے تو بالاجماع نماز شروع نہو گی۔ الجوہرہ۔ او لا الہ الا اللہ۔ یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے
نزدیک جائز ہے۔ یونہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالی کی بزرگی مین
ہین یہی حکم ہے۔ التبیین وغیرہ۔ پھر کیا سواے تکبیر کے کلمہ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و مانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے
نماز شروع کرنا مکروہ ہے یا نہین۔ تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین ہے اور تحفہ و ذخیرہ مین کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ
اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولی ہے اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ
مین مبسوط ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان مین اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ ذخیرہ کی دلیل
کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہے اسواسطے کہ ترک نہین کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیسا
تحریمی ہے پس در مختار مین بنظر ظاہر دلیل کے اسکو بوجہ تحریمی کہا اور تبیین مین خلاف اولی قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہے اور یہی
اوفق و اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی اجزاہ عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالی۔ یا اس
مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالی کے نامون سے شروع کرا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ ف۔ اور ظاہر
یہی ہے کہ اللہ تعالی کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہے خواہ اسماء خاصہ ہون یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ
ہون جیسے الرحیم والکریم وغیرہ۔ یہی کرخی رح نے ذکر کیا اور مینانی رح نے اسی کا فتوی دیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مصنف رح کا یہ قول
او غیرہ من اسماء اللہ تعالی۔ عام ہے کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالی کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ
نہین کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونون ہون جیسے الرحیم اعظم۔ یا اللہ اکبر پس یہ مقتضی ہے کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب کہا
بدون زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی برخلاف قول صاحبین کے۔ الفتح۔ میں کہتا ہون کہ مصنف کے

امام میں یہ معنی لینا کہ خواہ امام منفرد ہو یا جامع خبر ہو نماز شروع ہو جائیگی۔ بعید ہے اسواسطے کہ منفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
پھر ظاہر الہدایہ کے موافق نماز شروع ہوتی ہے نہ ظاہر الروایۃ پر۔ اور صاحبین دونوں اسمیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رح نے یہ معنی منفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ منفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہے۔ پھر رہا یہ کہ منفرد نام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں تو زاہدی رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقوی ہے۔ ولیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللّٰھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ و قاضیخان اور
یہی اصح ہے۔ المضمرات۔ تو شاید اللّٰھم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اللّٰھم
اغفر لی۔ کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شروع صحیح نہیں ہے۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہو گی۔ ح۔ پھر کلمہ تعظیم خالص ہونے کیساتھ باوجود شرط
ہے کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہذا ہندیہ میں ہے کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کہا یا مراد تکبیر وغیرہ سے
جواب موذن ہے تو کافی نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہو گی۔ التبیین۔ اور اگر اللہ اکبر
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہو گی۔ التاتارخانیہ عن الصیرفیہ۔ اور اگر اسنے اللہ اکبر فارسی کاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرائض میں بحالت قدرت ورنہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہے۔ کمافی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ المعدن۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولی ہونے میں ہے۔ التبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع ہو گی اور یونہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
نماز شروع نہو گی۔ اور اجماع ہے کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہو گی۔
الخلاصہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتداء ہو تو نماز شروع نہوئی اور اگر نہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا۔ **وقال ابو یوسف ان کان
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر۔** اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ
تکبیر کے۔ **اللہ اکبر۔ او اللہ الاکبر۔** یا اللہ الاکبر۔ **او اللہ الکبیر۔** یا اللہ الکبیر۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح اسکو نہ کہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدائع
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور
بنا بر قول امام ابوحنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین۔** اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے
دونوں لفظ سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار لفظوں میں سے فقط اول دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شئی۔ تو شافعیہ
کے نزدیک روا ہے۔ اور یوں ہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس اکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہے۔ ع۔ **وقال مالک لا یجوز الا بالاول۔** اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہے۔ ع۔ **لانہ ہو المنقول
والاصل فیہ التوقیف۔** کیونکہ یہی منقول ہے اور اصل اسمیں توقیف ہے۔ ف۔ یعنی منقول میں واقف کرانے سے

معلوم ہوتا یہی اصل ہی اور نقل سے وقوف صرف اللہ اکبر کا ہوا ہی پس اسی لفظ سے جواز ہی اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث رفاعہ بن رافع رضہ ہی کہ ایک شخص مسجد مین داخل ہوا پس اُسنے نماز پڑھی آخر تک - یہ حدیث وہ ہی جس سے بُری طرح نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو تعلیم دی پس اِس روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہین ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع مین رکھے یعنی جہان جہان جسطرح دھونا چاہیے ہی دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر اور اللہ تعالی کی حمد وثنا کرے اور قرآن مین سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ اللہ اکبر آخر تک - مع - عینی رح نے جواب دیا کہ اِس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہی مگر جواز ثابت ہی کیونکہ اُسکو نماز قرار دیا - مع - مین کہتا ہون کہ علی ہذا تکبیر واجب ہوگی اور کلام آتا ہی م - والشافعی یقول - اور شافعی فرماتے ہین - ف - کہ بیشک منقول تو اللہ اکبر ہی ولیکن اللہ الاکبر بھی جائز ہی کیونکہ - ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ - داخل کرنا الف لام کا اکبر پر ثنا مین زیادہ مبالغہ کرتا ہی تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا - وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات اللہ تعالی سواء - اور ابو یوسف فرماتے ہین کہ افعل اور فعیل اللہ تعالی کی صفات مین برابر ہین - ف - یعنی افعل کے وزن پر اسم تفضیل ہی اور فعیل بمعنی فاعل ہی تو اکبر بر وزن افعل اور کبیر بر وزن فعیل مین یہ فرق ہی کہ اکبر سب سے بڑا اور کبیر بمعنی بزرگ ہی لیکن اللہ تعالی جل شانہ کی صفات مین افعل سے یہ مراد نہین ہو سکتی کہ اورون مین بزرگی ہی اور اللہ تعالی مین ان سب پر زیادتی ہی اسلیے کہ اللہ تعالی جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہین ہی اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق مین ایک دوسرے کی نسبت ہوتے ہین جیسے زید افضل ہی یعنی بکر سے افضل ہی اور اللہ تعالی کی صفات مین سے جو صفت ہی اُس سے یہ مراد ہی کہ اسمین یہ صفت ایسی ہی کہ کسی کو اسکی صفت مین نہ شرکت ہی نہ مشابہت ہی تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہوئی تو اُسکی شان مین افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہی کہ اسمین یہ صفت ہی کہ اسمین خاص ہی کسی مخلوق کو اسمین اُسکے ساتھ کچھ نسبت ہی نہین ہی اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہین کہ بزرگی وعلم وآگاہی اُسکی ایسی ہی کہ کسی مخلوق کو اُسکی اِس صفت مین اُسکے ساتھ کچھ نسبت نہین ہی پس دونون لفظ کے معنی اللہ تعالی کی صفات مین یکسان ٹھہرے - اگر کہا جاوے کہ عالم وکریم وعظیم وحکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہین کہ اللہ تعالی کی شان مین بھی بولتے ہین اور مخلوقات کے حق مین بھی بولتے ہین - جواب یہ ہی کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہی اور ہرگز یہ معنی نہین کہ معنی مین بھی کچھ شرکت ہی حتی کہ جو کوئی معنی مین شرکت خیال کرے کفر ہی پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہین کما قال تعالی وفوق کل ذی علم علیم - تو یہ علم مراد ہوتا ہی جو ہمارے درمیان شائع ہی اور جب اللہ تعالی کی شان مین علیم کہتے ہین تو یہ اُسکی ایک صفت ہی کہ اِس صفت مین اُسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہین ہی اور یہی حق حقیق ہی جس پر اولیاے الٰہی سلف وخلف گذرے ہین - پس یہی مراد امام ابو یوسف رح کی ہی کہ اللہ تعالی کی صفات یکسان ہین اُنمین کمی بیشی نہین اور نہ کسی مخلوق سے کچھ مشابہت ہی تو اُسکی شان مین اکبر سے جو صفت مراد ہی وہی کبیر سے مراد ہی بلا فرق وتفاوت کے بخلاف مخلوق مین جب کہا کہ زید کی تین اولادین سے عمرو اکبر ہی تو مراد یہ کہ اِس صفت مین وہ اپنے بھائیون مین سب سے بڑا ہی حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہین بلکہ اصغر ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالے کی شان مین اکبر وکبیر برابر ہین پس دونون جائز ہین - بخلاف ما اذا کان لا یحسن - برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہین کہہ سکتا - ف - یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہین کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اُسکے حق مین صرف معنی معتبر ہین - لانہ لا یقدر الا علی المعنی - کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہین مگر معنی پر - ف - اور اللہ تعالی نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت ہو تو اسپر یہی لازم ہی کہ معنی تعظیم کے ادا کردے جسطرح اِس سے ہو سکین تو اِس حالت مین تسبیح وتہلیل وغیرہ جو امام ابو حنیفہ

وامام محمدؒ کے قول پر مذکور ہوئے ہین جائز ہو جاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہین جائز ہین اور صاحبین رح کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہین اگرچہ کراہت ہو۔ ولہما ان التکبیر ہو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل ان دونون کی یہ ہے کہ تکبیر لغت مین فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ فلما رأینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری عورتون نے یوسف کو دیکھا تو اُسکی تکبیر کی یعنی اُسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل ہین پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہین ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو اللہ تعالے کی تعظیم تمام جسم وجان وزبان سے ہے تو ہمنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو ثنا وعظمت کو مفید ہین اُنسے نماز شروع ہوگی اور اللہ تعالے نے فرمایا۔ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالے کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمین کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہین ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ بات صادق آتی ہے کہ اللہ تعالے کا نام ذکر کیا وقال تعالے وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے اسماء حسنی ہین پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے حکم دیا گیا کہ مین لوگون سے قتال کرون اُسوقت تک کہ وے کہین۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح مین ہے پھر اگر کسی نے لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان مین جائز ہے تو فروع مین کیون نہین جائز ہے۔ اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ مین ہے کہ ابو العالیہ رح سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے وتسبیح سے وتہلیل سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالی کے نامون مین سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم تیمی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز مین کافی ہے اور حکم رح نے زیادہ کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہین کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجودیکہ قرأۃ فاتحہ واجب ہے لہذا کافی مین ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی نہین ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی مین کہہ سکتا ہو اُسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع وسجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب ہے بتقاضائے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ وعلی ہذا مقصد یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا ترک مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بیان امر بحسم۔ یعنی کس زبان مین تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رح کا قول اسمین ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت کرتے ہین اور مصنف رح نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان مین۔ ف۔ مثلاً خدا بزرگ کہا۔ او قرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز مین قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ مع روابط کے فارسی مین کیا مثلاً ضنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کی جگہ پاداش وآفرین وغیرہ کیا۔ او ذبح وسمی بالفارسیۃ یا جانور ذبح کرنے مین تسمیہ فارسی مین کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خدائے بزرگ۔ وہو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی مین ادا کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی مین تکبیر وقرأت وتسمیہ سے عاجز نہین ہے تو اس حالت مین آیا جائز ہے یا نہین تو اسمین اختلاف ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہے مگر ذبیحہ مین۔ ف۔ یعنی تکبیر وقرأت نہین جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی مین بلکہ ہر زبان مین بالاتفاق جائز ہے م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی مین کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان مین ادا نہین کر سکتا تو بالاتفاق فارسی مین سب جائز ہین۔ ف۔ پھر کلام اسمین کہ امام ابو حنیفہ رح اسی قول پر ہین یا اُنھون نے رجوع کیا ہے

تو عنقریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ
العرب لہا من المزیۃ ما لیس لغیرہا۔ رہا تفصیلی کلام دربارہ افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمد عربی زبان میں
ادا کرنے میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر کلمۂ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور
فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابویوسف کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے
نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ
قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب وحائض کو روا نہیں ہے۔ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت
میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رح کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً
نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع۔
مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو فعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا
کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے
تو امام اعظم رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو
اور صاحبین کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہے م۔ اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام وجواب
سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کما فی الینابیع۔ اور یونہی حج کا تلبیہ اور آمین ہے۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں
دیدے باتفاق جائز ہے م۔ واضح ہو کہ عینی رح نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت وانجیل وزبور میں سے مقام تسبیح و
تحمید وتہلیل کو پڑھا تو کافی ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا ولیکن یہ عاجزی کے وقت شافعیہ کا قول
ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینی رح نے نقل کیا کہ توریت وانجیل وزبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں
پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یونہی امام محمد رح نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے
علماء اصول متفق ہیں کہ اصح قول یہ ہے کہ قرآن نظم ومعنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا
تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز
روا نہیں ہے م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہو گی۔ فع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک
ہے تو شک سے فساد نہوگا۔ النہر۔ لیکن وہ قرأت نہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من الفتح۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو
مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأۃ ابن مسعود وقرأۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قرأت میں شمار نہوگی
ع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر ومشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے
اور انکے سوائے قرأت شاذہ ہیں اور انپر حکم کا مدار باتفاق نہیں ہے۔ بالجملہ اگر امام رح سے رجوع ثابت نہو تو انکے قول
پر قرأت فارسی ودیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رح نے رجوع کر لیا ہے۔ واما الکلام فی
القرأۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص۔ اور رہا کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول
کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ۔ قرآنا عربیا غیر ذی عوج۔
اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصرح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین۔ کہ اسمیں قرآن کو
خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند العجز یکتفی
بالمعنی کالایماء۔ مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع
وسجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیہ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ بخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے کے

مکروہ جائز ہے اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یونہی حاکموں
کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور لعان جو قرآن میں مذکور ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالے وانہ لفی
زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابوحنیفہ کے
واسطے دلیل ہے قولہ تعالے وانہ لفی الآیہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انمیں اس زبان عربی
میں نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس بوقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم برا
کرنے والا ہوگا کیونکہ اسنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انمیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونوں
ہیں۔ حق اس مسئلہ میں یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔
جواب نہیں۔ ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہے ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سوائے
فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو ہمنے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ والمعنی لا یختلف
باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں
روا ہے ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ والخلاف فی
الاعتداد ولا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شمار میں آنے میں ہے اور خلاف نہیں کہ نماز میں فساد نہوگا۔ ف۔
یعنی امام و صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت
معتبر ہوگی یا نہیں حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہوگا اور اسمیں
کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے نماز فاسد نہو گی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضیخان نے کہا کہ
صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد۔ اور
شیخ ابوبکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہے
ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور تحقیق میں ہے کہ یہی عامۂ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ابو المکارم۔ اور
یہی اصح ہے۔ المجمع۔ کیونکہ اسمیں قول ابوحنیفہ رح ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ التلویح
والخطبۃ والتشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک
سوائے عربی کے دوسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان
میں تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ
ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت و جمیع اذکار نماز میں اختلاف ہے۔ کما فی العینی
وغیرہ۔ درمختار میں زعم کیا کہ تاتارخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریمی مکروہ ہے جیسا
کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ نماز
فاسد ہو جائیگی اگر پڑھے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہو۔ (فرع) اگر فارسی میں مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے
مگر ایک دو آیت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح من الکافی۔ پھر یہ
کلام بیان تکبیر میں تھا۔ وان افتتح الصلوٰۃ باللہم اغفرلی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہیں جائز
ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و انا للہ و ماشاء اللہ و لاحول ولاقوۃ الا باللہ و بسم اللہ۔ المبطلع ف ت وغیرہ
لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ ولہذا ذبح کے
وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کرے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم

شروع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے - ف - جیسے یا اللہ سے - ت - وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر - اور یہ بھی
کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اسواسطے کہ اُسکے معنی ہیں اے اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ - ف - یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
فرما - فکان سوالا - پس یہ سوال ہوا - ف - تو خالص تعظیم نہوئی - ولیکن قول اول اصح یعنی جواز ہے - کما فی المبسوط - س
قال و - کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے - یعتمد - اعتماد کرلے یعنی ٹیک و تکیہ کرلے - ف - تا کہ راحت
ہو پہنچے مونا جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو - المبسوط ن - بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ - داہنی ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف
رکھے - ف - مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کرلینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ
اور یہی صحیح ہے - المصفی - اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنے انگوٹھے و کلمہ کی انگلی سے پہونچا
پکڑلے - الخلاصہ ن ع - لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ - بدلیل قول حضرت
علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنے ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف - ف - مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا عبارت یون تھی کہ لقول
علی ان من السنۃ الخ - اسکو نادان لکھنے والوں نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور لقولہ علیہ السلام کردیا کیونکہ صحابی کا
یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر ع نے فرمایا - اب رہا بیان
اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ مین جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے
موجود ہے - زیلعی - اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے - نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
پر ائمہ حدیث متفق ہیں - مع - ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ مین بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیاے مشائخ مین سے
معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد مین کچھ کلام نہیں سواے اسکے کہ علقمہ نے
ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اسمین ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر اُنکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بروجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث
قبیصہ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنے
سے پکڑ لیتے تھے - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ و تابعین و اُنکے بعد والوں سے اہل علم کا عمل ہے کہ
اُنکے نزدیک نماز مین آدمی اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہین سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ اُنکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُنکے نزدیک واسع ہے - انتہی مترجما - اور ترمذی رح
نے گویا شہادت دی کہ صحابہ و تابعین مین سے اہل العلم کا اسطرح عمل تھا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا
دیکھتے تھے - م - وہو حجۃ علی مالک فی الارسال - اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے مین
ف - کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر رح نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
پس اُنکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عامۂ اہل علم کے نزدیک
باندھنا مختار ہے - پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
حدیث عباس و ابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ و حدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی و ابن ماجہ - وغیر ذلک - وعلی الشافعی رح
فی الوضع علی الصدر - اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے مین - ف - کیونکہ اس اثر سے مسنون
ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور
مین کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع ہو حتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر باندھے چنانچہ
حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے داہنے ہاتھ

کو بائین پر کیے ہوے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ ولیکن ظاہر ہو کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین فقط اگرچہ
نماز کا فعل ہو اور صرف اِسقدر سے سنت ہونا ثبوت نہین ہوتا ہو اور اثر مذکور مین سنت ہونے کی تصریح ہو لیکن حدیث اصح
کی اسناد قوی ہو چنانچہ معمولات مظہریہ مین مذکور ہو کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہو
لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود۔ کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہو اور
تعظیم ہی بیان مقصود ہی۔ ف۔ عورت کے واسطے باتفاق چھاتیون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی الینابیع ت
وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہو۔ مع۔ بالجملہ دونون ثابت ہین اور دونون پر عمل صحابہ وتابعین بھی ثابت ہو پس جسکے
نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہان اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہو پس رکھنے مین مختار ہو
اور اصل سنت اعتماد مذکور ہو اور اسی طرف اشارہ کرتا ہو کلام امام مصنف رح کہ فرمایا۔ ثم الاعتماد سنۃ القیام عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیام
کی سنت ہو۔ حتی کہ ثنا پڑھنے کی حالت مین ہاتھون کو نہ چھوڑ دیگا۔ ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہو
تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ والاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے مین یہ کہ ہر قیام۔
ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہو یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہو مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم مین ہو پس
ہر قیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جسمین کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعتمد فیہ۔ تو ایسے قیام
مین ہاتھ باندھے۔ ومالا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمین نہین مسنون ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہو۔ ف
یہی شمس الائمہ حلوائی نے بیان کیا ہو۔ فیعتمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھے حالت قنوت مین۔ ف۔ کیونکہ
وہ قیام ہو اور اسکو قرار بھی ہو اور اسمین دعاے قنوت ذکر مسنون ہو لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر
کفایت کرے تو اس صورت مین اس قیام کو قرار نہین ہو پس چاہیے کہ چھوڑے ہم۔ وصلوۃ الجنازۃ۔ اور باندھے نماز
جنازہ مین۔ ف۔ یعنی برابر چارون تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القومۃ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ
مین۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے مین اگرچہ اسمین ذکر خفیف ہو مگر قرار نہین ہو۔ اسپر وارد ہوتا ہو کہ صلوۃ التسبیح مین قومہ
دراز ہو تو اسمین ظاہر یہی کہ باندھے۔ ط۔ وبین تکبیرات الاعیاد۔ اور چھوڑے درمیان مین عید کی تکبیرون کے۔ ف
یعنی چھ تکبیرات زائد کہنے مین ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہین ہو لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی
باندھے۔ السراج وہ۔ یہ صلوۃ التسبیح کی قومہ مین ہاتھ باندھنے کی مؤید ہو اور خطبہ جمعہ مین ہاتھ باندھنا بغیر حدیث واثر ہو
اگرچہ طحاوی نے وصل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہکر ہاتھ باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ
پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہو۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک۔ اور بعض روایات
مین آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناءک اصل مین نہین اور فی نوادر مین ہو۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض مین
ترک کرے۔ سہ۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ مین جل ثناءک پڑھا یا ہو۔ ع۔ اسی کو ثنا کہتے ہین پھر یہ ثنا ہر ایک
پڑھے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو۔ کما فی التاتارخانیہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی ثنا نہ پڑھے عت
پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہو جنمین سے حضرت ابو بکر الصدیق وعمر وابن مسعود ونخعی واحمد وغیرہم ہین وترمذی رح نے کہا کہ
اسی پر تابعین وغیرہم مین سے اہل علم کا عمل ہو۔ ع۔ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ۔ اور
ابو یوسف سے مروی ہو کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ ملا دے یہ دعا انی وجہت وجہی آخر تک۔ ف۔ اسکا تمام توجہ ہو اور
پورا ذکر اسکا آتا ہو۔ پھر امام مصنف کے کلام مین اشارہ ہو کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثناء کہے پھر توجہ ملا دے

اور صاحب الہدایہ نے اسکی تصریح کردی ہے۔ لروایتہ علی رض ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل حدیث
علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا مع
مین کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا ربھی کبھی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہان یہ البتہ واد
ہوتا ہے کہ فرائض مین کہنا مذکور نہیں تو شاید تہجد مین کہا کرتے ہون۔ جیساکہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن مسلمہ
کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی
وطبرانی مین حدیث ابو رافع رض سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ مین نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل
کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی
للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لاشریک لہ وبذلک
امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات مین وانا اول المسلمین) اللہم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی
واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لا یغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق لا یہدی لاحسنہا الا انت واصرف
عنی سیئہا لا یصرف عنی سیئہا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت
استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ بحر الرائق مین کہا
کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت مین انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر مین حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللہم رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ ف۔ اسکو
مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے
م ح۔ اور فرماتے اللہم ربنا لک الحمد ملاء السموات وملاء الارض وملاء ما بینہما وملاء ما شئت من شئی بعد۔ ف۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال
العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابو داؤد ونسائی سے روایت
کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو تین بار کمتر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللہم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی
للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ ف۔ مسلم وابو داؤد ونسائی عن علی رض ہے۔ مین کہتا ہون
کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم اغسل خطایای بالماء
والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح مین زائد ہے کہ۔ اللہم نقنی من الذنوب
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس م۔ اور جب دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھتے تو فرماتے کہ اللہم اغفرلی وارحمنی
وعافنی واہدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ہے م۔ بعد اسکے التحیات اور درود و تشہد و الفاظ سے صحاح مین مروی ہین
پھر آخر مین سلام سے پہلے کہتے کہ اللہم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت
المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ صح۔ مسلم وابو داؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض
کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہین تو نوافل مین انسے تبرک لیا جاوے
بالجملہ ثناء و توجہ مین جمع کرنا تو ثبوت نہین لیکن بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین۔
پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اسحق رح کے نزدیک بھی ثناء و توجہ مین جمع کرنا ہے
ہے۔ فلما رواہ انس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر وقرأ سبحانک اللہم وبحمدک الخ
ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللھم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہین کیا۔ ف۔ یعنی انس رضہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہین کیا تو
معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہین ہی پھر اسمین دو وجہ سے کلام ہی اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے
یہ لازم نہین آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ
اسکے راوی ثقہ ہین ولیکن رد کیا گیا کہ اسناد مین حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہی اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ
ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہی اسکی کچھ اصل نہین ہی لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی مین جید
اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہی م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس وعائشہ وابو سعید خدری و
جابر وعمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمر وابن مسعود رضہ کے کہ انسے موقوف روایت کی اور
دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رضہ سے انھین کا قول محفوظ ہی اور صحیح مسلم مین مروی ہی کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللھم الخ
پڑھتے تھے اور ابوداؤد والترمذی نے عائشہ رضہ سے مرفوع روایت کرکے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رضہ سے
وقفاً اور سعید بن منصور نے حضرت ابوبکر سے وقفاً روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
سے صحیح ہوا ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابوداؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب رات مین اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللھم وبحمدک۔ تین بار۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک
پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کبیرا۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ہمزہ ونفخہ
ونفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح وزیادہ مشہور
ہی۔ انتہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع وابن معین وابو زرعہ نے ثقہ کہا ہی اور انکی توثیق کافی ہی۔ الفتح۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اصل مین سبحانک اللھم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی اگرچہ تہجد مین ہو۔ م۔ اور جب اکابر مین
مثل حضرت ابوبکر وعمر رضہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے حتی کہ حضرت عمر رضہ اسکو
تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہی کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس
اسی پر اعتماد ہی اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اقوی ثبوت پر ہون پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو
ترجیح ہوتی ہی جبکہ اسکے ساتھ ایسے قرائن ہون جنسے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل
تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو
مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باپ آپ پر قربان ہون مین نے دیکھا کہ آپ تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت
کرتے ہین تو کیا پڑھتے ہین فرمایا کہ مین کہتا ہون اللھم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم نقنی من
خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللھم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد۔ اسکو بخاری ومسلم نے روایت کیا
پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہی کیونکہ صحیحین کی روایت ہی باوجود اسکے چارون امامون مین سے کسی نے اس
ذکر کو معین کرکے سنت نہین کیا ہی۔ من الفتح۔ وما رواہ محمول علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر
محمول ہی۔ ف۔ یعنی نفل مین انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اسمین کلام نہین کہ سوائے ثناء مذکور
کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہین آنکے پڑھنے مین جواز ہی اگرچہ فرائض مین پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ انپر مواظبت کرنا تمام
جماعت مین مکروہ ہی۔ کچھ اسوجہ سے کراہت نہین کہ انکا ثبوت نہین ہی بلکہ اسوجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہی
اس سے مخالفت لازم آتی ہی وعلی ہذا اگر تنہا فرض مین پڑھے تو مضائقہ نہین ہی پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض
مین پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع کرتے ہین محض وہم ہی بلکہ جسطرح ثبوت ہی کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملتے ہین اور دوامی

التزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہین - ہان سنن و نوافل مین مستحب ہی صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی مین ثابت ہی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ - صحیح ابن حبان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رض مین فرض کا لفظ ہی یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مکتوبہ یعنی فریضہ پڑھنے کھڑے
ہونے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونون مین پڑھتے تھے - اور جو مین نے تحقیق بیان کردی
اُس سے کل اوہام دور ہوگئے اور حاصل تحقیق یہ ہی کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہین سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفاے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہمکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رض مین یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہین ہوسکتا کہ ہم اُنکو ملالین کیونکہ قرأت جماعت مین تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہی تو جب قرأت مین
تخفیف ہی تو ذکر مین تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث مین آپ کا وجہت وجہی آہ پڑھنا بھی فرائض
مین ثبوت ہوا ہی تو نکل آیا کہ کبھی کبھی جماعت مین پڑھ لینا مضائقہ نہین ہی ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہین
ہی تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللہم باعد بینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہی - واللہ تعالی اعلم
م - پھر واضح ہو کہ ظاہراً متن کے کلام مین پوری ثنا یون تھی سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناءک
ولا الہ غیرک - لہذا فرمایا - وقولہ وجل ثناءک لم یذکر فی المشاہیر - اور قول اسکا - وجل ثناءک - مشہور روایتون
مین مذکور نہین ہی - ف - بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ مین ذکر کیا ہی - فلا یاتی بہ فی الفرائض - پس
اسکو فرائض مین نہ لاوے - ف - یعنی فرائض کی ثنا مین یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اسمین قدر سنت معتمد مع رعایت
تخفیف اولی واحوط ہی لیکن نماز جنازہ مین لانا جائز ہی - کما فی الدر - والاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل
النیۃ بہ - اور تکبیر سے پہلی اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہوجاوے - ف - درمیان مین انی وجہت
وجہی فاصل ہو - ہو الصحیح - یہی صحیح ہی - ف - اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہی -
وفیہ نظر - م - اور فقہاے متفق ہین کہ نفل مین بالاجماع اُسکو پڑھے - ع - پھر بعد ثنا مذکور پڑھنے کے فرمایا - ویستعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم - اور پناہ ڈھونڈھے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے - ف - گویا اشارہ
ہی کہ اسمین کوئی خاص لفظ نہین ہی بلکہ معروف و معلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے - لقولہ تعالی فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم - بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ ڈھونڈ اللہ تعالی
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے - معناہ اذا اردت قرأۃ القرآن - یعنی اذا قرأت - کے یہ ہین کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا - ف - پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہی تو ائمہ قرأت مین سے ابو عمرو اور عاصم و ابن کثیر نے اختیار کیا - اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم - اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہی - حفص رح نے کہا کہ
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم - اور یہی امام احمد نے لیکر آخر مین انہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور نافع و ابن عامر و کسائی
نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور یہی سفیان ثوری کا قول ہی اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اور یہ ابن سیرین رح کا قول ہی اور ان اقوال مین سے ہر ایک کے واسطے اخبار وارد ہین - اور مجتبی مین ہی کہ حمزہ رح کے قول
پر فتوی ہوگا - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان یقول استعیذ باللہ - اور اولی لفظ استعاذہ مین یہ کہ کہے استعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم - لیوافق القرآن - تاکہ قرآن سے موافق پڑجاوے - ف - کہ فاستعذ باللہ - فرمایا ہی - لیکن اکثر…

وآثار مین اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم وارد ہی لہذا کہا کہ - ویقرب منہ اعوذ باللہ - اور استعیذ کے قریب اعوذ باللہ بھی ہی
ف - یہی مذہب مختار الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے - الزاہدی - اور یہ حدیث ابو سعید رض مین گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا - اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہی - پھر اسمین
اخفاء سنت ہی اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اُسکو استعاذہ مسنون نہین - الذخیرہ - پھر یہ عامہ سلف کے نزدیک
سنت ہی - ثم التعوذ تبع للقرأۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃ ومحمد لما تلونا - پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہی نہ ثناء کا امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - ف - یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یاتی بہ المسبوق دون المقتدی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی - ف - مقتدی سے مراد وہ کہ اُسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہین رہی پھر چونکہ
مقتدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہین ہی تو وہ تعوذ بھی نہین پڑھیگا مگر ثناء پڑھکر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اُسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھیگا - ویؤخر عن تکبیرات العید - اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیرون سے - ف - کیونکہ ان تکبیرون کے بعد قرأت شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ وامام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب مین ہی اور عامہ کتب مانند مبسوط ومنظومہ وغیرہ مین ابو حنیفہ رح کا ذکر نہین ہی صرف
امام محمد کا قول مذکور ہی اور متون اسی قول پر ہین - ع - خلافا لابی یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہی - ف -
کیونکہ اُنکے نزدیک تعوذ ثناء کا تابع ہی یعنی جو کوئی سبحانک اللہم الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہی اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دو مرتبہ پڑھیگا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ مین مذکور ہی - الفتح
مین کہتا ہون کہ یہ محل نظر ہی کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیون پڑھے اور صحیح تو یہ ہی کہ جو ہندیہ مین نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہی نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہین پڑھیگا - الخلاصہ - خارج
نماز کی قرأت مین تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے - ع - پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نکرے - بلکہ تسمیہ لاوے - ت - ویقرأ بسم اللہ
الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - ف - سواے مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمین تغیر نہ کرے
م - ہکذا نقل فی المشاہیر - یون ہی مشہور حدیثون مین مروی ہی - ف - کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آیندہ جو بحث آتی ہی کہ آپ جہر سے اُسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو ضرور ثابت کرتی ہین کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہان علحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہین ہی - پھر تسمیہ مین کلام چار مسائل مین ہی - اول یہ کہ بسملہ قرآن
مین سے ہی یا نہین - دوم وہ فاتحہ مین سے ایک آیت ہی یا نہین - سوم وہ ہر سورت مین سے ہی یا نہین - چہارم اُسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہین - ع - اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہی کیونکہ اگر وہ فاتحہ مین سے ہی تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو اسکا بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہین کہ تمام سورہ کا جہر کرے سواے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل مین آیا - انہ من سلیمان
وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہان بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہی پوری آیت نہین ہی اور یہ بالاجماع قرآن مین
ہی اسکے سواے بسملہ ہر سورہ کے اول مین مکتوب ہی تو ملخص کلام عینی یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہی کہ وہ بھی قرآن حق ہی
لیکن یہ ایک آیت ہی جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہی اور کسی سورہ کا جزو نہین ہی - التفسیریہ - اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہو لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا نہوگا - الجوہرہ بوجہ شک کے

اور جنب وحائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے ممانعت بنظر احتیاط وحرمت کی ترجیح کے ہے۔ مین کہتا ہون کہ اسی کو تنویر
مین مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متحقق ہے جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول ودوم وسوم کا جواب ہوگیا کہ
وہ ایک آیت ہے قرآن مین سے علی الصحیح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت مین سے نہین ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب
یہ ہے وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء وزہری وابن المبارک وابن کثیر وعاصم وکسائی کا ہے اور حمزہ رح نے کہا
کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
سورتون پر واسطے فصل کے ہے جزو نہین ہے۔ اور مجتبیٰ مین ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
ہین کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا م۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
کے اول مین پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجہ۔ اور فاتحہ وسورہ کے بیچ مین نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ ملانے کا حکم ہے۔ کذا قیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہین کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا
مقصود نہین ہے ولیکن کلام اسمین آویگا م۔ رہا جواب مسئلہ چہارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر نہ کرے
اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا۔ لہذا امام مصنف رح نے کہا۔ ویسر بہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ وتعوذ کو۔ لقول ابن مسعود
اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ چار چیزین ہین جنکو امام خفیہ
پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ وآمین کو۔ ف۔ اور چہارم تحمید ہے یعنی ربنا ولک الحمد۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود
کا نہین ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ وبسملہ و ربنا لک الحمد کو۔ زیلعی۔ ہان
ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چارون چیزون کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ف۔ اور عبد الرزاق نے پانچوین چیز سبحانک اللھم الخ
کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہین چنانچہ معلوم ہوگا م۔ وقال
الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرارت کو جہر سے پڑھے۔ ف
مبسوط مین کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ انکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتون کا جزو ہے یا نہین دو قول ہین۔ ن۔ اور انکے
مذہب مین اصح یہ ٹھہرا کہ باقیون کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہذا مصنف رح نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
جہر بیان کیا اور مین کہتا ہون کہ علامہ سیوطی نے اتقان مین اور ابن حجر نے فتح الباری مین بہت سی روایات ذکر کین جنمین سورہ الحمد
کی سات آیتون مین ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے ولیکن حق یہ کہ انمین یہ تنصیص نہین کہ آیت بسملہ ساتوین آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
آیت ہے تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات علحدہ ہین کیونکہ جہر واخفاء کی احادیث
سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہے کہ بسملہ اسکا جزو نہین ہے ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز مین
بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہین نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء ثبوت
ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ مین داخل نہین۔ حالانکہ یہان تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے مین کلام ہے اور دار قطنی
نے کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ جہر کے
بارہ مین چند احادیث ابوہریرہ وابن عباس وحضرت علی وام سلمہ وعائشہ وابن عمر وبریدہ وعمار وجابر رضی اللہ عنہم
سے نیچے طبقہ کی کتابون مین ہین اور عینی رح نے بسند کے ساتھ ذکر کر کے سب مین کلام کیا ہے اور ابن حجر رح نے بھی انکو
نصب الرایہ وغیرہ مین ذکر کیا۔ اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رض مین سے چند اہل علم کا عمل ہے الخ۔ اور ابن الہمام رح
نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ وابن حبان ونسائی مین نعیم المجمر سے روایت ہے کہ مین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے ناز

پڑھی پس ابوہریرہ رضؓ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے
آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اُسکی جسکے قبضہ مین میری جان ہے کہ مین نماز مین زیادہ مشابہ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہون - اقول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کرکے صحیح کہا - کمافی العینی م - اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
نزدیک اسکی صحت مین کچھ شک نہین ہے - ف - عینی رح نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردون
مین سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی - مع - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث مین یہ ضرور لازم نہین کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفار بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے - ف - جیسے ظہر کی نماز کی حدیث
صحیح مسلم مین ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور فرمایا اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
خالجنیہا - پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی م - اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین بسملہ کا جہر کیا - حاکم و دارقطنی نے اِسکو صحیح کہا ہے - ف - ولیکن یہ مرسل صحیح ہے
ورنہ مرفوع مین عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی مین ابو الصلت ضعیف ہے اور
بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہین ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
کی غرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہمکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہے
م - اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ مین کوئی حدیث ایسی نہین جسکی اسناد مین گفتگو نہو اسی واسطے چارون مسانید والون
و امام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہین روایت کی باوجودیکہ اُنکی کتابون مین ضعیف احادیث بھی ہین - شیخ ابن تیمیہ نے
کہا کہ ہمکو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہین صحیح ہوئی ہے -
اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر مین آنھون نے جہر بسملہ کے بارہ مین ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماے مالکیہ نے اُنکو
قسم دلائی کہ جو حدیث اِنمین سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
صحیح نہین ہے رہا صحابہ رضؓ سے جو روایات ہین اُنمین سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہین - عف - ابن حجر نے اُن آثار کو
بیان کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہے م - حازمی رح نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رضؓ سے مروی ہین مگر
اکثر اُنمین سے علت سے خالی نہین ہین - اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب
کی قرأت ہے اور ابن عباس رضؓ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی
پس ابن عباس کے دونون روایتین متعارض ہوئین - ف - ولیکن ہم کہتے ہین کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہین کیا
اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض دفع ہوگیا لہذا مصنف رح نے کہا - قلنا ہو محمول علی التعلیم - ہم کہتے ہین کہ
جہر بسملہ محمول ہے تعلیم پر - ف - یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم
ہو جاوے کہ نماز مین بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اِسکا یہ موقع ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیون اِسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفا کو
جواز پر کیون محمول نہین کرتے - جواب یہ کہ اخفاء تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اسمین کیونکر
تاویل کرین - حازمی رح نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہین کہ انمین تاویل کو گنجایش نہین ہے - لان النسائی
اخبر انہ علیہ السلام کان لایجہر بہا - کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہین کیا
کرتے تھے - ف - صحیح مسلم مین انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہے کہ مین نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس مین نے اِنمین سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
پڑھتا ہو - [illegible] البخاری ایضا م - اِس سے مراد یہ نہین کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کرتے ستون یعنی جہر نہیں کیا۔ بدلیل اسکے کہ دوسری روایت میں انس رضہ نے تصریح کی فکانوا لا یجہرون
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد ونسائی کی روایت
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفاء کرتے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
ہے کہ انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر وعثمان وعلی رضہ یعنی انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم
خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر وعمر وعثمان رضہ۔ ف۔ یہ اسناد جید ہے۔ م۔ ابن عبد البر وابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود وابن الزبیر
وعمار بن یاسر وعبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم وحسن بن ابی الحسن وشعبی ونخعی واعمش وزہری ومجاہد وقتادہ وعمر
بن عبد العزیز واوزاعی وحماد وعبد اللہ بن المبارک وابوعبید واحمد واسحق کا ہے۔ ف۔ اور ترمذی نے عبد اللہ بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنمیں ابوبکر و
عمر وعثمان وعلی وغیرہم ہیں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبد اللہ بن مغفل رضہ نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سُنا تو فرمایا کہ جز
اسلام میں بدعت مت نکال کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر وعثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس میں نے
انمیں سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم ودارقطنی نے حدیث انس رضہ
مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم وخلفاء اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوتی
تو وہ معارض ہوتی حدیث انس رضہ عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین ونسائی واحمد وصحیح ابن خزیمہ وابن حبان ودارقطنی وطبرانی و
ابویعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہے کیف کہ جہر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس محقق ہوا کہ
بسملہ کا جہر نہ کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کا فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی
۔ اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورتوں کی فصل یعنی باہم جدا
امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جہر بھی نہیں ہے۔ عینی رح میں ہے کہ احادیث جنسے استدلال
ہے بہت ہیں ازانجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصفا نصف پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسنے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے و میرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ سب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور یہ نص
صحیح ہے جو محتمل تاویل نہیں اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریقہ
استدلال یہ کہ مجموعہ الحمد سے شروع ہے نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات [illegible]
درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئیں اور دلیل اسپر قول ہو لاء [illegible]

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں۔ جو اکثر صحیح میں ہیں اور یونہی روایت ابوداؤد و نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور امام
شافعی رح کی تقسیم جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ
کے واسطے باقی ہونگی۔ اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ ہوجاوینگی۔ بہرحال حدیث میں تو تنصیفا نصفہ کی تصریح ہے
پس سب اسکے مخالف صورتیں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسملہ سے شروع ہے اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبداللہ بن زیاد
بن سمعان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و ہشام بن عروہ و احمد و ابن معین و ابن حبان و ابوداؤد و نسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو
کذاب و متروک کہا پھر کیونکر حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منجملہ استدلال کے سورہ تبارک
الذی کی فضیلت ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس (۳۰) آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا
کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسملہ کے تو معلوم ہوگیا کہ بسملہ
اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسملہ اور روایات جہر میں اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدون
قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہونچتی اور کثرت طرق جنکو
ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اسواسطے مفید نہیں کہ وے صریح مخالف صحاح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس رض نے
خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی نے انس رض سے انہیں بزرگوں
سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روافض کا غلو اور کذب انہیں
شائع ہوگیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتی کہ ابن وہبہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرتے اور موضوعات
کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تقلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھر دی
ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسملہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے
قسم دلائی کہ انہیں سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابوہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض صحاح احادیث
انس رض وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رح نے تو تجاہل و تعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو صحیحہ
بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح و تعدیل کسی پر اعتبار نہیں ہے۔ اور نووی رح
سے عجب ہے کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ۔ ان کنت لا تدری
فتلک مصیبۃ ٭ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم ٭ یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
تجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ ہذا ملخص ما فی العینی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
انسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے انکی علتیں و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑیں تو مشکل و نہ چھوڑیں تو مشکل ہے لہذا شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیز نے و انکے
والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوص اعتقادات
میں انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہیں۔ بالجملہ عدم الجہر بسملہ میں ثابت ہے
حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا بدعت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ
میں بھی یہی مذکور ہے و لہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق
اسمیں اخفا ہے۔ فافہم۔ پس حاصل کلام تحقیق یہی کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیہ ہے اور

بسملہ میں سنت اخفا ہے۔ ثم عن ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ ف۔ یہ روایۃ حسن۔ ت۔ کہ بسملہ کو نماز شروع کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لاوے جیسے تعوذ کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابویوسف رح۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسملہ کو احتیاطاً ہر رکعت کے اول میں لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ اجتہادات علماے بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ف۔ اگرچہ صحیح و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہادی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ وہو قولہما۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایۃ الحسن میں واجب نہیں ہے۔ ع۔ لیکن بحرالرائق میں اسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہے اور مجتبی زاہدی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقتضاے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو۔ کما لا یخفی۔ پھر میں نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح ہے بنظر دلیل اور وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و متون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ بمقتضاے دلیل سورۃ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہے کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا متعین نہیں مثل فاتحہ کے تو سورہ میں سے ترک بعض کا کچھ مضر نہیں لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور تنویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسملہ پڑھے اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مسنون نہیں اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ و۔ ولا یاتی بہا بین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوٰۃ المخافتۃ۔ لیکن امام محمد رح کے نزدیک خفیہ نماز میں پڑھے۔ ف۔ اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔ ولیکن ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہراً اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہوبے توقف۔ ت۔ یقرأ فاتحۃ الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ مقتدی نہو۔ بقرأت واجب تمام وکمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر ایک تعبد میں تشدید چھوڑے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ۔ ع۔ پھر آمین کہے اور سنت آمین آہستہ ہے اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی علیہ الفتوی۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ التبیین السراج م۔ وسورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور چھوٹا سورہ پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے۔ او ثلث آیات من ای سورۃ شاء۔ یا پڑھے تین آیتیں جس کسی سورت میں سے چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے۔ ح د۔ فقراءۃ الفاتحۃ لا تتعین رکنا عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا۔ پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحہ رکن ہونے کو متعین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رکن تو جیسا رکن ہو اسکی ذات کا قوام ہے جب نہ ہوا تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہیں رہتی بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دوہرانا ضرور ہوتا ہے تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابوبکر الرازی حصہ نے کہا کہ مقتدا کے درمیان

کچھ خلاف نہین کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رض سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا
تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرلے تو کافی ہے اور اسپر زیادہ کرلے تو افضل ہے جیساکہ رزین کی
روایت تیسیر مین ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہین۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ۔ فاتحہ مین شافعی نے
خلاف کیا۔ ف۔ حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑے تو عمداً معنی جاکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی مین اور
سہواً یا جاتا تو اسپر سجدہ سہو ہے۔ تتمۃ الشافعیہ ع۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی مین لیتے ہین جسکو ہم وجوب کہتے
حتی کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہین کہتے مگر بات اتنی ہے کہ وے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہین کرتے تو محل خلاف
علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہین تو شافعیہ نے
کہا کہ یہ ضرور نہین ہے کیونکہ نماز مجمل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اسمین ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ
یہ امر اسکی حقیقت مین سے نہین ہے تو وہ اسکی حقیقت مین سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہین کہ نماز اصلی قطعی ہے تو اسمین جو
قطعی ہے اُسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو برخلاف اِسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نمازین سے مظنون ہے تو اسکے
ساتھ مظنون ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہین تو اُسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی
افعال ادا ہوئے تو ظنی سے اُسکا بطلان نہوگا۔ مف۔ ولمالک فیہما۔ اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونون
مین۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہین ہے کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر مین ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ
ملانا سنت ہے اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ لہ قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ
الکتاب وسورۃ معہا۔ دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہے کہ نماز نہین مگر بقرأت فاتحہ و اُسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔
اِسکو ابن عدی رح نے کامل مین ابوسعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت مین فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت
مین کہ کافی نہین ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اُسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت مین فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو
ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبدالحق نے اِسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابوداؤد کی روایت
مین ابوسعید رض سے مرفوع یون ہے کہ ہمکو حکم دیا کہ ہم پڑھین فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو۔ ورواہ ابن حبان واحمد وابویعلی
والدارقطنی اور اِسی معنی مین ابن ابی شیبہ واسحٰق بن راہویہ وطبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اِسی کے مانند طبرانی نے
عبادہ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابونعیم نے تاریخ اصبہان مین ابومسعود انصاری سے روایت
کین اور ابوداؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمین اُس اعرابی کی نماز کا بیان جس نے بری طرح مسجد مین آکر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی موجودگی مین پڑھی اور آپ نے پھر اُسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے۔ ورواہ
احمد ایضاً۔ مع۔ اور صحیح مین فاتحہ کے بعد واو نہین ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ پس اِس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابوسعید
رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہوگئی ہے ولیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے
سورہ رکن نہین کرتے حتی کہ اُسکے ترک ہونے سے فساد نہین کہتے ہین م۔ وللشافعی رح قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ
الا بفاتحۃ الکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہین مگر بفاتحۃ الکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان
و سنن دارقطنی وغیرہ مین باسانید صحیحہ مروی ہے۔ ولنا قولہ تعالے۔ اور ہماری دلیل قول الٰہی ہے۔ ف۔ یعنی اِس
مسئلہ مین ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن مین یہ آیت ملی۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ پس پڑھو جو آسان
ہو قرآن مین سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی مین سے قرأت چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ
ایک آیت یا تین آیات ہین حتی کہ قرآن معجز ہو۔ پس اِسمین کوئی بات مجمل نہین ہے پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ پورے فا

وزائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہی لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہی۔ والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لایجوز۔ اور زیادتی کرنا قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہی۔ ف۔ کیونکہ قرآن متغیر ہوا جاتا ہی تو حکم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہی لکنہ یوجب العمل۔ لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ ف۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقلنا بوجوبہا۔ تو ہمنے کہا کہ پوری فاتحہ وزیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہی حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کرکے نقصان پورا کرو اور شافعی رح نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہی لیکن وہ رکن قرأت ہوگئی تو اسکے ترک سے نماز نہوگی اور ہم کہچکے کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہوسکتا ہی علاوہ ازین حدیث ابو سعید رض سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہی وہ کیون رکن نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسان ہی خواہ فاتحہ مین سے ہو یا کہین قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ وبقدر تین آیت کے ہی۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رض مین آیا۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحۃ الکتاب۔ دلالت کرتی ہی کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اُسکا اعادہ کرنا واجب ہی ورنہ فاسق ہوگا پس پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہی تو اس راہ سے وہ نماز نہین ہی نظیر اِسکی لا ایمان لمن لاعہد لہ۔ اُسکا ایمان نہین جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہین ہوتا۔ تو نماز مین بھی نقصان مراد ہی۔ اور یہ معنی صحیح نہین کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم وابو داؤد ہی کہ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اسمین سورہ فاتحہ نہین پڑھی تو وہ ناقص ہی پوری نہین ہی ہمنے یہ پوچھا کہ ای ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ ای فارسی اپنی نفس مین پڑھ لے کیونکہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالی فرماتا ہی کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصف آخر حدیث تک جسمین بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے مین بیان کی ہی اس حدیث کو سوا بخاری کے باقی پانچون نے روایت کیا ہی۔ اس حدیث سے تین باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص ہوتی ہی بالکل باطل نہین ہوتی ہی۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین ہی۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ وتابعین مین معروف تھا کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہین پڑھتے ہین اور ابو ہریرہ رض کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہی امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہین بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی مین پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمین بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ وسورہ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے مین کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہوجاوے اُسوقت تک ظاہر جواب یہ ہی کہ لاالہ الا اللہ والحمد للہ واللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالی نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اُسکو پڑھ ورنہ اللہ تعالی کی حمد کر وتکبیر کر اور تہلیل کر۔ الحدیث م۔ واذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین کہے تو خود آمین کہے۔ ف۔ بلا توقف آہستہ سے۔ ویقولہا الموتم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ ف۔ آہستہ اگرچہ نماز سری مین سنے اگرچہ مانند جمعہ وعیدین با واسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ السراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ پوری حدیث یہ ہی۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق پڑے ملائکہ کے آمین کہنے کے اُسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الستۃ۔ امام مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما جعل الامام لیوتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا ہی کہ اسکے ساتھ اقتدا کیجاوے سو تم اس سے اختلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالين کہے تو تم آمين کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ مین قرأت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ مین آمین ہے۔ امام مصنف رح نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ صریح امام کے آمین کہنے پر دلیل ہے۔ **ولا متمسک لمالک فی قوله علیه السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمة لانه قال فی آخره فان الامام یقولها**۔ اور مالک رح کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث مین نہین جسمین فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر مین فرمایا۔ فان الامام یقولها یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ ف۔ تو معلوم ہو گیا کہ بٹوارہ مراد نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔ اسمین بھی تقسیم مراد نہین جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونون کہے اور مقتدی فقط ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہان کہتے ہو کہ بٹوارہ ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا تنہا پڑھنے والا ہو۔ **ویخفونها**۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہین۔ ف۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ **لما روینا من حدیث ابن مسعود**۔ بدلیل اسکے جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ ف۔ بسملہ کے آہستہ کہنے مین۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے اور امام محمد نے آثار مین باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود رض نے فرمایا کہ یہ گنوارون کا فعل ہے اور نہین جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اُنکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رح نے اسکو ابن مسعود رض سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود رض نے جہر بسملہ کو گنوارون کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کے لیے حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع ومحل سیکھ جاوین تو گنوارون مین وہی برتاو رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزین ہین جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین اور ربنا ولک الحمد یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزون مین یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہین جیسے بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر وانکے بعد کے امامون سے مین نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جواز جہر مین کسی کو کلام نہین ہے۔ مگر اصل آہستہ ہے م۔ **ولانه دعاء فیکون مبناه علی الاخفاء**۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعا ہے تو اسکی بناء خفیہ پر ہوگی۔ ف۔ اور شافعی کے قدیم قول مین اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام ومقتدی سب آمین کا جہر کرین اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین شعبہ کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد مین مجھے کچھ حق ہوتا تو مین اصلح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت مین جو خفض کرنا مذکور ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہین ہین بلکہ آواز پست کرنے کے ہین یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو اول صف والون نے سنا اور زور سے نہین چلائے اور روایت سفیان مین رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ نہین کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والون نے سنا تو دونون روایتون کے معنی واحد ہین اور دونون صحیح ہین ہذا الملخص الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رض کی دونون حدیثون سے جہر ثابت ہے لیکن مین کہتا ہون کہ یہ توفیق صرف (خفض بها صوته) مین جاری ہے کہ خفض بمعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بها صوته) مین جاری نہین کہ یہ صریح اخفاء ہے پھر کہتا ہون کہ اس مسئلہ مین آجکل افسوس کے قابل فساد پھیلا ہوا ہے اور بجائے الفت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

جہر و اخفاء پر حرام نفاق واشد مضر اسلام جسپر غیر اقوام اسکی ہتک کرین وتکفیر باہمی وعداوت پھیلی ہی اور مین چاہتا ہون کہ توفیق الٰہی عز وجل اس مسئلہ کی تحقیق کرون - واضح ہو کہ آمین کہنے مین خلاف نہین بلکہ اُسکے جہر و اخفاء جائز ہونے مین بھی خلاف نہین بلکہ اگر جاہلون گنوارون وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلاف ہی پس اختلاف صرف اس صورت مین ہی کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے آیا اصل آمین ودائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واکابر صحابہ رض کا جہر آمین تھا یا اخفاء - تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہین کہ آمین کا لفظ قرآن نہین ہی حتی کہ علماء کا قول ہی کہ جو کوئی لکھے کہ آمین داخل قرآن ہی تو وہ مرتد ہی اور کچھ خلاف نہین کہ وہ مسنون ہی اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہی اور وہ مرغوب ہی نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نمازی اُسکو بالکل چھوڑ گیا تو خلاف نہین کہ اُسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہی اور وہ دعاء مین سے ہی بلکہ دعاء ہی کیونکہ اُسکے معنی قبول کر لے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہی بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سأل الحدیث القدسی - یعنی حدیث قدسی مین گذرا کہ فاتحہ کی تقسیم مین اللہ تعالےٰ نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہی جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین ایک مہر قبولیت ہی چنانچہ حدیث مین ہی کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کر لے تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اُسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہوگئی - پھر دعاء کی اصلیت مین نص قولہ تعالےٰ ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ - صریح ہی کہ بنائے دعاء تضرع وخفیہ پر ہی - اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات نہین کر سکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن مین تکلفات کرین کیونکہ آیت ظاہر ہی اسمین کوئی اجمال نہین ہی پس اگر آمین کے بارہ مین صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہہ نہین کہ آمین آہستہ ہی اور نیز حدیث مین ان لوگون کو جو مقام حج مین زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ - انکم لا تدعون اصم ولا غائبا - تم نہین پکارتے دعاء مین کسی بہرے کو اور نہ غائب کو - حالانکہ مقام حج مین تلبیہ عام اعلان و اشعار ہی تاکہ محرم وغیر محرم مین امتیاز رہے اور جہر اسمین مطلوب ہی با این ہمہ زور سے کہنے کو روک دیا - اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہی اور احادیث اسمین بہت ہین جنکا طول دینا ضرور نہین کہ اسی قدر کافی ہی - لیکن آمین کے بارہ مین سوا اس آیت کے احادیث بھی ہین اور ان احادیث سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہی تو لازم ہوا کہ انمین باہم توفیق دیجاوے - اور پوشیدہ نہین کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی بات ہی خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت ورحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اُسکی قبولیت و اُسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس اُنکو تمام آنکی طاعات بلکہ عادات مین امور خیر تعلیم فرمائے - ازانجملہ آمین کے بارہ مین بھی ترغیب وتحریض وتعلیم بقول وفعل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہی - قال رسول اللہ صلعم اذا امن الامام فامنوا - ع - فان الملائکۃ تقول آمین - نع - فان الامام یقول آمین - ا - عبد الرزاق - فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - ع - یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہین سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہی ملائکہ کے آمین کہنے سے اُسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین - اس حدیث مین قولی ارشاد وحکم ہی اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہی - پھر اماموں مین اجتہاد علم دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہین بلکہ زور سے کہو اور دلیل اسپر یہ کہ حدیث مین صریح فرمایا کہ - اذا امن الامام - جب امام آمین کہے - یہ اُسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے - تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہی - غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین من طریق الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہی اور سنن نسائی ومصنف عبد الرزاق وصحیح ابن حبان مین باسناد صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہی کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین - تو تم کہو
آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اُسکے اگلے گناہ
بخشے جاتے ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب وہ
کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت میں تصریح ہے
کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے - حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اسوقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا
الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا - اور یہی مراد
اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو - پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جسوقت وہ کہے اُسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے - اگر یہ مراد نہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالف
ہو جاوینگی اسطرح کہ اذا امن الامام سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی آمین آواز سے سن لو تب تم کہو - اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا
کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو - اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذر ہے تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین - تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے - اور اگر ظاہری لفظ اذا
امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جسمیں فرمایا - انما
جعل الامام لیؤتم بہ الخ - اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین - اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو - یہ
حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور اوپر گذری - پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے
بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
حالانکہ مد آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو
ولا الضالین کے بعد مقتدی ہی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے - اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کر دی کہ امام کی خاموشی
نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اُسکی آمین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
فرماتے - پس حدیث سے تو اظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا - اور یہی اصل ہے - اور اس سے
انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا
مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا - رواہ اسحٰق بن راہویہ - اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
صفیں بہت دور نہیں - حدیث ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین کو تو کہا آمین - حتی کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس آنکے
آمین سے مسجد گونج جاتی تھی - رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم ورواہ الدارقطنی - اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے
بڑھکر کہا کہ اسناد صحیح ہے - ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے
ساتھ اپنی آواز کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - یہ بعض اوقات موافقت خبر یہ اور تعلیم ہے - اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ رح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس روایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین مین کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت مین ہے کہ اخفار کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی رح
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان مین ہے - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس و ابو السکن دونون ہین اور ابن حبان نے کتاب الثقات مین جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہے - مین کہتا ہون کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ مین اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن قیس سکتے ہین
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات مین لکھا اور ابن معین
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہین کہ وہ صحابی نہین ہے نہی
تھا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمین کچھ خطا نہین کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان مین حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہین ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات خود وائل رضہ
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اسمین کوئی ضرر نہین ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر مین
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
اس سے انقطاع ہے - مین کہتا ہون کہ وہ بھی مضر نہین اور علقمہ ثقہ ہے اور عامۂ علماے اسکو حجت لیتے ہین بلکہ یہ خود ثبت ہے
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طیالسی کی روایت مین اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت مین ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رضہ سے امین باخفاء کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت مین اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
الموصلی و طبرانی و ابو داؤد طیالسی کی روایات مین ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی روایت
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہین کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(و اخفی بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (مد بہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعویٰ کہان سے
ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونون ہین یہ کیون کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہان ایک ہی
نماز مین دونون نہین ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری و متعدد نمازون کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی باین طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - مین کہتا ہون کہ یہ دو وجہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت
پیش آئی ہان جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماے ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف
اللہ تعالیٰ کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتہادات مجتہدون کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہین تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسئلہ
مین ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماے متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
تعصب حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عز و جل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث مین امیر المومنین ہین دیکھو علل ترمذی مین اقوال وکیع وغیرہ پس مجھے تو یہ بات حق
نہین ظاہر ہوتی ہے واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہے اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فامنوا- اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی- ہاں آمین کے جہر مین حدیث فعلی ابوہریرہ ووائل بن حجر مین اور اثر فعلی ابن الزبیر مرحر ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی اسمین نہیں ملتی- پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین با خفاء ہو ہان جہر کا جواز ہے خصوص جبکہ بے پڑھون کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے- یہ مجھے ظاہر کیا گیا واللہ تعالے خالق کل شی وہو الاعلم بالصواب- م- والمد والقصر فیہ وجہان- آمین مین مد وقصر دو وجہین ہین ف یعنی لغت مین آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بمد الف بروزن یاسین- خلاصہ مین کہا کہ اسی کو فقہا نے اختیار کیا ہے- ع- دوم امین بدون مد کے بروزن قرین- اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کر دینا آواز الف ویاء کے درمیان قرأت جائز ہے- والتشدید فیہ خطاء فاحش- اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے- ف- آمین بمد الف وتشدید میم بمعنی قاصدین ہے- کمافی قولہ تعالیٰ آمین البیت الحرام- (شروع سورہ انعام) اس سے سنت آمین ادا نہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ الف ممدود ہو بروزن ضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہوگی اور اسی پر فتوی ہے- ع- اور جب کہ الف بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یاء حذف کرنے مین بروزن ضامن نماز فاسد نہین اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے- یون ہی حذف یاء مین اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہو نماز فاسد ہے م دش- چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بہ نسبت اسکے کہ دونون کو کھڑا رکھے جنانچہ صلوۃ الاثر مین یہ امام ابو حنیفہ ومحمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہین ہے- ع- اور یہی اصح ہے علی المذہب- م- قال- مصنف رح نے کہا- ثم- پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتبی بدون توقف کے- یکبر تکبیر کہے- ویرکع- اور رکوع کرے- ف- سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے- الخلاصہ- وفی الجامع الصغیر ویکبر مع انحطاط- اور جامع صغیر مین ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ- ف- تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہونا ٹھیک رکوع مین ہو جانے پر ہوگا- المحیط- طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے- معراج الدرایہ- لان النبی علیہ السلام کان یکبر عند کل خفض ورفع- ف- یہ حدیث ابن مسعود رض نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض ورفع وقیام وقعود وابوبکر وعمر- یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے مین اور ابوبکر وعمر بھی- رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح ورواہ احمد واسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی- اور مؤید اسکی صحیحین مین حدیث ابوہریرہ اور مؤطا مین مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر اسکے تا وفات یہی طریقہ رہا- مع- اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور مین نے دیکھا کہ اسی پر در مختار مین جزم کیا- اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ مین تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح مش- اور آخر حرف قرأت کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہین ہے- التاتارخانیہ- پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واصح ہے- الخلاصہ- ویحذف التکبیر حذفا- اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح- ف- یعنی اللہ اکبر اول خفیف فتحہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے- ت- اور ہاء کو رفع دے- جزم خطاء ہے- اور اکبر کے اول خفیف فتحہ اور باء سے موحدہ کو خفیف فتحہ وآخر راء کو جزم دے- م- لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر مین یعنی اللہ کے اول مین براہ دین خطاء ہے کیونکہ وہ استفہام ہے- ف- آآللہ اسکی دکیا اللہ بڑا ہے یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمدا کہے تو مشائخ مین اس کے کفر مین کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے مین ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی- الخلاصہ- حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطاء ہے نہ کفر- عینی- مین کہتا ہون کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اوپر بحث کی والحمد للہ علی الوفاق م - وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ - اور تکبیر کے آخر میں مد کرنا باعتبار لغت لحن ہے ف - یعنی خطا ہے کہ اکبر کو اکبار پڑھے اور نماز فاسد ہوگی - علی الاصح مع - اور سارے یارا ہ کو کھینچنا خطا ہے ت - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات جمہور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم و اتباع علماء رحمہم کے نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد و ظاہریہ کے نزدیک واجب ہیں - بغوی رحمہ نے کہا کہ باتفاق الائمہ سنت ہیں - مع - ویعتمد بیدیہ علی رکبتیہ - اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو - ف - یہی سنت ہے م - یہی صحیح ہے - البدائع - ویفرج بین اصابعہ - اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے - ف - یہ مستحب ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں ہاتھ ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل تھا کہ منسوخ ہوگیا - بقولہ علیہ السلام لانس رضی اللہ عنہ اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین اصابعک وارفع یدیک عن جنبیک - یعنی انس رضی اللہ عنہ کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اے پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں م - اور اٹھا لے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں پہلو سے - رواہ الطبرانی مطولاً - اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد و الترمذی و ابی داؤد - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں عند ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع میں عند ابی داؤد - اور اس میں ائمہ اربعہ وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہم کو اس سے منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں - رواہ البخاری و مسلم ولا یندب الی التفریج الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ - اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو - ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے - وفیما وراء ذلک یترک علی العادۃ - اور ماسوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا جاتا ہے - ف - یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں - ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں دی گئی ہے - اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہیں باندھتے تھے - مع - ویبسط ظہرہ - اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو - ف - حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھیں تو ٹھہرا رہے - الخلاصہ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی برابر ہموار کرتے تھے - ف - وابصہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر - یعنی ہموار کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے - رواہ ابن ماجہ و حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اذا رکع بسط ظہرہ واذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ - یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے - رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج - اور طبرانی نے ابن عباس و ابو برزۃ الاسلمی سے مثل حدیث وابصہ رضی اللہ عنہ روایت کی - فع - انگلیاں خواہ پاؤں کی ہوں یا ہاتھ کی - م - اس حالت میں سر کیونکر رہے تو فرمایا - ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ - اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے - ف - یعنی چوتڑوں سے سطح ہموار رکھے - الخلاصہ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب راسہ ولا یقنعہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھائے - ف - یہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل میں ہے - رواہ الترمذی و صححہ و ابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا و صحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں - مع - اور مکروہ ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرے۔ رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو منحنی کرے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ الزاہدی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاً۔ اور کہے حالت رکوع میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا۔ یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت ع۔ وذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہے جو تین مرتبہ سے کمتر نہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعودؓ کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے۔ ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلک ادناہ۔ اور جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ ای کمال جمع کا ادنی ہے ف۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ ذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو کیونکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ مراد اس سے کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃً و دلالۃً بھی ذکر نہیں ہے پس ٹھیک بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر یہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ ذلک ادناہ کی ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکورین تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع یہ ادنی مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف رح کا بھی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجود کے ہے کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے کے متحقق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس یہی حق بلاتکلف ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار کامل ہو جاوے سم۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ دو تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی دو کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اعادہ واجب ہے بنابر قول ابو یوسف کے جو مختار ہے ولیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ اقول یہ اسوقت کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طمانیت مختار کر کے یہاں مخالفت ہوگی سم۔ اور لکھا کہ رکوع یا قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الٰہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے اور ریاکاری کا مسئلہ کہلاتا ہے۔ مدنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ د۔ اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو در مختار میں لیا ہے فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے۔ ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ وابن ابی لیلی ومحمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ ولیکن صحاح کے بعض احادیث میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے مل جاویں۔ پس یہی گویا محمول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے م۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع و سجود میں تسبیح کے قائل نہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کما فی شرح الکنز للعینی

کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چاروں اماموں کے نزدیک مکروہ ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو طاق پر ہو م۔ تحفہ میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہو جاوے م۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابو اللیث نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھا دے چاہے کم ہوں مع۔ اسیطرح سجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھا لیا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہ ہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسنے ساتھ دیا تو روا ہے اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا علم و شرود کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول فیہ نظر جسنے امام کو رکوع میں پا لیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قومہ کے۔ اقول یہی حدیث میں ثابت ہے۔ سیأتی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع میں امام کے ساتھ ملجانے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ ہی پر اکتفا کیا تو جائز ہے یعنی تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ و تابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں پاوے تو ثنا پڑھکر سیدھا سجدہ میں چلا جاوے مع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طمانینت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طمانینت واجب ہے اور اکثر ان طبقہ مقلدین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ ثم پھر بعد طمانینت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ و یقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ ف ہاء سکتہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہاء کنایہ مع۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع آہ اور ربنا آہ دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کہے اور جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے کما فی التاتارخانیہ عن التتمہ۔ اگر لمن کو لم کر دیا تو نماز فاسد ہو گئی الولوالجیہ۔ و حمدہ کے ہا کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجہ

و یقول المؤتم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیح میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللہم ربنا لک الحمد و اللہم ربنا ولک الحمد۔ ذخیرہ میں ہے کہ اللہم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون واو پھر بدون اللہم۔ ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ وقالا یقولہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لما روی ابو ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کیونکہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا ولک الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جس وقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم میں

حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضہ سے ثابت ہین - م ع - ولانہ حرض غیرہ فلاینسی نفسہ - اور امام اسوجہ سے کہے کہ اسنے غیر کو
تو آمادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا - ف - یعنی سمع اللہ لمن حمدہ - کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالےٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ
نے اسکی تعریف سُنی - مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا ع م - اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسپر دوسر دن کو تحریض فرمائی چنانچہ مثل آمین کے اسمین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو خود
بھی کرنے ہین - ت - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد - فانہ من
وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق پڑا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہین - رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ
ف - اور یہ امام ومقتدی کے درمیان تقسیم ہے - وانہا تنافی الشرکۃ - اور قسمت ہونا منافی شرکت ہے - ف - تو امام کو اسمین
شرکت نہوگی - ولہذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی - اور اسی وجہ سے نہین کہیگا مقتدی سمع اللہ آہ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے - ف - اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین - بھی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے مالک رح
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا - مترجم کہتا ہے کہ پھر یہان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
ہوا - ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ - اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے - ف - چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہین ہے
جیسے سمع اللہ آہ بالاتفاق ہے تو اسمین امامت کو دخل نہوا - ومارواہ محمول علی حالۃ الانفراد - اور جو ابوہریرہ رضہ نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے - والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح - اور جو تنہا پڑھے وہ دونون
ذکر جمع کرے - اصح روایت مین - ف - یہ روایت حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت مین فقط ربنا لک الحمد پڑھے - قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہے
اور شرح الاقطع مین کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونون کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح مین ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ آہ
پڑھے - م ع - مصنف رح نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا - وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرنے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے -
والامام بالدلالۃ علیہ آتٍ بہ معنی - اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسپر مقتدی کو دلالت کی - ف - کیونکہ دلالت کنندہ
مثل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہین کہ یہ ذکر مسنون ہے اور رہا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع مین اعتدال
کرنا تو اسمین خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے - واللہ اعلم - قال ثم اذا
استوی قائماً - کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے - ف - یعنی رکوع سے اُٹھکر جسکو قومہ کہتے ہین تو ربنا لک الحمد کہے
اگرچہ امام ہو علی الاصح ع و - پھر - کبر - تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوے - الہیط - و - وسجد - اور سجدہ کرے - ف - یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف - اما التکبیر والسجود لما بینا - تکبیر وسجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہو گئی - ف - کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکاؤ اور اُٹھاؤ مین تکبیر کہتے اور - وارکعوا واسجدوا - سے سجدہ فرض ہے - واما الاستواء قائماً فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود - اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہین ہے
اور یونہی دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور خود رکوع وسجود مین طمانینت بھی فرض نہین - وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رحمہما اللہ - اور یہ سب ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک فرض نہین ہے - ف - لیکن علی التحقیق اُنکے نزدیک واجبات ہین اور یہی
اصح ہے م - وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی - اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہین

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد میں مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے ولیکن
ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں ع۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ
لاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اُس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جاکر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اُسنے عرض کیا کہ قسم اُس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر ادا نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھلا دیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر پڑھ
قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اُٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے
بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اُٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھنے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یہانتک کہ اُسکو پورا کر لے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور اُنکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال وطمانینت فرض ہیں
پھر آیا فرض ہیں یا واجب ہیں تو قول ابو یوسف وشافعی یہ کہ فرض ہیں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ ف
آیت میں جو جزو نماز چاہا گیا ہے وہ رکوع وسجود ہے بقولہ تعالے۔ وارکعوا واسجدوا۔ اور انمیں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ م ت۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت میں رکوع بمعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا
ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ الغرض دونوں انکے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں سم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے
م ت۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کمتر پر متعلق ہوگا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع وسجود کے نہوں۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت [illegible]
تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہوگا ورنہ نص کا فسخ ہونا لازم آویگا
الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع وسجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابن مسعود رض آسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا سم۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ ورکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ وجلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئا فقد نقصت من صلاتک۔ اور جو ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں بغیر اعتدال وطمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما نقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی تو رفاعہ بن رافع رضہ نے کہا کہ لوگوں
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں خفت کرے اُسنے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئاً فقد
انتقصت من صلاتک۔ تو رفاعہ رضہ نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسنے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اُسکی نماز میں سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہیں گئی۔ انتہی مترجما۔ پھر بعد اسکے عینی و ابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل و طمانینت
کا رکن ہونا براے شافعی رح ہوگا ورنہ براے ابو یوسف رح مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رح بعض وجوب کو
رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام اعظم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور یہاں اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اسمیں اماموں سے صریح
روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبد اللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے کو
ہے تو سنت ہے م ع۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ۔ اور تخریج کرخی میں طمانینت واجب نکلی
حتی کہ کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اولی ہے اس واسطے
کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب بحقیقت ہے
اور اسواسطے کہ طمانینت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو اللیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اداے فرض
اس دوسری بار سے ہوگا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہوگا بلکہ دوسری ادا ر پہلی ادا ر کی نقصان پوری کرنیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو اداے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ مقتضی ہے کہ اداے اول سے فرض ساقط نہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔
پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانینت سب فرائض ہیں بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
انتہی۔ یعنی آیت میں اقیموا الصلوٰۃ۔ کا حکم مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجود
میں طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود سے لغوی مفہوم
مقصود نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب قولہ اقیموا الصیغہ امر سے مقصود شرعی مفہوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باعتدال
ہے م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد رح۔ رہا قومہ و جلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئیں بوجہ مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدلیل روایت بخاری رح کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر اُسنے پڑھنا بیان کیا تو حذیفہ رضہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے
اب تک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اقیموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم و سجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسطن احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الجماعۃ م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیہا

ظهره فی الرکوع والسجود - یعنی نہین ادا ہوتی کوئی نماز کہ جسمین ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع وسجود مین - رواہ ابوداؤد
والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور مین امید کرتا ہون کہ یہی حکم اسکا
امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہے - الفتح - یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہین کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث
مین آیا ہے - اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضیخان کا کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھانے کے اسی طور پر سجدہ مین گر پڑا تو
بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجدہ سہو واجب ہین - الفتح - اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہان حدیث کے موافق ہوا جبکہ
کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہے حالانکہ حدیث مین تو لا یجزی صلوۃ الخ آیا - تو جواب یہ ہے کہ لا یجزی از اجزار ہے اور بیضاوی نے اصول
مین کہا اجزار اس ادار کو کہتے ہین جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ اداے کافی نہین ہے پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا
اور یہین سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود مین طمانینت رکن فرض نہین ہے اور مراد معنی لغوی ہین ورنہ حدیث مین لا یجوز ہوتا یعنی جائز
نہین ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزار ندارد ہے پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہے رہے
ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہے اور وہ واجب قوی ہے پس اختلاف ہمارے تینون امامون مین نہین رہا - اور
تجھے علم ہو گیا کہ بتقضاے دلیل ہر ایک چیز طمانینت وقومہ وجلسہ مین سے واجب ثابت ہے - مف - اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوۃ
واركعوا واسجدوا - مین مطلوب رکوع وسجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن بمعنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور
طمانینت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی مین مطلوب ہے پس یہ چیزین واجبات ٹھہرین یہی وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار
فرائض مین مترجم نے کہا تھا کہ اکثر انمین سے واجبات ہین اور انکے فرائض شمار کرنے مین براہ دلیل مجھے اشکال ہے - فلیتدبر - م
پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے - ھ - تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھون کو کانون کے مقابل رکھے اور انگلیون کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیون پر اعتماد کرے
اور ہاتھون کو دونون پہلو سے جدا رکھے اور باہون کو زمین پر نہ بچھاوے - اور پیٹ کو رانون سے جدا رکھے اور عورت
اپنے ہاتھون کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے - الخلاصہ وغیرہا - ویعتمد بیدیہ علی الارض - اور دونون ہاتھون
کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے - ف - اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک دے
پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث مین ہے م - لان وائل بن حجر وصف صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ - کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا
دونون ہتھیلیون پر اور سرین کو اونچا رکھا - ف - یہ حدیث وائل رض سے نہین ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض
سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفیہ
ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد - یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا
پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ مین نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے - مع
مف - ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ - اور رکھے اپنے چہرہ کو دونون ہتھیلیون کے بیچ مین اور دونون ہاتھونکو مقابل
دونون کانون کے - ف - یہی قول احمد کا ہے - ع - لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک - کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
حضرت صلعم نے ایسا کیا - ف - چنانچہ وائل رض سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونون ہتھیلیون کے درمیان
رکھا - رواہ مسلم - اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ - یعنی مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث
عن الحجاج عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابو اسحق نے کہا میں نے براء بن عازب رض سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی
کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ ع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل
رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رض۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان
راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب ستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف
کیا نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد ویحیی بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ ع۔ چنانچہ ابن معین وابو حاتم ونسائی نے کہا
کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحیی سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور تیسری روایت
میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ پکڑی جائیگی۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے محمد بن طلحہ بن مصرف
اور ایوب بن عتبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابو کامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم
رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں
کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام
کی وجہ سے یہ حدیث وائل رض کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے
کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے کیوں نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو کبھی
ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع
کے دوام کی ظاہر ہو پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ
مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا بر آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں
کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا پہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی معقول ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ قال
وسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک وپیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنووں کے نیچے سے کاسہ سر تک۔ د۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا واجب
نہیں ہے۔ مع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ د۔ لان النبی
علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک وپیشانی دونوں
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک وپیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد
والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رض ہے۔ رواہ الطبرانی وابو یعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر
فتوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر۔
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ وبدائع یہ کہ امام کے نزدیک مکروہ
بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر اور امام
کے نزدیک جائز مکروہ ہے فی المفید۔ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا
ہو روایۃ عنہ۔ یہی امام رض سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انمیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رضؓ سے مروی ہے۔ نع۔ توجیہ یہ کہ ان اعضا میں پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہیں تو خالی ناک پر اقتصار روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہیں حتی کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جزو کا بیان چاہیے پس مجمل کا اس حدیث سے بیان آگیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہوگیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک اسکا مکروہ ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے جنپر سجدہ کا حکم ہوا غیر ازینکہ قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور عنقریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وھو المامور بہ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور اجمال نہیں ہے۔ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جزو گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ ف۔ یعنی ہرچند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہیں یعنی باجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جسمیں جبہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جبہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جسمیں چہرہ یا آراب کی مراد معلوم ہوگئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتوی صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ رح سے صریح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کروں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھ سے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے یہاں ایسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ یہاں اس وجوب سے پھیرنا اصلح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہے مگر انکو رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں۔ پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہاں فرض نہو گا۔ لفظا اور مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ لتحقق السجود دونہما۔ کیونکہ سجود بدون ان دونوں کے ممکن ہے ف۔ پس مع انکے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و تبعیت میں واجب ہے پھر چونکہ سجود مجمل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ ہیات سجدہ فطری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہے اور سر ٹیکنے کا امکان برخلاف وضع فطری بدون انکے
ممکن ہو تو ایسا اعتبار نہیں ہے و علی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض
اس وجہ سے نہوگا کہ مظنون ہے۔م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسی پر ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے
تو اداے سجود پوری نہ ہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے
نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے
نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔مع۔ اسی پر فتوی ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ ف۔
اور اگر ایک پانوں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ف۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زائد ہو تو روا نہیں
ہے۔ عمدۃ الفتاوی۔ اور اگر دونوں پانوں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی وجصاص نے مختصرات میں
ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ
پانوں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔
فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑھے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔ یہی مذہب
ایک جماعت ائمہ تابعین و اوزاعی و مالک و اسحق کا اور یہی اصح روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۂ علماء
کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور
اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہو اکچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اوفی دونوں کی
اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی
حدثنا اوحق حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المصری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم
بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ
پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی
ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخبرنا
ابو بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ
علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب الخ

اور اِس حدیث کو احمد و اسحٰق و ابو یعلی و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا ولیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کرکے کہا کہ میرے نزدیک اِسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اِسکی کوئی حدیث منکر نہین پائی گئی ہے۔ مین کہتا ہون کہ بیہقی نے سُنن مین حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ اُنکے ہاتھ اُنکے کپڑون مین ہوتے تھے اور آمین سے آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی صحابہ رض سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اِس حال سے کہ اُسکے ہاتھ اُسکی آستینون مین ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جواز اِسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اِسطرح اُنمین یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ مین حضرت اُنس رض سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی مین نماز پڑھتے سو جب ہم مین سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُسپر سجدہ کرتا۔ اب اِس سے وہ ضعیف حدیثین بھی قوی ہوگئین کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہین کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہین کہ راوی وغیرہ مین جو شرط معتبر ہے اُسکے نہونے سے گمان اِس بات پر نہین جما کہ یہ واقع مین ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ مین انس کی روایت آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہوگیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعات ثبوت ہین۔ کما فی الفتح۔ اور سابق مین گذرا کہ عامۂ علمار کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوے کپڑے کے فاضل پر جواز مین کوئی مانع نہین ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضاے سجود مین صرف پیشانی کے حق مین ہے نہ باقی مین اِسپر اتفاق ہے کیونکہ نعلین مین نماز پڑھنا حدیث صحیحین مین ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک مانند پانون کے ہاتھون کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہین ہے۔ پھر پیشانی مین شافعی رح کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک وانفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ ہان او بنجاست رکھو اِس بچاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے رباحؓ کی حدیث مین یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ کرلے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رض کہ ہم لوگون نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر مین ابراد الظہر کیا ہے اور اِسکا تعلق ہاتھ یا بلا حائل لگانے سے کچھ نہین ہے تم نہین دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کرکے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہوتا ہم۔ اور اگر آستین سے مصحف چھوا تو نہین روا جیسے ہاتھ سے نہین روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہین ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھکر اُسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی ولیکن عدم جواز اوفق ترجیح ہے۔ تجنیس مین ہے کہ اگر صغیر پتھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہین اور گھٹنے کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی مین سے قدر واجب اِسپر نہین لگیگی۔ ملخص الفتح۔ ویبدی ضبعیہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونون بازو۔ ف۔ یعنی کشادہ کردے۔ لقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک۔ بدلیل اِس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازؤن کو۔ ف۔ یہ حدیث یعنی الکن عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر وانا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اِس حال مین کہ مین نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھون کو کشادگی نہین دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندون کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیون پر ٹیک کردے اور کشادہ کردے اپنے بازو کیونکہ جب تو نے ایسا کیا تو ہر ایک عضو سجدہ مین ہوگیا۔ اِس حدیث کو ابن حبان وحاکم نے لا تبسط سے مرفوع کردیا مگر بجاے ابد ضبعیک کے جافِ عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہین۔ نع۔ ویروی وابد من الابداء وہو المد والاول من الابداء

وہو الاظہار - اور مسئلہ مین بعض مشائخ نے نقل کیا ابد ضبعیہ یعنی ابداء سے بمعنی کشیدن یعنی بازو اپنے کھینچے ہوے رکھے اور لفظ اول ابداء سے ہی بمعنی اظہار - ف - اور مراد حدیث کی روایت نہین پس عینی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث مین نہین آیا - م - ویجافی بطنہ عن فخذیہ - اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانون سے - لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر بین یدیہ لمرت - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دیتے حتی کہ اگر بہمہ چاہتی کہ آپ کے ہاتھون کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی - ف - رواہ مسلم اور بہمہ چھوٹی بکری یا بھیڑی - اور حاکم و طبرانی کی روایت مین بہیمہ بضم اول وفتح دوم تصغیر ہی یعنی بھیڑ بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہی - مفع - وقیل اذا کان فی صف لایجافی کیلا یوذی جارہ - اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھون کو جوف نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا نہ دے - ف - اولی استدلال یہ ہی کہ براء رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے تو دونون ہتھیلیان رکھ اور دونون کہنیان اونچی رکھ - رواہ مسلم والترمذی - عبداللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب نماز پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونون ہاتھون مین کشادگی دیتے حتی کہ دونون بغلون کی سپیدی ظاہر ہوتی - رواہ البخاری ومسلم - اور حدیث براء بن عازب ہی کہ اذا صلی جخ - اور معنی جخ کے یہ کہ پہلو سے دونون ہاتھ جدا کرکے مانند بازو کے کردیتے تھے - رواہ ابوداؤد والنسائی - اور ابوہریرہ رض کی حدیث ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی سجدہ کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہین نہ بچھادے - رواہ الترمذی - اور ہاتھون کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابوحمید ساعدی مین بروایت ترمذی ونسائی مذکور ہی - اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو ہاتھون سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنون سے پہلے ہاتھ اٹھاتے - کما فی السنن الاربعہ - اور ابوداؤد کی ایک روایت مین ہی کہ جب اٹھتے تو گھٹنون کے بل اٹھتے اور ہاتھون کو رانون پر ٹیک دیتے - اور ابوداؤد کی روایت ابن عمر رض مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے مین آدمی ہاتھون کو زمین پر ٹیکے - بخاری مین ایک صحابی کا حال مروی ہی کہ بوجہ مرض کے سجدہ مین گھٹنون کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے - اور ابوداؤد ونسائی مین ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہی کہ چہرہ کی طرح دونون ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہین جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو اٹھاوے - مترجم کہتا ہی کہ اس قدر اس باب مین کافی ہی - واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہی اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک بھی ثبوت ہی لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہی مثلاً اول گھٹنے رکھ پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے مین اولی ہی بدلیل روایت ابن عمر رض کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا - لیکن ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہی کیونکہ صحیح مسلم مین خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اسوقت مین کہ سن شریف زیادہ ہوگیا تھا ثبوت ہی لہذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق مین دونون برابر ہین بلکہ حالت ضعف مین فعل حضرت سرور عالم اولی ہی جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس معلومات کے سواے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ ومتروک وناجائز کردیا اور صرف ایک ہی وضع مین منحصر کردیا اور یہ غلطی ہی - م - ویوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ - اور اپنے پاؤن کی انگلیون کو جانب قبلہ متوجہ رکھے - ف - جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایات ابوحمید ساعدی وابن عمر وغیرہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہی اور مصنف نے قول ذکر کیا - لقولہ علیہ السلام اذا سجد المومن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہی تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہی تو جہانتک قدرت ہو اپنے اعضا کو جانب قبلہ متوجہ کرے - ف - یہ روایت غریب ہی واللہ تعالی اعلم - مع - ویقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلی ثلثا

ذلک ادناہ۔ اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کمتر ہے۔ ف۔ علماء رح نے کہا کہ اسکا ترک کرنا یا کمی کرنا مکروہ ہے۔ ت۔ لقولہ علیہ السلام و اذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ و ذلک ادناہ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنیٰ کمال الجمع۔ اسکے معنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ ف۔ ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع و کمال جمع کسی کا حدیث میں نشان نہیں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک ٹکڑا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ کی ضمیر ادنیٰ السجود کی طرف ظاہر ہے ولیکن اسواسطے نہیں پھیری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت ہیں و فیہ ما فیہ م۔ و یستحب ان یزید علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور مستحب ہے کہ رکوع و سجود میں تین تین تسبیحات پر بڑھا دے مگر طاق پر ختم کرے۔ ف۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتی کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانہ علیہ السلام کان یختم بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملا۔ ع۔ اور طاق کے استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں تو جب اصل میں طاق ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز دو رکعت و چار رکعت فافہم۔ اور دس تک کا اندازہ وہیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دے پانچ ہی ایسی آہستگی و خشوع کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ و ان کان اماما لا یزید علی وجہ یمل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھا دے کہ مقتدیوں کو ملال و ناگواری ہو جاوے۔ حتی لا یودی الی التنفیر۔ تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اٹھانے کی حد تک نہ پہونچا دے۔ ف۔ کیونکہ مقتدی کا اٹھنا اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اسنے برا کیا کہ ایک مستحب کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ واے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید و عدم تقلید سے مستحبات نکالکر باہمی نفرت حرام و نفاق حرام و اگلے صالحین کی غیبت و باہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد و ہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اسنے مستحب کا ثواب پایا اور انکے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و تفریق جماعت میں شریک ہوکر متعدد محرمات کا عذاب بھی اٹھایا اور یہ علم و فقاہت نہیں بلکہ جہل و غباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ پھر رکوع و سجود کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ ف۔ اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ ع۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما۔ کیونکہ نص تو رکوع و سجود کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ ف۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہوئیں پس امام رح کے شاگرد ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہوگیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع و سجود ہے اور اسپر تسبیحات زائد ہیں فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہوئیں تو اس سے یہ کیونکر نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کرو۔ اور سبحان ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجود میں رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور علماء نے کہا کہ اسکو چھوڑنا و کم کرنا مکروہ ہے اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمیں احتمال ہے کہ شمار تسبیحات میں یا قدر تسبیحات پس جسنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمیں صرف سجدہ ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

بمقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع و سجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ و بحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانوں سے ملا دے۔ لان ذلک استر لہا۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ ف یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ یہانتک ایک سجدہ ہوا۔ ثم یرفع راسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے و تکبیر کہے۔ ف یعنی اٹھاتے ہوے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض ورفع۔ فاذا اطمان جالسا کبر وسجد۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے و سجدہ کرے۔ ف جھکتے ہوے تکبیر کہتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یہانتک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے۔ ف اور معلوم ہو چکا کہ یہ قومہ کہلاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ واجب ہے و لیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رح واجب نہیں جانا وعلی ہذا امام مصنف رح نے کہا۔ ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں۔ ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قومہ سنت ہے۔ وتکلموا فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ نے اسمیں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ ف یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے امتیاز کے لیے کس قدر سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا ہے تو اسمیں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اسقدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ابن الہمام نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں اپنے پیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ ف اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنے ہاتھ نہیں کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع کرنا و سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوا سے قیام و قعدہ کے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے۔ فاذا اطمان ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ ف پھر کیونکر معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ تین تسبیح کی بمقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے یہان تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ نماز کے لیے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسمیہ و قرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسمیع کے ساتھ سر اٹھا کر قومہ و حمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھاوے سا بدایا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا نہیں یہ نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اٹھے۔ واستوی قائما علی صدور قدمیہ

اور سیدھا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل۔ ف۔ اصطلح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنون پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا ہو جاوے۔ اور یہ اچھا ادب ہی جسمین قوت ہو۔ پس بیٹھے نہین جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہی۔ ولا یعتمد بیدیہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھون کے ساتھ زمین پر۔ ف۔ یہ مستحب ہی جبکہ عذر نہو۔ البحر۔ بلکہ ران پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ المحیط۔ وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینہض معتمدا علی الارض لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ خفیف بیٹھک بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیے ہوے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہی۔ ف۔ جسکو مالک بن الحویرث رض نے روایت کیا۔ کما فی صحیح البخاری والاربعۃ۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علمار کے نزدیک یہ مستحب نہین ہی ع۔ مین کہتا ہون کہ جواز مین کوئی اختلاف نہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہی بلکہ کلام اسمین ہی کہ دونون صورتون مین کون مختار ہی اور تحقیق یہ ہی کہ جو شخص قوی و جوان ہی وہ سجدۂ ثانیہ کے بعد طاق رکعت مین ران پر ہاتھون کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہی نہ زمین پر چنانچہ ابن عمر رض سے روایت ہی کہ۔ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نہض فی الصلوۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونون ہاتھون پر جب نماز مین اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ ابو داؤد اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوءمۃ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہی اور خالد بن ایاس مین یہ کلام ہی کہ آخر مین انکے حفظ مین اختلاط ہو گیا تھا۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہی یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے یہ قول مؤید ہی کہ اصل مین یہ حدیث قوی ہی ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہین بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل نماز مین اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ مین نے بہتیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے انمین کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہین بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رض سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا۔ پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہین اور مالک بن الحویرث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ مصاحب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدیم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہی اور تو نے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھون کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہی۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث وائل مین حجر مین ثابت ہی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانون پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہی۔ ف۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلعم کی حالت بڑھاپے پر محمول ہی۔ ف۔ اور مؤید اسکے سجدہ مین جانی کی حالت مین اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجاے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر مین بوجہ بیدن کے ثابت ہی م۔ اور یون ہی مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع مین اور نہ سجود مین کہ مین تم پر کہان سبقت کرونگا رکوع مین اور سجود مین تم پا جاؤ گے کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہی۔ رواہ ابو داؤد۔ ف۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہا مین سے ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت کا

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ میں کہتا ہوں کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے
نقل کیا کہ اختلاف افضلیت میں ہے نہ جواز میں حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا
تو شافعی کے نزدیک جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ظہیریہ میں منصوص ہے م۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے
جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ
ثبوت ہے اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کیواسطے
عدم استراحت اولی ہے م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوۃ ما وضعت لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے
کہ یہ قعدہ استراحت کا ہے اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہے۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری
چیز ہے تو شرع نے عام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہے۔ ہاں جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا
کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے تو روا ہے تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہے
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہوگیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود
بنا لیا کہ اسپر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ نوافل میں محمول مگر اس سے ضعف جسمی ظاہر ہے۔ وکذا فی حدیث السنۃ
وام سلمہ وغیرہما۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری
ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہوگیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت
میں اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت میں کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا
یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ
یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الامرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر
ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری
رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کردیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا
یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیے م۔ باقی
رہا یہاں ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ اور کسی تکبیر
میں ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف
دو تکبیروں میں ایک رکوع میں جانے میں اور دوسرے اس سے سر اٹھانے میں۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونوں
تکبیروں میں بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ
علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر
الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات جگہوں میں تکبیرۃ الافتتاح
میں اور تکبیرۃ القنوت میں اور تکبیرات عیدین میں اور چار باقی کو حج میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیر الجمرتین
وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور
جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کیجاتی ہے وہ ابتداء میں ہونے پر محمول ہے یوں ہی ابن الزبیر رح سے منقول ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اس مسئلہ پر بھی عوام میں بہت شورش وفساد ہے اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام
کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو توفیق اللہ تعالی وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہو۔ و
لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف متعین کرکے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہو اور کبھی اسکو بھی سنت بول دیتے ہین جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہین معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہو اور یہان کلام اول یہ ہو کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہو کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے باقی میں بغیر ہاتھ اٹھائے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا رکوع وایس سے سر اٹھانے مین رفع الیدین کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہو مگر یہ نہین تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا مین تھا یا آخر تک بھی رہا ہو۔ اور اسمین کسی کو خلاف نہین کہ رفع الیدین مسنون ہو واجب نہین ہو۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہو کہ نماز محتاط چیز ہو پس اگر کوئی چیز جو نماز مین سے نہو نماز مین داخل کرنا نقص ہو۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رح و صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہین ہوتی اور یہی صحیح ہو پھر میرا کلام یہان مجمل دو امور مین نظر کرنے پر ہو۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھون تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اسمین ہاتھ نہین اٹھاتے تھے اور جب دونون سجدون سے سر اٹھاتے تو یون ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ۔ یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہو اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہو کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے۔ رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت مین ہو ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ مترجم کہتا ہو کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی مین مذکور ہو۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین ایک جماعت صحابہ سے جنمین عبد اللہ بن عمر و ابو موسی و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابن عباس و جابر رضو ہین ذکر کیا۔ اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہو کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگون کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ مین نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہان سے نکالا ہو تو مین نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو مین ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اسطرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تونے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہین کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ مین نے اپنے باپ طاؤس کو یون ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یون ہی کرتے دیکھا اور مین تو یہی جانتا ہون کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میمون المکی حر کی شاہد ہو کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو مین نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونون ہاتھون سے اشارہ کرتا میمون مکی نے کہا کہ پھر مین ابن عباس کی طرف آیا اور مین نے انسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے ظاہر ہو کہ اسوقت مین بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونون سجدون کے بیچ مین بلکہ ہر جھکاؤ اٹھاؤ مین رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونون سجدون کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رض ہر پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہین کہ دونون سجدون کے بیچ کا بھی منسوخ ہو گیا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھون تک پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا نہین کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت مین ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری ومسلم واللہ بہ۔ چونکہ حدیث علی رض بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رض بھی صحیح ہے تو لامحالہ سجدہ مین جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونون اور دوسرے سجدے کے دونون بھی منسوخ ہین۔ حالانکہ اسپر بھی عمل ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً انکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب مین مالک بن الحویرث سے بھی روایت ہے۔ مین کہتا ہون کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی مین تو بہت اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بیجاوے اور نسائی کی دوسری روایت مین مالک بن الحویرث سے سجدہ مین جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رض کے موافق منسوخات مین ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جنسے اس باب مین روایت ہے ازانجملہ وائل بن حجر بروایت مسلم اور علی رض بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد وابن الزبیر وابن عباس ومحمد بن مسلمہ وابی اسید وابو قتادہ وابو موسیٰ بروایت ابوداؤد۔ وانس رض وجابر وعمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابوبکر رض وبراء بروایت بیہقی اور عمر وابو موسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر ومعاذ بن جبل بروایت طبرانی ہین۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رض سے رفع الیدین کے بارہ مین روایت ہے عام اس سے کہ اس طور پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جنسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہین اور وہ ابو موسیٰ وخدری و ابو الدرداء وانس وجابر رضی اللہ عنہم ہین اور حدیث علی رضی اللہ عنہ بین السجدتین کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تتبع سے لانا بہت طوالت چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع مین اختلاف ہین چنانچہ مالک وابوداؤد کی روایت مین ہے کہ ابن عمر رض جب نماز شروع کرتے تو کندھون تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے۔ جیسا کہ میمون مکی کے اثر مین ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک کی ایک روایت مین ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم یہ کہ ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہین بلکہ برابر۔ تو ابن جریج نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونون پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد مالک رح صحیح ہے ولیکن کیفیت مین اضطراب شدید ہے اور ابو ہریرہ وغیرہ کی روایات مین کانون کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ مین رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین وباقی چارون سنن مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ ابو ہریرہ نے لوگون کو نماز پڑھائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہین ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابو ہریرہ مسجد بنو زریق مین آئے اور کہا کہ تین چیزین ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگون نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز مین اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی تکبیر معروف تھی نہ کہ اسکا انکار ہوا سوا اسکے خود ابن عمر رض سے سر جھکاؤ و اٹھاؤ مین رفع الیدین کرنا روایت مالک رح مین

گذرا۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق میں طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباس سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہیں
حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابوداؤد نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر
کو دیکھا اور حالیکہ ابن الزبیر لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے
اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ میں نے جاکر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس
نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجم۔ لیکن پوشیدہ
نہیں کہ اس میں سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہے اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت
ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہے اور حدیث ابن عمر رض میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس یا تو
ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا منسوخ ہے کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھکر
اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام و تابعین خیال میں رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہیں
کہا جاوے کہ یہ آثار ہیں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ
بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں
عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہیں دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول
ابوہریرہ کہ لوگوں نے رفع الیدین کو ترک کیا ہے۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی رفع الیدین
نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اسمیں کہ کیا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں
نے سستی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت
ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ
وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انھوں نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہے۔ اب میں
رفع الیدین کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رض سے روایت رفع الیدین ہے انھیں سے ترک کے آثار
ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابوہریرہ رفع الیدین کی اسناد میں اسمعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہے اور صالح
بن کیسان امام عقبہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں۔ کما قال
النسائی و ابن حبان و ابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب میں برقرار رکھا ہے۔ پس حدیث ابوہریرہ لائق حجت نہیں ہے
حدیث ابوحمید الساعدی رض کئی وجوہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں پورا رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطار
نے ابوحمید ساعدی اور ابوقتادہ سے نہیں سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابوقتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں
شہید ہوئے اور حضرت علی نے انپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطار کی وفات سنہ ۱۲۰ھ کے
بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع
نقل کیا کہ وہ ۵۴ھ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہے ولیکن عینی رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی
و ہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ ہوگی اگرچہ بخاری ہوں اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابوحمید رض
کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابوداؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے
میں کہتا ہوں کہ اسمیں طول دینا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں
اور پھر صرف رکوع و قومہ میں صحیح ثابت ہے ولیکن بے تاریخ نہیں ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی حدیث ابن عمر رض
جسکے آخر میں ہے کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالی سے ملاقی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو نماز ہے اور

ہر جزو اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہی بھلا کیا ثنا و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ ہان
جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہی اُنسے ترک بھی مروی ہی چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح مین ہاتھ اُٹھاتے تھے پھر نہین اُٹھاتے تھے رواہ
ابوبکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہی پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہی اور یہ گمان نہین ہو سکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یون ہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ مین نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہی سو ابن عمر تو نہین ہاتھ اُٹھاتے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ مین۔ یہ اسناد صحیح ہی اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہی۔ مترجم کہتا ہی
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہی وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت عزیمہ مین سے نہین تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہین
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہین آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابوہریرہ کہ لوگون نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہی۔ ہان اتنی بات ہی کہ حدیث میمون مکی دلالت کرتی ہی کہ حالت سجدہ مین بھی رفع الیدین جائز ہی اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت مین نہین کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہی کہ عامہ روایات یہی ہین تو کیا مراد ہی اگر یہ کہ حالت
سجود کا رفع منسوخ ہی تو دلیل نسخ چاہیے اور کیون نہین کہتے کہ اسوقت نہین کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
کہ ہر جھکاؤ اور اُٹھاؤ مین تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و قومہ و بین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد آپکے
کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہی۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابوہریرہ رض سے عام انکار ظاہر ہی اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اُسکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہی۔ اور ترمذی رح نے کہا ہی کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اُٹھاوے پھر نہین۔ ابوداؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا مین تمہین لیکر نہ پڑھون
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہین اُٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابوداؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اُٹھایا کرتے اول تکبیر مین پھر ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہی۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہی کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہی۔ ہان اس حدیث
کے ثبوت مین کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہی یہ اعتراض واہی ہی کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح مین اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے وہان درازی محل خوف ہی۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہین سنا۔ یہ بھی
واہی اعتراض ہی اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہی۔ سوم یہ کہ اسناد تو ٹھیک ہی مگر وکیع یا ثوری نے اس حدیث مین یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہی بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہی اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہی تو جواب
یہ کہ ہان یہ مختصر ہی اور یہ مطول ہی اور اس بات پر اتفاق ہی کہ راوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہی پھر کون وجہ

اعتراض کی ہے اور حق یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے میں اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود سے رفع الیدین ذکر نا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو انھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند التحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ عینی و ابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں ابطال میں ہے۔ اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے تھے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحق روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریمہ کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں مت اٹھائیو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجو سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ اور صرف تحریمہ کے وقت خیثمہ و قیس سے رفع الیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم نخعی و ابو اسحق کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور عینی رح نے کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے حتی کہ دونوں کان کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو تین طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور ان میں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل میں کہا کہ ہشیم و شریک و انکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس سے ابو داؤد کا قول بھی اٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان ہے اور ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رح کے اسمعیل بن ذکریا سے اور عوفی نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام یزید بن ابی زیاد میں تو عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسی بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث چھوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن صالح نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اسکے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہی- مترجم کہتا ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو یزید بن ابی زیاد کہتے ہین مولا بنو مخزوم مدنی ثقہ ہی- اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہی- اور اسی نام کا شامی ہی وہ متروک ہی پس یہان فرق کرنا ضرور ہی اور یہان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی مین ہی ولیکن تہذیب مین کہا کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہی مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہی وعلی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہوگئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہین ہی خصوص جبکہ متابعت موجود ہی- اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء وحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک الرفع ضرور ثابت ہی اور حضرت ابن مسعود و انکے سیکڑون اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و انکے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے وابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابو ہریرہ رضہ سب لوگون سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وحبیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہی- اور کچھ شک نہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑون اصحاب کے بالکل ترک کرین اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رضہ سے مروی ہی ولیکن حق یہ ہی کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہین ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا اور مین پہلے بیان کر چکا کہ اول تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہو کر وقت رکوع و قومہ و سجدہ مین رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین مین بھی اضطراب ہی اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء وابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہی کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگون کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہی پس حق واللہ اعلم یہی ہی کہ رفع الیدین متروک ہی- ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اسمین اسقدر کلام ہی تو جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہین ہی بلکہ یہ بھی نہین کہا جا سکتا کہ متروک ہونا بطور منسوخی ہی اگرچہ یہ بات ضرور ہی کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہین رہا- اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہین لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہین اور صرف رفع کی ثابت ہین اور ہمکو حدیث سے مطلب ہی آثار سے مطلب نہین ہی- یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہین ہی صرف اوہام پر احادیث ترک نہین ہو سکتی ہین- اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہی اور حدیث ابن عمر رضہ رفع الیدین کی مثبت ہی اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہین جواب یہ کہ یہان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہی برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ مین کہ بلال رضہ کی حدیث ہی کہ جس دن مکہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر نماز نہین پڑھی تو معنی یہ لیے گئے کہ بلال رضہ نے نہین دیکھا یا فریضہ نماز نہین پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہین دیکھا بخلاف رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہین اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہی تو یہان دونون باتین نہین ہو سکتی ہین سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہی اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری فعل ہی کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ مین متروک ہوا پھر بین السجدتین متروک ہوا ایسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر و علی وابن مسعود اور انکے ہزارون اصحاب سے ترک ثابت ہی بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو اسپر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رضہ نے خود دیکھا

متروک العمل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی مروی ہے تو وہ راوی نے اس وقت کا حال بیان کیا جبکہ رفع الیدین ترک نہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا انکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات مواقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا و مروہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمرہ میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر چھوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام مالک رح سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ انھوں نے رفع کی روایات کیں اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہیں اور بنظر تحقیق یہی اصح و اقوی ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر محقق کر دیا و للہ الحمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر تو حنفیہ اجتہاد کی تقلید کرنے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں مگر افسوس کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب قطعیت نہیں ہوتی ہے اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونوں سے متفق تھے اور مومنوں کی یہی شان ہے پس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو انہیں محبت ایمانی پہچان ہے جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالے وایاکم وھو العزیز الحکیم۔ یہاں تک نماز کی دونوں رکعتیں ہو گئیں۔ **واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسری فجلس علیہا ونصب الیمنی نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ**۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ **ہکذا وصفت عائشۃ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ**۔ یوں ہی ام المومنین عائشہ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا و دایاں کھڑا کرنا تو ثابت ہے اور رہا انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمر رض سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کر کے اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ ع۔ ترمذی نے کہا کہ بایاں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے ع۔ **ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ**۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھاوے۔ ف۔ یعنی جس حال پر ہیں چھوڑ دے سوا باہم ملا دے ع

اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ و تشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوباً علی الاصح۔ م۔ ویروی فی ذلک
فی حدیث وائل و لان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اسطرح رکھنا حدیث وائل بن حجرؓ میں
روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہاں تک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولی ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اسقدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھایا اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے۔ لیکن اسمیں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے۔ ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو دائیں ہتھیلی کو دائیں ران پر رکھتے اور
سب انگلیاں قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔ واضح
ہو کہ ہتھیلی کا ران پر رکھنا انگلیاں قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اسکے پاس والی انگلی کو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف
سے امالی میں یہی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور نہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و درایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتوی ہے۔ ع۔ اور در مختار میں
اسی کو عامہ فتاوی کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و حلبی۔ انتہی۔ اور تتمہ یہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات عن الکبری۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر و ابن الزبیر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار میں ثابت
ہے اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی
ذکر کی اور امام محمد کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہو اسی مقدم ہے اور یہی راہ علمائے متقدمین و متاخرین ہے۔ ملخصاً من رسالتہ
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھی باندھ کر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ حدیث
ابن عمر و ابن الزبیر میں ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چھوٹی دونوں کو قبض کر کے جو عینی نے کہا کہ صورت
روا ہے۔ انتہی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ در منتقی میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام میں یہی صورت مروج ہے۔ عینی میں ہے کہ مذہب ہے کہ ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے یہی کہنا
کہ یہ حدیث میں وارد ہے اور علی ہذا یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے صریح وارد نہیں ہے
م۔ و ان کانت امرأۃ جلست علی الیتہا الیسری و اخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ میں اپنے بائیں چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونوں قعدوں میں

اور امام شافعی کے نزدیک صرف درمیانی قعدہ میں اگرچہ وارد ہو لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے
کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہٰذا اکثر علمائے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے ۔م۔ ابن بطال رح
نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقیہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیاں چہار زانو بیٹھتی
تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہے اور باندی بالتمہ استحسانے یعنی مثل مرد کے اور رکوع وسجود اور قعدہ میں مانند عورت آزادہ
کے ہے ۔ مع ۔ اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہیں ہے ۔ المجمع ۔ مگر ماثورہ تشہد پر زیادہ نہ کرے ۔ محیط السرخسی ۔ کیونکہ نماز کے
اذکار محدود ہیں ۔ ش ۔ والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ و
برکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ۔ اور تشہد
جسکے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے التحیات للہ سے رسولہ تک ہے ۔ ف ۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب
ہے ۔م۔ معنی یہ ہیں کہ التحیات للہ تمام سب عبادات قولی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے ۔ والصلوات
اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی اور اُسکے لائق نہیں ہے ۔ والطیبات ۔ اور تمام عبادات مالی اللہ تعالیٰ ہی
کے واسطے ہیں کوئی دوسرا اُنکے سزاوار نہیں ہے ۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ۔ السلام تجھپر اے نبی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم واللہ تعالیٰ کی رحمت و اُسکی برکتیں ۔ ف ۔ مروی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات للہ
والصلوات والطیبات حضور الٰہی میں عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عرض کیا ۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین ۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے
سب نیک بندوں پر روایت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی اِلٰہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اُسکا بندہ
ورسول ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد نہیں کہ میں نے احادیث
معراج میں اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو میں مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں قریب مین جزو کلاں میں
استیفار کیا ہے ۔ فاللہ اعلم ۔ پھر بہرحال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشہد سے اُنکے معانی
کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر و تمام
صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کر دے ۔
یہ مجتبیٰ وغیرہ میں مذکور اور تنویر میں مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یوں ہی پڑھتے السلام علیک
یا ایہا النبی الخ ۔ اور اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ۔ اور یوں نہیں کہتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں ۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح
کر دیا ان نماز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سلمہ بن الاکوع رض میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ
کہا ہے ۔ کما فی الشامی وغیرہ ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام نماز میں معانی کا قصد ہے خصوص قرأت فریضہ میں سے الحمد کا اور کوئی مقدار
سورۃ کا مگر جبکہ اُسکو سیکھنے سے نہ آوے لہٰذا ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ۔م۔ الحاصل تشہد کے کلمات کئی
طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات جو پڑھے جو مذکور ہیں اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر
علمائے صحابہ وتابعین میں سے اکثر کا عمل ہے ۔م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں ۔ع۔ وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود ۔ اور یہ تشہد
عبد اللہ بن مسعود رض کا ہے ۔ ف ۔ یعنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رض سے اسناد ہوا لہٰذا تشہد ابن مسعود
کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رض کا معمول تھا ۔ سم ۔ فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی ۔
چنانچہ ابن مسعود رض نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ ۔ وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھلایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ف۔ یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے۔
وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہہ۔ ف۔ صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے
اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ نع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات للہ الی
آخرہ۔ التحیات للہ آخر تک۔ ف۔ یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علمائے تابعین جو ابن مسعود رضہ کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضہ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالے
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی دعا
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اُس سے دعا کرلے۔ کمافی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء وفقہاء کا عمل ہے م۔ والاخذ بہذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رضہ کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ف۔
اور اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے
کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعاء قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاصکر اللھم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رح جیسا کہ شامی رح نے تصحیح کی۔ اور صیغہائے تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر رضہ
وابو موسی اشعری وجابر بن عبد اللہ وغیرہم چنانچہ عینی رح نے سب کو نو مع کلمات مفصل ذکر کیا ہے اما تشہد ابن عباس ہے
وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک۔ ف۔ اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے
سلام کے لفظ سے نم۔ روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر
بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام با لف لام ہے۔ انہیں وجوہ سے امام مصنف رح نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولی ہے
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے۔ ف۔ یعنی قل تو کہہ۔ یا فلیقل۔ ہر شخص کہے۔ یا قولوا تم کہو
جیسا کہ اوپر روایات گذری ہیں کہ بصیغہ امر ہیں۔ واقلہ الاستحباب۔ اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ ف۔
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولی ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والالف واللام فیہما للاستغراق۔ اور اسمیں
الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف۔ معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
ہے وہ نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف۔ یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو گویا تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر
ایک ہی رہگیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم
میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب آئیں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
التحیات کی بہت زیادتی ہے ع م۔ وتاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف۔ یعنی تعلیم کرنا ابن مسعود

وابن عباس دونون کو ہی کیونکہ تشہد ابن عباس مین بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے
قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم مین تو دونون برابر ہین مگر ابن مسعود کے تشہد مین یہ طریقہ تعلیم تباکید ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رض کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت مین ہی کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری
ہتیلی آپ کی دونون مبارک ہتیلیون کے درمیان تھی - اگر واضح ہو کہ ابن مسعود رض نے یہ صورت تعلیم بھی قبر تک باقی رکھی
چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان
کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالی کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہی پس اسمین زیادہ تاکید ہی اور عینی رح نے تشہد
ابن مسعود رض کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کین اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اہم بھی وجوہ ترجیح مین سے یہ ہی کہ ائمہ صحاح
ستہ سب اس تشہد کی روایت مین لفظاً ومعنی متفق ہین اور یہ بہت نادریات ہی اور ابن عباس رض کا تشہد امام مسلم کے
افراد مین شمار کیا گیا ہی - مترجم کہتا ہی کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم مین بلفظ السلام ہی - م - پھر اگرچہ سوا سے بخاری رح
کے اورون نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلی درجہ کی صحیح وہ حدیث ہی جسپر امام بخاری ومسلم متفق ہون اگرچہ
اصل معنی مین اتفاق ہو نہ لفظ مین تو پھر یہ درجہ کسقدر اعلی ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونون امام متفق ہین بلکہ سب متفق ہین
اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب مین سب سے زیادہ صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر
اکثر صحابہ وتابعین کا عمل ہی اور یہی خطابی وابن المنذر کا قول ہی - اور مثل تشہد ابن مسعود رض کے معاویہ رض نے منبر پر
تعلیم کیا - رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا - کما رواہ البیہقی
اور نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہی اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا
کرتے تھے - اور عبد اللہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپسے سکھلایا جیسے قرآن
کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے
بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اسطرح حفظ کرتے جیسے قرآن
کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہی کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلی درجہ کا ہی کہ جسکی دوسری مثال نہین
پائی جاتی ہی - مع - ولا یزید علی ہذا فی القعدۃ الاولی - اور نہ بڑھا دے اس تشہد کے عبدہ ورسولہ پر پہلے قعدہ مین
ف نماز فریضہ مین بالاتفاق - د - لقول ابن مسعود رض علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ
وآخرہا - بدلیل قول ابن مسعود رض کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز مین
بتلایا - فاذا کان وسط الصلوۃ نہض اذا فرغ من التشہد - پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ
ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے - واذا کان آخر الصلوۃ دعا لنفسہ بما شاء - اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو
چاہتے دعا کرتے - ف امام احمد نے مسند مین ابن مسعود رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رض
کو تشہد سکھلایا پس ابن مسعود رض اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز مین بیٹھتے اور آخر نماز مین بائین کولے پر اسی طرح
التحیات سے تا قولہ عبدہ ورسولہ - کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اٹھ کھڑے ہوتے جبدم تشہد سے فراغت ہوتی اور
اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالی چاہتا پھر سلام پھیرتے - ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز مین
بعد تشہد کے دعا کی حدیثین صحیحین وغیرہ بہت ومشہور ہین - ف - اور صحیح بخاری ومسلم مین ابو ہریرہ رض سے ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالی سے چار چیزون سے عذاب
جہنم سے وعذاب قبر سے اور فتنہ زندگی وموت سے اور شر فتنہ مسیح الدجال سے - ع - بالجملہ یہ حدیث حجت ہی کہ اول قعدہ

مین تشہد پر کچھ نہ بڑھاوے اور یہی مذہب امام احمد و اسحٰق کا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ اللہم صلی علی محمد بھی زیادہ کرے۔ بدلیل اسکے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولون اور آنکے تابعین بندگان صالحین پر ہے یعنی سنے کہا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہے بلکہ تشہد یعنی التحیات للہ والصلوات والطیبات۔ اور سلام رسولون پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا سے رسولون کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولون پر ہوگیا حتی کہ فرشتون سمیت رسولون انکے اتباع فرشتون پر بھی ہوگیا پھر اس سے درود کہان نکلا۔ اور زیادتی ذکر نا تو حدیث ابن مسعودؓ سے معلوم ہوچکا پس دونون روایتین موافق ہین نہ متعارض ۔م۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً بڑھایا تو مکروہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے بڑھایا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود بڑھاوے یا کچھ اور بڑھاوے بوجہ تاخیر قیام کے۔ ت د۔ پھر کس قدر بڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ در مختار مین کہا کہ مذہب مفتی بہ یہ فقط اللہم صل علی محمد۔ ہے۔ اور شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد۔ کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہین اور یہی اصح ہے اور یعقوب کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادائے رکن ہوا اور یہ مذہب امام اعظم کا ہے اور صاحبین کے نزدیک جبتک پورا درود حمید مجید تک نہو سجدہ سہو واجب نہین ہے ۔ش۔ اور سابق مین گذرا کہ قدر ادائے رکن تین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک تسبیح ۔م۔ اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہوگیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کرکے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھا کرے ۔د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے ۔ش۔ پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اٹھے تو جلالی مین ہے کہ سجدہ سے اٹھنے کی طرح پنجون کے بل اٹھے اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہین ہے۔ الزاہدی۔ مین کہتا ہون کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اٹھنے مین کسی کا خلاف نہین اور حدیث سے بھی ثبوت ہے ۔م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخریین بفاتحة الکتاب وحدہا۔ اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے لحدیث ابی قتادة ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخریین بفاتحة الکتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کے پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہین دیتے اور یون ہی صبح کی نماز مین کرتے۔ رواہ الستہ سوی الترمذی بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے۔ وہذا بیان الافضل ہو الصحیح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے ف۔ اور یہی ذخیرہ مین ہے اور یہی معتمد ہے۔ قاضیخان۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ یہی صحیح و ظاہر الروایہ ہے اور خاموش رہنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ ۔ھ۔ اور یہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قراءة فاتحہ اخیرین مین واجب ہے کہ اسکے ترک سے سہو کا سجدہ واجب ہوگا۔ نع۔ لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قرأة فاتحہ اخیرین مین واجب ہے ۔د۔ اور بحث انشاء اللہ تعالے قرأت مین آتی ہے ۔م۔ اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہین ہے ۔د۔ لان القرأة فرض فی الرکعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالی۔ کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہے بنا برآنکہ انشاء اللہ تعالے آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہے پس دونون اخیر پوری کرے ۔م۔ وجلس فی الاخیرة کما جلس فی الاولی۔ اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی مین بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولی ہون از انجملہ ہیأت جلوس ہے۔ لما روینا من حدیث وائل وعائشة۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضہ سے - ف - چنانچہ ابن جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رضہ
مین تھا اور ہیئات یعنی بایان پانون بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضہ مین گذرا پس قعدہ اخیرہ مین بھی اسی
ہیئات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور - مع - ولانہا اشق علی البدن - اور اس دلیل سے کہ یہ ہیئات بیٹھک کی بدن
پر زیادہ شاق ہے - ف - اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت مین جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہے - ع - فکان
پس ہوگی بیٹھک - اولی من التورک - بہتر بہ نسبت تورک کے - ف - اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھکر
دونون پانون دائین طرف نکالنا جیسے عورتین بیٹھا کرتی ہین - الذی یمیل الیہ مالک - یہ تورک جسکی طرف مالک
بن انس رح میل کرتے ہین - ف - بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ مین مرد بھی یون ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت
ہے اور شافعی رح پہلے قعدہ مین مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ مین مثل مالک کے مختار جانتے ہین مگر ہمارے نزدیک مختار
وہی ہے جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتون سے فرق ہوگا جو شرع مین مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رضہ تو ہی
ہے - والذی یروی - اور وہ حدیث جو تورک مین روایت کیجاتی ہے - ف - بطریق عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء
عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام
بیان کی اور آخر مین یہ مضمون ہے کہ - انہ علیہ السلام قعد متورکا - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے - ف -
چنانچہ یون کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانون اور بائین دھڑ پر متورک
بیٹھے - ف - تو اس حدیث کا یہ حال ہے کہ - ضعفہ الطحاوی - اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہے - ف - کئی وجہ سے اول تو
عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام مین فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ یحیی القطان
وسفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری وباقی
چارون اہل السنن نے روایت کیا ہے - وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رضہ سے نہین سنا
اور محمد بن عمرو کے حق مین کہا گیا کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسکی یاد مین اسکو وہم ہوجاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم
نے شرح سنن ابوداؤد مین کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ علمائے تاریخ یہان مختلف ہین چنانچہ امام بخاری وایک
جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے ولیکن عینی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رح کو اور یہ واقعی قابل
لحاظ ہے اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر جزم کیا ہے - وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے
روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم مین تھے جنکی تعداد
دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی - پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رضہ سے نہین سنا ہے - مع - پھر
امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہین کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہے کہ طحاوی کے قول پر التفات نہوگا
مین کہتا ہون کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رح نے امام مین قول طحاوی رح کو نصرت
دی - کما فی الفتح - اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہین کیا تو محصل یہ کہ اس روایت مین کلام ہے - اگرچہ ترجیح
دیجاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ - او یحمل علی حالۃ الکبر - یا یہ تورک کی بیٹھک محمول
کیجاوے بزرگی کی حالت پر - ف - یعنی جب سن شریف بڑا ہوگیا تھا - ف - مصنف رح نے ادب کی راہ سے بوڑھا
نہین کہا - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید رضہ مین کچھ ذکر حالت کبر کا نہین ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا -
مین کہتا ہون کہ دوسری احادیث مین بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتون سے مخالف ہے اور تورک مین ایک طرح کا ضعف
ہے تو اس حالت مین ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر اس قسم کی

بیٹھک بھی رہی جسمیں آسانی وراحت ہے اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ نہیں مقبوض فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یہانتک کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوئے ہوتی تھی اور آپ اعمال میں سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہرا غیر فرائض میں ہے لیکن استراحت حالت اکبر کو اسوقت کام میں لانا اس سے ثبوت
ہے جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
وہ بیٹھک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہے باوجود اسکے خود چارزانو بیٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانون مجھے نہیں اٹھاتے
ہیں یعنی انمیں اسقدر قوت نہیں ہے کہ میں انپر بیٹھون۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہے۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اولی بیٹھک تو بایان پانون بچھاکر دایان کھڑا کرکے ہے لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہیں
ہے تو اس حالت میں تورک بمنزلہ اول کے ہے اور اگر بلا عذر کے تورک کیا تو بھی روا ہے اور حدیث میں قسم دوم ہے یعنی عذری بیٹھک
جو بدرجہ اول ہے۔ فافہم۔ وتیشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی قعدہ میں بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ وہو واجب
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یعنی دونون قعدون میں۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔ م
اور یہی قول امام احمد کا ہے اور امام مالک رح نے کہا کہ دونون قعدہ میں سنت ہے۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑ دے
تو ظاہر الروایۃ میں جائز ہے اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہے اور عدم جواز بقول محمد رح ہے اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہے۔
کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ جب تشہد واجب ہے تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ نماز باطل
نہو گی اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہے۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اسکے بعد درود اور دعا مسنون ہے اور سلام کرنا
واجب ہے پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہے لہذا فرمایا۔ وصلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ف۔ یعنی بطریق سنت۔ ع۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ تبرکاً بیان
ہونگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہے اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں انکو جس جگہ زائد ہیں قوس دیکر مترجم
بڑھا دیگا۔ تبیین الحقائق میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
آل ابراہیم (انک حمید مجید اللہم) بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید مجید
یہ صیغہ صحیحین میں بھی ہے مگر اول میں انک حمید مجید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرلے تو
جائز ہے۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوئے ہیں اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہے۔ اور درمختار میں کہا
کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم پڑھانا بھی ادب ہے۔ میں کہتا ہون کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہے ولیکن فرائض میں احوط یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں بڑھا دے۔ عینی میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا
اور کہا کہ یونہی میرے رب عز وجل کے یہان سے نازل ہوئے ہیں۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
انک حمید مجید اللہم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید اللہم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمدا وآل محمد کما صلیت وبارکت وترحمت
علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہے۔ ان دونون صیغون میں سے اول میں سلام اور دوسرے
میں ترحم زائد ہے اور ابن الہمام نے لکھا کہ اللہم ارحم محمدا۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اسطرح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہیں۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اثر کی اتباع ہے اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہیں ہوتا

ع- اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے- التبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو- اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید- یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے- ابو حمید ساعدی رضہ سے روایت ہے کہ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو- اللھم صل علی محمد وازواجہ وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید- یہ حدیث سوائے ابن ماجہ کے باقیوں نے روایت کی ہے- اور ابو مسعود انصاری رضہ کی روایت بمعنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید- یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد وترمذی میں ہے- اور یہاں صیغہائے دیگر بھی ہیں- پھر درود بھیجنے کا حکم آیۃ کریمہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ میں بصیغہ امر وارد ہے جسکا نزول دوسرے سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایکبار درود بھیجے- ت- اور اگر یہ یکمرتبہ نماز میں ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے- کما بحثہ فی النہر- اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا- المجتبی و- اور نماز میں التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اُسکے بعد درود پڑھنا ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک سنت ہے- وہو لیس بفریضۃ عندنا خلافا للشافعی فیہما- اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رح نے دونوں میں خلاف کیا ف- یعنی التحیات اور درود دونوں کو فرض کہتے ہیں- اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز میں خبر الواحد سے ثابت ہے اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہیں اور رہا نماز میں درود پڑھنا تو اسکے وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہے- لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد- بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ (التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھ جانے کے بعد فرمایا کہ) جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اُٹھنے کو چاہے تو کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ- ف- پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کردیا گیا کہ قول ابن مسعود رضہ بھی ہوسکتا ہے اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہوسکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رضہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے- بہرحال دلالت کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی- اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث ابوداؤد میں بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے- اگر کہا جاوے کہ شاید بعد التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لاصلوۃ لمن لم یصل علی- نہیں نماز اُسکی جسنے مجھپر درود نہیں پڑھا- اور جو مانند اسکے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی وعبد المہیمن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی میں مجہول راوی سے آئی ہیں جواب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اسمیں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے تشنیع کی جنمیں طبرانی وقشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالف ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وجابر وابو سعید وابو موسی وابن الزبیر سے مروی ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لاصلوۃ لمن لم یصل علی- کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح بھی ہوجاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے آہ- مع- شیخ ابن حجر رح نے ترمذی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے احادیث وجوب درود میں اطناب کیا اور مترجم کہتا ہے کہ قول شاذ پر اسقدر زور دینا بعید ہے ولیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہوجاویگا-

تو اقتصار کرے واللہ تعالیٰ اعلم م - والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبۃ - اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے - ف - پھر اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور رہا اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو
قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما - میں ہے وہ تو مکرر وجوب پر دلالت نہیں کرتا - اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے
تو اسمیں دو قول ہیں لہذا مصنف رح نے فرمایا - اما مرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی - یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رح نے
کہا - ف - یعنی جب خارج نماز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک ایکبار تو آپ پر درود
بھیجدینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے - عینی رح نے لکھا کہ اسی پر عامہ علماء کا فتویٰ ہے - کما فی شرح المجمع - اور تنویر میں
ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے - او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی - یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا - ف - اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے - ن - مجتبیٰ زاہدی وحلبی و
باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی - اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر
مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جنمیں درود پڑھنے کی تاکید اور
نہ پڑھنے پر مذمت بخل وجفا کاری وخواری بدبختی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر
وجوب ہوگا نہ آنکہ مجلس میں ایکبار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ
فلم یصل علی - یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھپر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو - پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ
ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہوگا
لہذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہے اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر
میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر بالفاظ اپنے اسباب
کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے - طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر
خالص نہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہیں کرتا - فی الدر عن الباجی
درود کے وقت جھومنا اور گردن واعضاء ہلا کر چلانا جہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جہر وخفا کے درمیان ہو - مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی
کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ
بہت افضل ہے کہ ذکر وکلام الٰہی ودرود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے - م - پھر دیگر امکانی اوقات میں درود مستحب ہے - تصریح
اوقات یہ ہیں روز جمعہ - شب جمعہ - روز شنبہ - پنجشنبہ - وقت صبح وشام - وقت دخول مسجد وخروج مسجد - وقت زیارت
مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم - صفا ومروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو - بعد اذان کے - دعا کے شروع ودرمیان
وآخر میں - بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو - تلبیہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت - وضوء کے وقت
کان بولنے کے وقت - چیز بھول جانے پر - وعظ کہنے وحدیث پڑھنے کی ابتدا وانتہا میں اور فتویٰ لکھنے وتصنیف ودرس
دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے ونکاح پڑھنے وپڑھوانے والے پر - سب جائز ضروری [?] کاموں کے
شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ مکروہ ہے حالت جماع وبول وبراز میں
اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے - لغزش وتعجب وذبح وچھینکنے کے وقت مکروہ ہے الشرعہ [?] - اور معلوم ہو چکا کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار - پھر کیا ہر شخص پر جو مجلس
میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی اللیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور
اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر قنیہ [?] میں کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

برخلاف اسکے اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الٰہی مکرر ہو تو ایکبار ثنا کافی
ہی اور اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ مجتبیٰ میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہی ثناء کے لیے۔ عینی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہی اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضاء ہی ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضاء ہوتی ہی جیسے نماز پس ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہی
اور واضح ہو کہ اللّٰھم ارحم محمداً اگرچہ خارج میں بقول بعض جواز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
میں بقول نووی رح بدعت ہی۔ کما فی العینی ط۔ تو احوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گذری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرضیت
کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہی اور ہم تمام عمر میں ایکبار فرض کہہ چکے۔ مکتفینا مؤنتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہی کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایکمرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہی اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہی اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب کفایہ ہی ولیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز میں از راہ دلیل
مشکل ہی۔ فافہم ہم۔ بالجملہ فرضیت درود کی دلیل تو نہیں ہی رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہی بدلیل روایت ابن مسعود رض کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہی تو اسمیں تشہد کا فرض ہونا مذکور ہی۔ جواب اسکا
امام مصنف رح نے اصلاح دیا کہ۔ والفرض المروی فی التشھد ھو التقدیر۔ فرض جو تشہد کے حق میں مروی ہی وہ بمعنی
تقدیر ہی۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل ومیکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہی ولیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ۔ پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہی اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اصلح ہی کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ۔ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہی اور کسی میں لفظ فرض نہیں پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور میں مستعمل ہوا ہی اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہی جو ظنی ہوتی ہی
پس غایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہی ہم۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے و والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخلاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہی۔ التبیین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رح نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہی۔ وش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بما یشبہ الفاظ
القرآن والادعیۃ المأثورۃ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن وادعیہ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہی یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا انسے
مشابہ ہیں۔ لما روینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک۔ بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت پہونچی حدیث ابن مسعود رض سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا پھر اختیار
کر دعا میں سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھلانے میں بعد تشہد کے

یون فرمایا ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ - پھر تم مین سے آدمی اختیار کرے دعاؤن مین سے جو اسکو زیادہ پسندیدہ ہو
پس اس سے دعا کرے - یہ روایت صحیحین وابوداؤد ونسائی مین ہے - اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعاء کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن وحدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللھم زوجنی امراۃ حسناء
وبستانا اینعا - یعنی الٰہی میرے نکاح مین نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے - جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ ان صلوتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیئ من کلام الناس الخ - یعنی ہماری اس نماز مین کوئی چیز لوگون کی باتون سے
نہین لائق ہے الخ - تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز مین ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیون کی باتین ہین - پس امام احمد رح نے تو
کہا کہ جائز نہین ہے دعا مگر وہی جو احادیث وآثار مین وارد ہین یا قرآن سے موافق ہین اگرچہ قرآن مین نہون - اور یہ قول
حضرت نخعی وطاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا - ابن سیرین رح
نے فرمایا کہ فریضہ نماز مین سوائے امر آخرت کے امور دنیا کی دعا نہین جائز ہے - اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
وادعیہ ماثورہ ہو - پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا - ویبدأ بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الاجابۃ - اور پہلے ابتدا کرے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس - اور نہین دعا کرے الفاظ سے جو لوگون کے کلام سے مشابہ ہے - تحرزا عن الفساد یعنی
فساد نماز سے بچاؤ کے - ف - یعنی لوگون کے باتون سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز رہے - ولہذا
یاتی بالماثور المحفوظ - اور اسی وجہ سے مصلی ماثورہ دعاؤن کو جو محفوظ ہون پڑھے - ف - پھر دعائین ماثورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث وآثار مین بہت ہین ازانجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی - اللھم انی ظلمت نفسی
ظلما کثیرا وانہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم - اور ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے
اللھم انی اسالک من الخیر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم واعوذ بک من الشر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم - یہ نہایہ مین مذکور ہے - یہ دونون
حدیثین صحیح ہین - م - اور مستحب ہے کہ دعاء کرے - رب اجعلنی مقیم الصلوٰۃ ومن ذریتی ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدی
وللمومنین یوم یقوم الحساب - یہ تاتارخانیہ مین ہے یہ قرآن مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاؤن سے ہے - پھر درمختار مین
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر مین مضطرب ہین کہ مشابہ قرآن کیسی دعاء ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعاء ہے - عینی رح نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہین تو مراد یہ کہ دعاء ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن مین موجود ہون پھر حموی
کہتا ہے کہ اس صورت مین تو اللھم زوجنی بامراۃ حسنۃ - جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن مین موجود ہین - حلبی رح نے
مختار وہ بیان کیا جو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - وما لا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللھم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامھم
جس چیز کا مانگنا بندون سے محال نہو جیسے کہا کہ اللھم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح مین دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے - وما یستحیل - اور جسکا مانگنا بندون سے محال ہو - کقولہ اللھم اغفرلی - جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی
مجھے بخشدے - لیس من کلامھم - تو یہ کلام الناس سے نہین ہے - ف - یون ہی اگر کہا کہ اللھم اغفر لزید - الٰہی زید کو بخشدے یا
کہا کہ اللھم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہین ہے - م - د - و
قولہ اللھم ارزقنی من قبیل الاول - اور مصلی کا یون کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے - ف - یعنی از قسم
کلام الناس کے ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - یہ لفظ بعض نسخہ ہدایہ مین ہے اور بعض مین نہین ہے - پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہا فیما بین العباد - کیونکہ یہ کلام لوگون مین باہم مستعمل ہے - چنانچہ - یقال رزق الامیر الجیش - بولتے ہین
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو - ف - یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی - اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

کہا کہ اسمین اختلاف ہی بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اسواسطے کہ رزق دینے والا
درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہی۔ الفتح۔ اور اسی کو درمختار مین لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال وغیرہ کی قید لگادے یعنی الٰہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہی کہ مدار فساد کا
نسبت حقیقی و مجازی پر نہین ہی بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندون سے کہہ سکتے ہین یا نہین اور جب کہہ سکتے ہون
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگون سے کرسکتے ہین یعنی آنکہ معروف ہی اور شک نہین کہ
یہ کلمہ لوگون سے کہہ سکتے ہین تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللھم ارزقنی فلانۃ۔ الٰہی فلان جورو دیدے تو صحیح یہ
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللھم ارزقنی الحج۔ الٰہی مجھے حج روزی کر۔ تو اصح یہ کہ فاسد نہوگی۔ الفتح۔ پس یہان ظاہر
کہ حقیقی روزی کرنا تو سواے اللہ تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجد نہین ہی کیونکہ ارادہ و اسباب مہیا کیے جاوین ولیکن یہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت مین ہی کہ یہ عورت اسکی منکوحہ واقع ہوجاوے حتی کہ اگر مشیت الٰہی مین نہو تو نہو گی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم
دیا اور ایسے ہی الٰہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر جزم
کیا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الٰہی مین اللھم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللھم ارزقنی الحج۔ دونون بلا فرق کے یکسان ہین مگر اول
مفسد اور دوم نہین۔ تو صاف ہوگیا کہ یہان چار صورتین ہین۔ اول یہ کہ دعاء قرآن یا حدیث مین وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہی خواہ ایسی ہو کہ لوگون سے بولتے ہین یا نہین۔ دوم یہ کہ ایسی دعاء ہی جسکا بندون سے مانگنا محال ہی جیسے
اللھم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز مین کوئی استحالہ نہین مگر بندون سے مانگنے کی عادت نہین ہی جیسے۔ اللھم ارزقنی الحج۔ تو ان دو
صورتون مین فساد نہین ہی۔ چہارم یہ کہ اللھم ارزقنی مالاً۔ الٰہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہی۔ باوجودیکہ رازق
مال درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی۔ تم نہین دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان مین خلل ہی اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہین کرتے ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہی کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہی مگر ایسے محاورہ پر دعاء کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول چال مین
جائز رکھا گیا ہی اگرچہ اعتقاد مین حقیقی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف از راہ ایمان اسپر حتمی ہی تو ہمارے نزدیک نہین جائز ہی
اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللھم اقض دینی۔ الٰہی میرے قرضہ ادا کردے۔ اس سے نماز فاسد
ہوجاتی ہی۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی مفید ہین کہ ہر چیز خسیس و نفیس اور قلیل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالیٰ رب عزوجل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہی اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزون
کی طرف مائل ہوتے ہین جنکو وہ خواہش کرتا ہی اور اللہ تعالیٰ انکو مبغوض رکھتا ہی اور اسکی معرفت سخت دشوار ہی لہذا احتراز
کردیا کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الامۃ رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
مین ایسی کوئی چیز نہ داخل کرلے جسپر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہی پس جب اسنے نماز مین اتباع آثار رکھی تو ایک تو
اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم بڑے فساد سے بیخوف ہوگیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ ولوالجیہ مین ہی کہ
نماز فریضہ مین دعائین محفوظ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہوجاوے جس سے نماز فاسد
ہوتی ہی۔ تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمین یہ ذکر ہوا کہ اس دعاء سے نماز فاسد ہوتی ہی تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
مین بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہین پڑھا اور دعا کرلی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کرکے تب ایسی مفسد
کی تو اسکی نماز تو پوری ہوچکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہوجائیگا۔ التبیین۔ (فرع) کا ترجمہ یہ ہے [illegible]

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز۔ البحر۔ تمام عمر عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا اور دونوں جہان کا شر دور ہونا۔ یا۔ جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ اور مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وخیر تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا وآخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں جہان میں عافیت دیوے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسنے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکے لیے آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم ازل کو مٹانا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا بلا خلاف روا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے ہاں ان محالات عادت وعقل کی نسبت وجہ ایک بے ادبی ہے نہ آنکہ غیر مقدور ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تو ہی قدیر ہے اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعا پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاطاً فرائض میں رٹے اور سوا اسکے اسکے دل سے جذب شوق وخضوع وخشوع کے ساتھ اپنی مرغوب وپسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط وادب کا حافظ رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو ہمنے تفسیر میں توضیح لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب۔ م۔ بعد دعا کے دونوں طرف سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ ثم یسلم عن یمینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ ف۔ التفات کرکے یہانتک کہ اسکے دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ ف۔ بقول مختار بالف ولام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے تمپر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ ف۔ برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ ولیکن حاوی القدسی میں کہا کہ بڑھانا اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ رد ہوا کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اسکے مثل۔ ف۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے اقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتیٰ یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ حتیٰ یری بیاض خدہ الایسر۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دیکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔ ف۔ یہی قول اکثر علمائے صحابہ وتابعین ومجتہدین وجدید قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضہ سے مروی ہیں بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث وارد ہیں اور ضعف سے خالی نہیں مگر ترمذی وابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے جسکو حاکم نے بر شرط شیخین صحیح کہا تنقیح میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ صحیحین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے منکرات میں جنمیں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی وابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ نے کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تیں پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو حال زیادہ معلوم ہے باوجودیکہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے اخفض ہوتا تھا (فروع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک کلام نہ کیا ہو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ قع۔ اور اگر پیٹھ پھیر دی ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو جائز مگر مخالفت

سنت سے چھوڑا گیا۔ اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا ایکے اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم
کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ نبقہ۔ ابو جعفرؒ نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
دائین سلام پھیرے تو مقتدی دائین کا سلام دے اور جب وہ بائین سلام پھیرے تو مقتدی بائین سلام دے۔ قاضیخان
مقتدی التحیات کو تمام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو نقل گیا اب
مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کرکے کلام کر دیا تو نماز ہو گئی مع کراہت
کے رہ گیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا مع وش۔ وینوی
بالتسلیمۃ الاولیٰ من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر ایسے شخص
جو مصلی کے دائین ہے مرد ہون یا عورتین یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جنکو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
مع۔ وکذٰلک فی الثانیۃ۔ اور یون ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائین طرف کے حاضرین کی نیت کرے
خواہ مذکورین سے کوئی ہون۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتون پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
حدیث صحیح میں وارد ہے اور وضو میں اس حدیث سے ہم نے شرط اسلیے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتون کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنو اسرائیل کی عورتون کی
طرح یہ عورتین بھی بخوف فتنہ روکی گئی ہیں لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ ولا ینوی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے
زمانہ میں امام عورتون کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتین حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولا من لا شرکۃ لہ فی صلاتہ۔
اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہان موجود ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی
قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے
لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ حظ الحاضرین۔ نصیبہ حاضرون کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل
نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین
تو اسمین جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صرح بہ شمس الائمہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جنون کی بھی
نیت کرے ع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا۔ کما فی الحدیث اور کلام تو صرف
علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہون یا جن ہون اور قول دوم صحیح ہے اور حاضری
حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو۔ م۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولا بد للمقتدی من نیۃ امامہ۔ اور ضرور ہے مقتدی
کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔
پس اگر مقتدی سے امام دائین طرف ہو۔ ف۔ تو دائین طرف والون کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر
یا بائین طرف ہو تو۔ نواہ فیہم۔ تو بائین والون میں نیت کرے۔ فان کان بحذائہ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
کے ہو۔ ف۔ بایں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولیٰ عند ابی یوسف ترجیحا
للجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائین سلام میں نیت کرلے بوجہ ترجیح دائین کے یہ ابو یوسف رح کا
قول ہے۔ وعند محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ نواہ فیہما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابو حنیفہ رح سے بھی مروی ہے
کہ مقتدی امام کو دونون سلام میں نیت کرے۔ لانہ ذو حظ من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونون جانب
میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر حدیث سمرہ بن جندب رضہ۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض۔ یعنی ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دیں

و باہم محبت پکڑیں بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہی بوجہ جواب کے فافہم۔
والمنفرد ینوی الحفظۃ لاغیر۔ اور جو تنہا نماز پڑھتا ہی وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ ہین انسانی
ذاتی و اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہی عمل کرتے ہین جنکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ و یرسل علیکم حفظۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
تم پر حفظہ بھیجتا ہی۔ اور انکے بارہ مین احادیث و آیات ہین اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہین ہی۔ پس منفرد اپنے سلام مین
صرف انھین کی نیت کرے۔ لانہ لیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سوائے حفظہ کے کوئی نہین ہی۔ ف۔
مترجم کہتا ہی کہ اسمین تامل ہی کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہین بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمین بیان ہی کہ جس مومن نے جنگل مین
اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہی کہ اُسکی نظر انکو محیط نہین ہو سکتی،
چنانچہ اذان مین ذکر ہو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز مین بھی وارد ہوئے ہین پس لائق یہ ہی کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
کی نیت کرے خواہ حفظہ ہون یا اور ہون۔ م۔ والامام ینوی بالتسلیمتین۔ اور امام نیت کرے دونون تسلیمہ مین۔ ف۔ حفظہ و قوم کی ع۔
اور یون ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظہ و جمیع ملائکہ کی جو حاضر ہون جیسے ملائکۃ اللیل و ملائکۃ النہار جو فجر و عصر کو باہم
ملاقی ہوتے ہین۔ پھر واضح ہو کہ تمیزدار طفل بھی اپنے سلام مین حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہی کہ طفل کے حسنات لکھے
جاتے اور اُسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا۔ بالجملہ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہی۔ ولا ینوی فی الملائکۃ
عدداً محصوراً۔ اور ملائکہ کے شمار مین کوئی تعداد معین نہ کرے۔ ف۔ یہی صحیح ہی۔ البدائع۔ لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت۔ کیونکہ احادیث
و آثار ان ملائکہ کے شمار مین مختلف وارد ہین۔ ف۔ تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع مین ہین ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
سب داخل رہے کمی و زیادتی نہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہی اور کوئی شمار انکا کسی نص مین قطعی نہین
ہی تو عقائد مین مصرح ہوا کہ یون ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہین ہین۔ (فرع)
اور مختارین جو حفظہ کے بارہ مین بہت کچھ مذکور ہی اکثر اسمین سے غیر معتمد ہی اور صواب یہی ہی جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم اصابۃ لفظ السلام واجبۃ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہی۔ ف۔
یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہی۔ محیط مین ہی کہ یہی اصح ہی۔ ولیس بفرض
اور فرض نہین ہی۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوئی۔ م۔
خلافاً للشافعی رح۔ اسمین شافعی رح کا خلاف ہی۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہین
بلکہ وجوب ہی لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہین۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر
و تحلیلہا التسلیم۔ امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہی کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور و تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم۔
ف۔ یہ حدیث کتاب الطہارۃ کے شروع مین گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہی
جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر
اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے مین یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ
حدیث ضعیف ہی اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہی اور صحیح جواب یہ ہی کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ و ربک فکبر
سے ہی جسکی تفسیر مین یہ حدیث لی تھی برخلاف سلام کے کہ اُسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہین تو خالی یہ حدیث موجب
فرضیت نہین بلکہ اجتماعی موجب اسکا وجوب ہی اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہی حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہی
جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض۔ اور ہماری دلیل وہ ہی جو ہم حدیث ابن مسعود

روایت کر چکے۔ ف۔ درباب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھ لے اور چاہے کھڑا ہو جاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو بظاہر اسمیں دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا برخلاف امام شافعی رح کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیمہ کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا اولیٰ درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں منحل ہوگا حتی کہ مقتدی اٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بلا خلاف اور زائد میں قدوری و کرخی وخواہر زادہ کے نزدیک متابعت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے۔ بعض کے نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہکرے حتی کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اُسنے بُرا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا مصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ عینی رح نے بعض جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی اُنپر افسوس ہے۔ وتبعہ العدد م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیرکر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنتیں شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعاء کے تھا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لفظ تبوفیق حدیث مرادہ بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعا اندازہ سے زیادہ تاخیر کرنا سنت پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اقول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا تو اس سے کہا کہ مت ملاؤ کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول ازل وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ مجتبیٰ میں گذرا اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منہ کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے و گرمی سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد بہت ہیں اور مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ۔ آیۃ الکرسی ایکمرتبہ

اور سبحان اللہ ۳۳-بار- الحمد للہ ۳۳-بار- اللہ اکبر ۳۳-بار- لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علیٰ کل شئی قدیر- ایکبار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہین اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصراً اپنے موقع پر مذکور ہونگے م و- جن فرائض کے بعد سنتیں ہین تو امام اپنے فرض کی جگہ سے داہنے یا بائین یا پیچھے ہٹ کر یا گھر مین جاکر سنتین پڑھے اور مقتدی یا منفرد جہان چاہے پڑھے- جن فرائض کے بعد تطوع نہین تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے فجر مین تا طلوع آفتاب محراب مین بیٹھے اور یہ افضل ہے- کما فی الخلاصہ- فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر مین رہنا شب بیداری کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث مین ثابت ہے- م-

فصل فی القرأۃ- یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان مین ہے- ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان مین سے رکن قرأت کو خاصتہً جدا فصل کرکے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل مین ہے کہ ایک نے نماز شروع کی پھر سو گیا اور سونے مین اُسنے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیداری کے قرار دیا واسطے تعظیم شان مصلی کے بحدیث- اور اسی سے طلاق مین اور اسمین فرق ہوا کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر مجنون و طفل نے نماز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونون نے طلاق دی تو نہین جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ مختار یہ ہے کہ سوتے کی قرأت نہین جائز ہے کیونکہ ادائے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہین پایا گیا- انتہی- لیکن اوجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث نے نوازل مین اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدائے نماز مین پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم نہین دیکھتے کہ اگر اُسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت مین کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہو جاتا ہے قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہین بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب مقابل بیداری کا ہے پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے- اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اُسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی حالت سجدہ مین سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے- یہ حدیث اس امر پر دلالت نہین کرتی کہ اُسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع بشری کے اُسنے قیام کیا تو اوجہ بظاہر وہی جو امام مصنف نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیریہ مین ہے کہ اگر خواب مین قرأت کی تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے- م- پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخین ہین اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو سرے سے ذکر نہین کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہین- واضح ہو کہ قاری کی چوک وخطا- (اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات) مین ہوتی ہے اور حروف مین خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے- (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے مین معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا- اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلاً الباری المصور کو واو کے فتحہ سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا معاذ اللہ منہ- یا جیسے انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندون مین سے وہی ڈرتے ہین جو عالم ہین- اسکے اعراب اصطلاح بدلے کہ اللہ برفع اور العلماء بکسرہ پڑھا- جسکے معنی یہ ہوگئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندون سے ڈرتا ہے- تعالی اللہ عن ذلک تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی- متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل و محمد بن سلام و ابوبکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی و محمد بن الفضل و شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی- لیکن متقدمین کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ شخص پڑھنے والا فرض کرو کہ عمداً پڑھتا تو کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہوا تو اُسنے ایسا کلام کیا جو لوگون مین سے کسی کا کلام ہے اور لوگون کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہین ہے اور وہ سہو سے نماز مین بولے تو نماز

خلل ہو جاتی ہی فکیف کہ ایسا ہو جو کفر ہی تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول احوط ہی اور متاخرین کے قول میں عوام کے لیے آسانی زیادہ ہی کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب میں اختیار نہیں ہی۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہی۔ المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہی۔ عنایہ ما لظہیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رح کے قول پر ظاہر ہی جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہی۔ قال المترجم۔ وعلی ہذا اگر کوئی شخص اسقدر عربی زبان جانے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی۔ م۔ پھر اسی کے متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہی۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائم ہوے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا ایاک نعبد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے بمعنی آفتاب ہی۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اقول یہی مختار ہی۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک۔ بتشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید بھی آیا ہی اگرچہ قلیل ہی اسکو نحویوں میں سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہی تو ہمارے فقہاء متقدمین اصحاب کے قول پر بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں ہی پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہی حتی کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے بیان میں گذرا ہی اور خلاصہ میں ہی کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہیں اور عنایہ میں ہی کہ من اظلم ممن کذب میں تشدید دی تو بعض نے کہا کہ مفسد نہیں اور اسی پر فتوی ہی۔ العنایہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہیں۔ کما فی المحیط۔ (بیان حروف) اسمین کئی صورتیں ہیں۔ از انجملہ ایک حرف کے بجاے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہی یا عاجزی سے ہی۔ اگر خطا سے ہی پس اگر معنی متغیر نہوں اور اسکا مثل قرآن میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون خطا سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس نماز فاسد نہیں ہی۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ لفظ قرآن میں نہیں ہی جیسے قوامین بالقسط کے بجاے قیامین بالقسط پڑھا یا قوامین کی جگہ تیامین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہی۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین کے نزدیک فاسد ہی اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اُسکے مثل قرآن میں نہو۔ پس اگر اصحاب الشعیر شین معجمہ پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے میں اعتبار معنی متغیر ہونے کا ہی طرفین کے نزدیک۔ اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل مشکل ہی تو فاسد نہیں اور مشکل نہیں تو فاسد ہی۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہی تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے میں فساد نہیں اور قرب مخرج نہو تو فساد ہی اور اسکا حاصل یہ ہی کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہی اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے ذ و ض دونوں نقطہ دار ہیں یا س و ص بے نقطہ یا ت و ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں نماز فاسد ہی اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہی۔ الفتح۔ اور یہی قاضیخان میں ہی اور وجیز کردری میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصم نے کہا کہ اگر عمداً ایسا کرے تو فاسد ہی اور اگر اُسکی زبان پر جاری ہوا یا وہ تمیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اعدل و مختار ہی۔ پھر ان مشائخ کی تفریعات منضبط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہی تو تامل کرنے سے اپنی باہم تنافی نظر آتی ہی پس متقدمین کا قول اولی ہی۔ رہی دوسری صورت کہ اُسنے عاجزی سے ایسا کیا فلاح نہیں ادا ہوتی تو مثلاً الحمد بجاے الحمد کے نکلی یا صمد کا صین نہ نکلا اور الف نکلا یا صمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اُسکے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا اور نہیں نکلتا ہی تو نماز جائز ہی اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہی اور یہ گنجایش نہیں کہ باقی عمر میں کوشش چھوڑ دے۔

رہا الثغ یعنی توتلا جو بسم اللہ کو ث کے لفظ سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا پڑھتا ہی اور مانند اسکے زبان سے سوائے اسکے نہین نکلتا ہی تو کہا گیا کہ اگر کلام بدلا تو فاسد ہی اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہین پھر اگر ایسی آیات مل سکین کہ جنمین یہ حروف نہین تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہی کہ اگر اسنے تمام کوشش صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہین ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین سا الخلاصہ - اور اگر اس سے کلام نہین بدلا پس اگر ایسی آیات ممکن ہون کہ جنمین یہ حروف نہین تو اختیار کرے سوائے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہین چاہیے فافا - کا یہی حال ہی یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ف کی ز نکلتی ہی - اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ مین بہت گھما کر نکال سکتا ہی اور یونہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب الثغ کو ایسی آیات ملین جنمین یہ حروف نہین مگر اسنے سوائے انکے ایسی آیات پڑھین جنمین یہ حروف ہین تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی نماز نہین جائز ہی اور اگر ایسی آیات نہین ملین تو جائز ہی - الفتح - مترجم کہتا ہی کہ جس شخص کی زبان مین بعض حروف کی قدرت نہین ہی تو یہ مشکل ہی کہ سوائے نماز کے تلاوت مین اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہین ہی اور ہندیہ مین ہی کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جسمین یہ حروف نہون تو اسکی نماز جائز ہی مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہی پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جسمین یہ حروف ہین تو بعض نے کہا کہ اسکی نماز جائز نہین - قاضیخان - اور یہی صحیح ہی - المحیط - توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمی کے ہی تو اپنے مانند توتلے کی امامت کر سکتا ہی اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی نماز تنہا جائز نہو گی سح وابن الشحنہ د - رہا یہ کہ بلا قرأت جواز نماز ہی یا نہین تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہی - (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی مین تغیر ہو جیسے قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہی اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہین - خلافا لابی یوسف - (بیان زیادت ونقصان) ادغام توڑ دینا مثل زیادت کے ہی - پھر اگر زیادت سے معنی مین تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انہی عن المنکر الف زیادہ کیا - راؤدہ - کو راوددہ - تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہین اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور والقرآن الحکیم انک لمن - مین ونک - واو پڑھا یا اور ان سعیکم لشتی - مین وان سعیکم لشتی - واو پڑھا یا تو فاسد ہی - الخلاصہ اور یہی تفصیل کمی مین ہی جیسے جاءہم کو جاہم کیا تو فاسد نہین کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ماخلق الذکر - بدون واو کے پڑھکر تغیر کیا تو فاسد ہی - اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان مین ہی کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک فاسد ہی جیسے رزقنا - کو بدون را، یا بدون زا، پڑھا - اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا اگر وہ قرآن مین آیا ہو تو فساد نہین ہی - اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عری تو فاسد ہی اور اگر چار حرفی یا پانچ حرفی مین سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے نادوا یا مالک - مین نادوا یا مال - کیا تو فاسد نہین ہی - الفتح - اگر حذف سے معنی متغیر ہون جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہی سا المحیط - اور یہی صحیح ہی - العتابیہ - اگر پڑھا ہم لا یظلمون قرأیت - نون کو فار سے متصل پڑھا اور أفرأیت کا الف حذف کیا - یا پڑھا یحسبون نہم - بجائے انہم کے تو نماز فاسد نہین ہی - الذخیرہ - (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونون کے معنی قریب ہون اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن مین ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہین - اقول لائق ہی کہ شرط کیجاوے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہون - م - اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن مین نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ ایاہ تو بھی طرفین کے نزدیک فساد نہین اور ابو یوسف سے دو روایتین ہین - الفتح - اور خلاصہ مین جزم کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہی جیسے تو ابین کی جگہ تیابین پڑھے - اور اگر یہ کلمہ قرآن مین نہین اور نہ دونون کے معنی متقارب ہین تو

ہو خلاف نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہو۔ اور اگر قرآن میں ہو مگر معنی متقارب نہیں جیسے انا کنا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
مذہب ابو یوسف ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی۔ میں قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہے سنون کی جگہ تخلقون میں اظہر فساد ہے انت العزیز
الکریم میں الحکیم پڑھا تو مختار یہ ہے کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس و قبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھا مفسد ہے کل صغیر و کبیر فی سفر
یا۔ والنازعات نزعاً۔ مفسد نہیں ہے۔ بجائے شعائر کے شعار کا مفسد ہے۔ مجموع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن میں ہو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و بروایت ابو یوسف اور یہی ہے
عامہ مشائخ ہیں اور اگر قرآن میں نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت روا نہو جیسے عیسیٰ
بن لقمان کیونکہ اگر عمداً ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پھر
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کرکے باقی پڑھ لیا یا اُسکو یاد آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس باقی نہیں
پڑھا اور مانند اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہے ورنہ مفسد نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ اور ٹکڑا
بمنزلہ کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں تغیر کرے تو
مفسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہرحال مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنحنح کے معفو ہے۔
المحیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ ہے کہ مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو مفسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مد و لین میں ہو تو مفسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوائے
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوجیز لکردری اور اسکے نزدیک سننا بھی مکروہ
ہے۔ الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلاعوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہوا تو نماز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
کہیں قرآن میں ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا بالله۔ کے بجائے والذین آمنوا وکفروا بالله۔ اور اگر معنی متغیر نہوں پس
اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا علیما۔ تو بالاجماع مفسد نہیں ہے۔ اور
اگر قرآن میں نہو مثلاً فاکہۃ ونخل ورمان۔ میں فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان۔ کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں ہے
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بتشدید دال تھا اسکو من یرتدد
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد لله کو لللہ تین لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے۔ اگر کلمہ مکرر کیا پس اگر
معنی متغیر نہوں مثلاً تاکیدی ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ ہے کہ مفسد ہے۔ الظہیریہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا موخر
کیا اگر معنی متغیر نہوں تو فساد نہیں مثلاً لہم فیہا زفیر وشہیق۔ میں شہیق وزفیر کر دیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر معنی متغیر ہوں جیسے
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوئی
اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافوہم وخافون کی جگہ فلا تخافون وخافوہم
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ کی جگہ یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہونے سے
فاسد نہیں ہے۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کعصف کو کعفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر غثاء
احوی میں اوحی کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت مثلاً
مترجم کہتا ہے کہ سوائے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پورا ہو پڑھا تو اظہر فساد ہے

اور مین نے دیکھا نہین واللہ اعلم ۔م۔ اگر ایک آیت سے پڑھکر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی
تو فساد نہین مثلاً والعصر ان الانسان ۔ پڑھکر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم ۔ پڑھا ۔ یا ۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات
پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون ۔ پڑھا تو فساد نہین ہے ۔ اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہون ۔ مثلاً ان الذین آمنوا
وعملوا الصالحات پڑھکر ملا دیا ۔ فلہم جزاء الحسنی ۔ بجاے کانت لہم جنات الفردوس نزلا ۔ کے تو فساد نہین ۔ اور اگر معنی متغیر ہون
جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک ہم الکافرون ۔ تو عامۂ علمار کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے ۔ الخلاصہ ۔ اگر
ایک آیت پوری پڑھکر پھر دوسری آیت پڑھتے تو فساد نہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر انکو بعض صورتون مین جب
عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا ۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلاً ۔ پھر پڑھا ۔
واولئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار ۔ پس بنا بر اصل متقدمین رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو یہان فساد
ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف ووصل کی راہ سے فرق کرنا امر مشکل ہے اور مجھے اسمین تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے
کہ جس صورت مین وصل سے فساد معنی ہوتے ہون تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر مین ایک مسئلہ
آتا ہے فانتظر ۔م۔ (بیان وقف ووصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتدا کی پس اگر معنی مین فاحش تغیر نہو مثلاً
ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولئک ہم خیر البریہ ۔ سے ابتدا کی تو بالاتفاق فساد نہوگا ۔ المحیط ۔
اسی طرح بے موقع وصل کرنے مین جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش ۔ سے ملا دیا تو فساد نہین مگر قبیح ہے
الخلاصہ ۔ اور اگر معنی مین تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ ۔ پر وقف کر دیا ۔ پھر ۔ الا ہو ۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامۂ علمار کے
نزدیک فساد نہین اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف ووصل کی کسی صورت مین فساد نہوگا ۔ المحیط ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف
ووصل کا اثر معتبر نہین ہے ۔م۔ قاضی ابو بکر رح نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھکر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثنار وصفت
الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولی ہے اور اگر ثنار پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر ۔ اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے
یعنی ابتر کی رار کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے ۔ التاتارخانیہ ۔ مین کہتا ہون کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن
مین ۲۵ ۔ پارہ پر ۔ الیہ یرد علم الساعۃ الخ مین کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم ۔ سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر مین وہم
ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے ۔م۔ (بیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف اجماعی مین نہو) حضرت عثمان رض کے عہد خلافت مین
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قرارات کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اُسکی قرأت
مین سے نہو وہ قرآن نہین یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہین ہے تو اسمین قرآن کی صفت نہوئی
۔م۔ اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قرارۃ ابن مسعود رض یا قرأۃ ابی بن کعب رض وغیرہ لکھی گئی ہے تو اسکا شمار نہین حتی کہ
قرأت نماز اس سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہین حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر مین سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز مین فرض
ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے ۔ المحیط ۔ (بیان تصحیح کر لینا بعد خطار کے) نوادر وغیرہ مین ہے کہ اگر نماز مین وہ پڑھا جو خطاء
فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اُسکی نماز جائز ہے اور یہی خطاے اعراب کا حکم ہے ۔ اگر اللہ تعالی کے نام کو
کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی اور بعض مشائخ
نے اسی کی تصحیح کی ۔ المحیط والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رح سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے
جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اُسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سواے باب قرأت کے کہ اسمین لوگون کے
حق مین عام بلوی ہے ۔ الظہیریہ ۔ اقول مترجم نے جو وقف ووصل مین فساد مین احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجح ہے اور
یہ حکم در صورتیکہ جواز صریح کی یہی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتدبر ۔ اور نہما اللہ تعالی

قرأت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرأت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز مین قرأت کرنے کا طریقہ
امام مصنف نے بیان فرمایا۔ **ویجہر بالقرأۃ**۔ اور جہر کرے قرأت کے ساتھ۔ ف۔ بطریق واجب۔ **فی الفجر**۔ نماز فجر میں۔
ف۔ دونون رکعتون مین۔ **وفی الرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء**۔ اور پہلی دو رکعتون مین نماز مغرب وعشاء
سے۔ **ان کان اماما**۔ بشرطیکہ امام ہو۔ **ویخفی فی الاخریین**۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتون مین۔ ف۔ یعنی باقی مین
جو مغرب مین ایک ہی اور عشاء مین دو رکعتین ہین۔ **ہذا ہو المتوارث**۔ یہی متوارث ہی۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے متصل طبقہ
بالائی سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یون ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک و تابعین
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یون ہی پایا اور صحابہ رضہ نے بالتواتر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی لیا ہی۔ الفتح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہو اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہین ہی بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہی اور یہی سبب
معلوم ہوتا ہی کہ قرآن مین ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہین ہی۔ م۔ اور عینی رح نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جسمین بالکل اسیطرح جہر و اخفاء مذکور ہی اور اسیمین ابوداؤد
نے حسن رح اور زہری رح سے مرسل دونون روایتین کین اور عبدالحق رح نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن واصح ہی۔ پھر مترجم
کہتا ہی کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہی ویسے ہی اصل جہر مین مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتین ہین نہ آنکہ چاہے
اولین ہون یا اخیرین ہون جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہی اگرچہ بیان مین قول اور کلام طویل ہی جیسا کہ شامی رح نے ذکر
کیا ہی۔ م۔ **وان کان منفردا**۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ **فہو مخیر**۔ تو اسکو اختیار ہی۔ ف۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی
اسپر واجب نہین۔ **ان شاء جہر**۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ **واسمع نفسہ**۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ **لانہ امام فی حق
نفسہ**۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق مین امام ہی۔ ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہی کہ سناوے تو کمتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق مین کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد و مشقت مین نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
ہی ولیکن وہ زور کرنے مین تعب اٹھاتا ہی تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہی بلکہ جہانتک اسپر تعب نہو
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالی آتا ہی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنی درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہی۔ فخر الاسلام رح نے کہا کہ بھرپور جہر نہ کرے ع۔ **وان شاء
خافت**۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ **لانہ لیس من یسمعہ**۔ کیونکہ وہان کوئی نہین جسکو سناویگا۔ ف۔ اور رب عزوجل
ہر خفی وجلی کو سنتا ہی۔ **والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیأۃ الجماعۃ**۔ اور افضل ان دونون باتون اختیاری مین
جہر ہی ہی تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیأت پر ہو۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہی۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری مین
ہی اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمین بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رح نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر وعصر مین
سجدہ سہو واجب نہین ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری مین منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہی۔ الفتح تبیین مین کہا کہ یہی
صحیح ہی۔ ع۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہی۔ اقضاء کرنا تو آتا ہی۔ م۔ **ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر**
اور اخفاء کرے قرأت کو امام نماز ظہر وعصر مین۔ ف۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولی
ظہر وعصر مین اخفاء کریگا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہی اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رض
جنسے پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر مین قرأت کرتے تھے فرمایا کہ ہان۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر پہچانتے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب ریش سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابوسعید خدری مین قرأت اولین

ظہر وعصر کا اندازہ بقدر الم السجدہ کے اور اخیر تین کا اس سے نصف اور دوسری روایت میں اولین ہر رکعت کا اندازہ
بقدر ۳۰ آیت ہے تو اخفاء تھا ورنہ جہر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث
امامت جبرئیل اثر انس رضہ اور متواتر توارث نماز ظہر وعصر میں اخفاء قرأت ہے پس اخفاء حتماً واجب ہے۔ وان کان بعرفۃ
اگرچہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر وعصر کو۔ چونکہ اسمیں امام مالک کا خلاف
مذکور ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ نمازون کی عجماء ہے۔ ف
اعجم مذکر اور عجماء مونث بمعنی گنگ۔ اي ليست فيها قراءة مسموعة۔ یعنی دن کی نماز مین قرأت ایسی نہین جو سنی جاوے
ف۔ گویا اس تعمیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہین ہو نماز دن کی قرأت جہری نہو گی۔ لیکن نووی رح نے روضہ مین
لکھا کہ یہ حدیث نہین ہے ع ف۔ اور علماء نے نقل سے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے ح۔ عبد الرزاق نے اسکو
مجاہد و ابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے نع۔ باوجود اسکے نماز جمعہ وعیدین اسمین سے مخصوص ہین پس اولی
یہ کہ امام مالک رح کے قول پر نص کا مطالبہ ہو اور جب حجۃ الوداع مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل
ہے ورنہ نہین م۔ وفی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ مین مالک رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جہر کہتے ہین ہر قیاس جمعہ
والحجۃ عليه ما رويناه۔ اور حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہین تو
مطالبہ نقل ہے اور قیاس یہان کافی نہین ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اداے فرائض مین جہر واخفاء کا بیان تھا۔ ويجهر في الجمعة
والعيدين۔ اور امام جہر کرے جمعہ وعیدین مین۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ لورود النقل المستفيض بالجهر۔ بوجہ وارد
ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ وعیدین مین جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی
گویا دلیل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ مین سبح اسم
ربک الاعلی۔ اور هل اتاک حدیث الغاشیة۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور ابو واقد اللیثی رضہ کی حدیث مین عیدین کی
قرأت ق والقرآن المجید۔ اور اقتربت الساعة الخ ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ
جہر سے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ نماز عیدین مین جہر کرنا سنت سے ہے اور عیدین مین جبانہ
جانا سنت سے ہے مترجم کہتا ہے کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جاکر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب
ہے۔ ف۔ تراویح بجماعت مین اور رمضان کے وتر بجماعت مین بھی جہر ہے ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔
اور کہا گیا کہ اصح یہ کہ انمین بھی جہر واجب ہے۔ ق ش ط۔ اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیرۃ الافتتاح
اور جو فرض نہین ہے پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات
اور منفرد و مقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نمازون سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور قنوت کا جہر
کرنا مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الہدایہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے ماسوائے جہر نہ کرے جیسے تشہد وآمین وتسبیحات
البحر الرائق۔ وفي التطوع بالنهار يخافت۔ اور دن کی نفل مین اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزاہدی
وفي الليل يتخير۔ اور رات کی نفل مین مختار ہے۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اعتبارا بالفرض في حق
المنفرد۔ بقیاس فرض کے منفرد کے حق مین۔ ف۔ یعنی جیسے فرض مین منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض مین وجوباً اخفاء
کرے اور نماز جہری مین اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے۔ ف
اللہ یہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر۔ لانه مكمل له۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فيكون تبعا له۔
تو نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض رات کی تنہائی مین منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی مین اختیار ہے م ملا

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے مانند علی - اب رہا بیان مختار تو فرمایا - ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس ان ام فیها جهر - اور جس شخص کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا میں امامت کی تو جہر کرے - کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قضی الفجر غداۃ لیلة التعریس بجماعة - جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلة التعریس کے دن نکلے فجر کو جماعت سے قضاء فرمایا تھا - ف - تعریس آخر رات میں مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا - اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی میں صحابہ رضی کی درخواست پر آپ مع لشکر اترے اور بلال رضی نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ تیز دھوپ آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہان سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو رکعتین پڑھین یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے - کما رواہ مسلم واحمد عن ابی قتادہ رضی ومالک عن زید بن اسلم مرسلاً ومحمد فی الآثار عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراہیم مرسلاً - اور یہی امام احمد کا قول ہے کہ جہری کی قضاء بجماعت میں جہر کرے - قاضیخان میں ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفاء کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے جیسے دن کی سری نماز رات میں امامت کے ساتھ قضاء کی تو اخفاء واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے - یہ تو امامت کے ساتھ قضاء کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضاء کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری نماز قضاء کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے ۔ المحیط والکافی والذخیرہ وقاضیخان - اور یہی مختار شمس الائمہ وفخر الاسلام وجماعت متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضاء موافق ادا کے ہو جاوے اور ادا میں منفرد مختار ہے تو قضاء میں بھی مختار اور جہر افضل ہے - امام مصنف رح نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا - وان کان وحده - اور اگر قضائے مذکور تنہا پڑھے - خافت حتماً ولا یتخیر - تو حتماً اخفاء کرے اور اسکو اختیار نہین ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر میں انہیں کی اتباع کی - لان الجهر یختص اما بجماعة حتماً - کیونکہ جہر کرنا مختص ہے دو صورتوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے - او بالوقت فی حق المنفرد علی وجه التخییر - یا ادائے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہے - ف - حاصل یہکہ جہر و اخفاء شرعی توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز جہری پڑھے خواہ ادا ہو یا قضاء ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفاء سے افضل ہے - ولم یوجد احدهما - اور ان دونوں میں سے ایک یہاں نہیں پایا گیا - ف - جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضاء کرتا ہے - اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل میں نماز کا جہر ہے اور چونکہ مشرکین بد گوئی کرتے تو جہر سے دن میں ممانعت ہوئی اور رات میں جہر رہا بدلیل قولہ تعالی - ولا تجهر بصلاتک ولا تخافت بها وابتغ بین ذلک سبیلا - پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اخفاء اور رات میں جہر ہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ تفسیر اپنی رائے سے تفسیر ہے اور صحیح تو ابن عباس رض سے یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز قراۃ قرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا ولا تجهر بصلاتک یعنی جہر مت کیجیے اپنی قراءت میں کہ اسکو مشرکین سنیں - ولا تخافت بها - اور اسکو اخفاء مت کیجیے - یعنی اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے - وابتغ بین ذلک سبیلا - یعنی جہر و مخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے - یہی صحیحین و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے - یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارۂ دعا ہے اور حدیث امامت جبرئیل بجہر و اخفاء ہے - اور ابو ہریرہ رضی سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں پڑھتے پھر جسکو سنایا

تو جنہے وہ تمکو سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابوداؤد والنسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع وخضوع و مسکنت ہے
ثمانی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں پر نکلے اور وے
نماز پڑھتے تھے اور انکی آوازیں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیے کہ دیکھے
کس چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کریں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
بسکون ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل آمین اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بصلوتک - سات کی نماز دن میں بھی جاری
ہے پس حق ظاہر یہ کہ اصل نماز میں اخفاء ہے اور فرائض میں جہر بجماعت مطلقاً یا تنہا وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
میں جہر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا کہ صحیح اسمیں اخفاء کا حتم ہے اور مترجم کو
نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کوئی روایت ہے سوائے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایات
میں جہر مذکور نہیں تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توقیفی میں قیاس متروک ہوگا واللہ تعالی اعلم
بالصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصة عن الاصل - ومن قرأ في العشاء في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب
اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
کہا اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - لم يعد في الاخريين - تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کو
قضاء نہ کرے - الذخیرہ ع - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتوں میں فرض ہے خواہ اول
کی دو ہوں یا اخیر کی تو اسپر سہو نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں متعین ہیں لیکن نہ ہو تو آخرین میں قضاء کرے
تو عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے - د - بطور وجوب - ط - اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - ش - وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها - اور اگر اسنے فاتحہ پڑھی اور اسپر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی ہو - د - میں کہتا ہوں کہ تعمد میں وہی حال ہے جو اوپر گذرا
م - قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة - تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ و سورت - ف - فاتحہ بطور
معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت میں سنت کے طور پر نہ ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے - فافهم - م - وجهر - اور جہر کرے - ف - ایک روایت میں وجوباً اور ایک
روایت میں استحباباً چنانچہ آتا ہے - م - اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
د - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - ش - وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح - اور یہ جو متن میں مذکور
ہے امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے - وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
کسی کو قضاء نہ کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى
الا بدليل - کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور یہاں دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا مثل ہو تاکہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھیر کر جہاں پر قضاء کریگا وہاں رکھے - اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہے تو پھر یہاں کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازیں دوسری اوقات میں بدون تکبیر تشریق کے ہوتی
ہیں اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے - ع - اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابوحنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولہٰذا وہو الفرق بین الوجہین - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اور یہی دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ ان
قراءۃ الفاتحۃ شرعت علی وجہ یترتب علیہا السورۃ - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسپر مترتب ہو -
ف - یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھے کہ جسکے بعد میں سورہ پڑھے - ف - اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھا
تھا بدون فاتحہ - فلو قضاہا فی الاخریین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے - ف - تو حالت یہ ہو جاوے کہ
سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - تترتب الفاتحۃ علی السورۃ - سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے -
وہٰذا خلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - ف - کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہٰذا پہلی
صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اسمیں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترک
السورۃ - برخلاف اسکے ہے جس صورت میں کہ اولیین میں سورہ چھوڑا ہے - لانہ امکن قضاءہا - کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے
ف - کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضاء پڑھے - علی الوجہ المشروع - اسی طریقہ پر جو مشروع ہے - ف -
کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے - م - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوٹکر
بلا دلیل نہیں قضاء ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
دوم اسکا الٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورۃ کو - اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رح کا قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
میں سے کسی کو قضاء نہ کرے - چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض
مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق مشروع
ہے - مع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - ثم ذکر ہہنا - پھر ذکر کیا [illegible]
میں اس مقام پر - ف - یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں ع - یا کتاب میں مصنف نے - ما یدل علی الوجوب - وہ لفظ
جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - ف - یعنی کہا کہ قرأ فی الاخریین - بلفظ خبر اور یہ بمنزلہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موضع اصول میں
مذکور ہے - مع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - م - در مختار نے اسی کے اصح ہونے کا اشارہ کیا - ش - حالانکہ
ضعیف ہے - م - وفی الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا - ف -
بقولہ احب الی ان یقضی السورۃ فی الاخریین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے ع - اور
مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے - الفتح -
یعنی ظاہر الروایۃ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے - لانہا اذا کانت موخرۃ - کیونکہ اخیرین میں سورہ قضاء جبکہ اخیر کے فاتحہ واجبہ
سے پیچھے ہو گیا - فغیر موصولۃ بالفاتحۃ - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - ف - کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں
میں ہے ع - فلم یمکن مراعاۃ موضوعہا من کل وجہ - تو جس طرح وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اسکی نگہداشت ہر طرح
ممکن نہوئی - ف - لہٰذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رہ گیا - اور اگر اخیرین میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں
کیونکہ اخیرین میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع
بھی ہو جاوے اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ میں ہے - انہیں خرابیوں کی
وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی - م - اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے تھی اور اخیرین کا حکم
اخفاء ہے تو بیان فرمایا کہ - ویجہر بہا - اور سورہ و فاتحہ دونوں کا جہر کرے - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - لان الجمع بین الجہر
والمخافتۃ فی رکعۃ واحدۃ شنیع - کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شنیع ہے - ف - پھر مصنف

اخفار کرے تو سورہ جو واجب تھا اُسکی صفت بدلنا پڑیگی - وتغییر النفل وہو الفاتحۃ اولی - اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ
اخیرین کا ہی بہتر ہی - ف - یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہی تو اُسکی صفت اخفار کو جہر سے بدلنا بہتر ہی - پس یہی صحیح ٹھہرا - مع اور یہی
مبسوط شمس الائمہ سرخسی وجامع قاضیخان مین ہی - ع - اور ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے یہ ہی کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
کو اخفار کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفار کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین مین ہی ملحق
ہی اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا - مف - اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا
ع - مترجم کہتا ہی کہ جب اصح یہ ہی کہ قضاے سورت مستحب ہی اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتون مین واجب ہی تو اصح قول یہ ہوا
کہ اخیرین مین دونون کو اخفار کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہین چاہیے - فافہم م - ثم المخافتۃ
ان یسمع نفسہ - پھر اخفار کا پڑھنا یہ ہی کہ اپنے آپ کو سناوے - ف - یہی کمتر درجہ ہی حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے
تو یہ مجھے ہی - الخلاصہ - یعنی قرأت نہین بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ مین نہ آوے م - والجہر ان یسمع غیرہ - اور جہر یہ کہ دوسرے
کو سناوے - ف - اور ایک دو نہین بلکہ کل سنین تو جہر ہی - الخلاصہ - یہی صحیح ہی - الوقایہ - اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار
کیا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہی - المحیط ع - اور یہی مختار ہی - السراجیہ - وہذا عند الفقیہ ابی جعفر الہندوانی
اور یہ فقیہ ابوجعفر ہندوانی کے نزدیک ہی - ف - پس فقیہ ابوجعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہی - لان مجرد حرکۃ اللسان
لایسمی قرأۃ بدون الصوت - کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہین کہلاتا بدون آواز کے - ف - اقول اسکی
وجہ فتح القدیر مین مذکور ہی اور یہ خود ظاہر ہی پس اخراج حروف باواز ضرور ہی لیکن وارد ہوتا ہی کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور
اور مانند اسکے اسباب کثیرہ ہین تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے - لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہین آتا - کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی مین داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
ہی کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابوجعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہی بنابرین کہ آواز ہوتے ہوے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر
یہی کہ وہ سنی جائیگی - انتہی - وقال الکرخی ادنی الجہر ان یسمع نفسہ وادنی المخافتۃ تصحیح الحروف - اور امام کرخی رح
نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہی کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفار کا کمتر مرتبہ یہ ہی کہ حروف صحیح نکلین - ف - اور اخفار کا زیادہ
مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر و اخفار مین کچھ منافات نہین ہی پس جب حروف
صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہین ہی بلکہ حرف تو ہر مخرج سے آواز کی کیفیت ہی نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہی کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا
آواز کے اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہی کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہی کہ کوئی چیز مانع نہو حتی کہ خود کان مین بہرا پن نہو
اور وہان دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہین تو قرأت ہوجانے مین
سننا کچھ بھی شرط نہوا - لان القرأۃ فعل اللسان دون الصماخ - کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہی نہ کان کا
ف - یہی قول ابوبکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہی اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول اقیس واصح ہی - ع - اور
قول احمد رح اسی کے مانند ہی - کما ذکرہ العینی - وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا - اور لفظ کتاب مین بھی اسی کی
طرف اشارہ ہی - ف - چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہوگیا - عینی رح نے کہا کہ امام محمد نے اصل مین یون فرمایا - ان شاء قرأ فی نفسہ وان شاء
جہر واسمع نفسہ - یعنی منفرد چاہے اپنی نفس مین پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے - پس یہ صریح ہی کہ

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل مین اپنی نفس مین پڑھنا اخفار قرار دیا اور یہی قول کرخی ہے اور جو کوئی کہے
کہ عرف مین بغیر سنے قرأت نہین کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہے اسمین لوگون کے عرف
کا اعتبار نہین ہے۔ لیکن حلوائی و ابوجعفر رح نے کہا کہ قرأت مین سننا ضروری امر ہے مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مقام جیسے تحقیق
کے قابل ہے مین نے نہین پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ اخفاء کا اور
جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہے اور ان دونون کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر مین کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح
کہ آپکو خود نہین سُنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ کمافی العینی۔ اور اگر اسنے خود بھی سنی تو بالاتفاق
جائز ہے مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفاء ہے اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروف ہے
کہ جہان اخفاء ہے اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہان کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہین لکھا تو اسوجہ سے
کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہے اور اخفاء بھی ہے اور تصحیح الحروف کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اسنے اسطرح قرأت کی کہ غیر دن سنے
سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر مین اخفاے قرأت کی
روایت کی جیسا کہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر و عصر مین قرأت جہر کا نعل مصنف
ابن ابی شیبہ مین مروی ہے تو گمان مخالفت نہین بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگون نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو
نہوا تو جیسے اسمین یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفاء کا ہے ویسے ہی روایت مین اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح
غیر کا سنانا جہر اُسوقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہین بلکہ کل لوگ سنین
کمافی الخلاصہ۔ اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عید مین کل مقتدیون نے نہ سُنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح
نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سُنے ولیکن یہ جواب بھی کچھ نہین اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز
باریک تو یہ بھی نہین سن سکتے ہین اور حلبی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہون سب سنین اور یہ بھی جواب
کچھ نہین کیونکہ اخفاء مین اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہان نہ سنیگا اور غل و شور
مین کانون والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جہر ہو کہ اسکے سننے مین خصوصیت
افراد کی نہو کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہین بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ حلبی کی یہی مراد بھی ہے
اور یہ وارد نہین ہوتا کہ اخفاء بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب
امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنین تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوائی رح
کہ اخفاء یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والون کے سنے ع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز
جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائین تو اُس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتی کہ آنحضرت صلعم
بعض آیات اخفاء مین سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہین سنتی تھی اور
ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر مین روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی
متروک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول سنے یعنی صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے
تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہوگا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمین سہو واجب ہو امام کرخی و فقیہ ابوجعفر مین اتفاقی ہے اور اگر خود
قرأت سنے تو اخفاء ہے اسپر سہو بالاتفاق نہین ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہین سنی تو قرأت ہوگئی یا نہین ہے تو
کرخی کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتوی دیا اور کہا کہ اقیس و اصح قول کرخی ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم مترجم۔ وعلی ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر۔ ف۔ یعنی جہر و اخفاء کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم رہا ہے

وکل ما یتعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - کالطلاق - جیسے طلاق - ف - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
مگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سُنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہو گئی اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - ف - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سُنے تو اختلاف
مذکور ہے - والاستثناء - اور استثناء کرنا - ف - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہوا عینی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو بطریق اخفاء
کہے کہ خود نہیں سُنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود نہیں سُنے
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سُنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعویٰ کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ از راہ دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے فافہم - م - وغیر ذلک - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - ف - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جورو سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے - اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑجائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب سبھی وہ عقود جنمیں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہو گیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھسے اسکو خرید لیا تو بائع پر دیانۃً بیع لازم پڑ گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - عینی رح نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سنا وے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہوگی تصریح - دش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ بعید
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور کہیں فقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - وادنیٰ ما یجزی من القرأۃ فی الصلوۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ - اور ادنیٰ وہ مقدار
کہ کفایت کرجاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف - یعنی نماز میں قرأت ایک رکن فرض ہے
حتیٰ کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنیٰ کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے م - امام ابو حنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو المحیط - اور یہی اصح ہے الخلاصہ ح - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے ع - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے مدہامتان - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ اسمیں مشائخ مختلف ہیں اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک اس سے فرض ادا ہوگا۔ شرح المجمع لابن ملک والظہیریہ والسراج والفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہے نہ قرأت سے حلوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی وآیۃ المداینہ اور اسنے تھوڑی ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی والمنیۃ۔ اور تیسری روایت امام رحمہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ اور صاحبین نے کہا کہ ادنیٰ مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ یہی امام رحمہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر کتاب میں روایت اولیٰ مذکور ہے م۔ لانہ لایسمی قاریا بدونہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائیگا۔ فاشبہ قرأۃ مادون الآیۃ۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اللہ تعالیٰ نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ ولہ قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان میسر قرآن میں سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور کلمہ ما ہر مقدار قلیل وکثیر کو شامل ہے۔ الا ان مادون الآیۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے م ع۔ والآیۃ لیست فی معناہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مدہامتان وق وص وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو فائدہ انکے جو آیات ہیں وہ اسکے معنی میں نہیں ہیں م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابوحنیفہ رحمہ کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اسکو لکھا ہے م۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ قرأت چار طرح پہ ہے فرض وواجب وسنت ومکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں ازانجملہ ایک مانند قول صاحبین کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایۃ ہے کما ذکرنا یعنی رحمہ م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے نماز کا اعادہ واجب اور نہ عاصی ہو وہ پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوائے اخیرین ومغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت حضر وسفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبیٰ میں کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق واجب ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ الفتح۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ فتاویٰ مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابوحنیفہ رحمہ کے قول پر صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا نہوا م۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں جائز کیونکہ آیت تامہ نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے مع۔ لیکن کراہت تحریمی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دوہرایا حتی کہ ایک آیت کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ فع۔ فتاویٰ نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور امام رحمہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے ع۔ درمختار میں لایا کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ فاتحہ پڑھا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کما مر م۔ نوادر معلی میں ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اگر

نماز جائز ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور مبسوط بکر رح میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت بمنزلہ تین آیات
کے ہے ع - پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و مسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں
اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق
ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ فاقرؤا ما تیسر الآیہ - موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور
اس سے زائد جہانتک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض
کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کردیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس
جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرأت کے
بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ مطلقاً
قرأت ہے حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہوگیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہوگیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی
میں آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے
ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے یہی معنی
کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور واجب
پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود بغیر حالت قیام کے
پڑھ گیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اصلاح متعین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے - الفتح - پھر قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ
جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات
ذمہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا - واضح ہو کہ ق - یا ص - ن - وغیرہ سے امام رح کے نزدیک جواز نہیں ہے
اور قہستانی رح کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام
سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہے - پھر حرف - ق - ن - وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا
یعنی فاتحہ نہیں - پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہے اور اسنے آزاد ہو جانیکا
حکم دیدیا تو اب جواز ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ مغالطہ ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو
آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتوی ملا ہے یا اسنے اپنے اجتہاد سے
جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام
آزاد ہوگیا اس سے تعرض نہ کرے - یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - جسقدر قرأت فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص
کے ذمہ فرض عین ہے - ت - میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لائق
ہے کہ جسقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہے ہاں جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی نماز جائز ہے
اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کمتر تین آیت یاد کرتا رہے - م - اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ
ہے - ت - حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کرلیا تو باقیوں پر مطالبہ
نہیں رہا - م - ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے - د - بلکہ بہت مرغوب سنت موکدہ ہے - م - سوائے
فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے - الفتح
یاد کرکے بھول جانا ثابت گناہ ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے - ح - وغیرہ - جب حفظ قرآن سنت ہے

سوا اسے قدر فرض کے تو انکو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے - د - یونہی کتب الفقہ مین مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو حقیقۃ
مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز - روزہ - حج - زکوۃ - مین سے زکوۃ کے
مسائل اسوقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یونہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوۃ و حج
بھی ہے پھر جب مال ہوجاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوۃ و شروط ادا وغیرہ مسائل جاننے - پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا
تو فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے
مطالبہ گیا پس یہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلاتا رہیگا - پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ
مین وجود نہ تھا اور ضرور انکے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ
اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑین تو سب عاصی ہین - یہان سے معلوم ہوا کہ جن
لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہوگیا - انکا یہ قول عجیب ہے اول تو انھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا
مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین لکھا - دوم انھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان
مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین مت توجہ کرو - سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ
اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین لایا تو عوام اسکے مخالف ہوگئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانون مین
فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول بدتر ہے اور مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جنسے اسلام
کاٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد م - اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے - ش م - پورا سورہ فاتحہ
اور کوئی ایک سورہ یا تین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر - ت م ۲ - (بیان قرات مسنونہ کا) یہ
سفر و حضر مین مختلف القدر ہے - وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب وای سورۃ شاء - اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرات
مسنون کے پڑھے فاتحۃ الکتاب (پوری تعین) اور کوئی سورہ جو چاہے - ف - اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی
سنت ادا ہوجائیگی - لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین - کیونکہ روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرات کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ
کے ساتھ - ف - یعنی فاتحہ کے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا - یہ حدیث
ابو داؤد و نسائی نے عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
فجر کے لیے اُترے تو لوگون کو اسمین دونون سورہ سے نماز پڑھائی - اسنادہ مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہے جسکی
امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بعضون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور
حاکم نے مستدرک مین روایت کیا - مع - اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے - ف - بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے - ولان السفر
اثر فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یؤثر فی تخفیف القرأۃ اولی - اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز ساقط
کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہے - ف - اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت منفرد فرض ہوئی تھی
مگر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رض تو زیادتی منفرد نہین ہے لیکن سفر کی مشقت نے تخفیف
بھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجہ اولی ہے - وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر - اور اسقدر تخفیف اسوقت
ہے جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو - ف - یعنی سفر مین روان ہے اور آٹھ کر نماز پڑھ لی - وان کان فی امنۃ - اور
اگر حالت امن مین یعنی یہ ہو قرار و حالت قرار مین ہو - ف - یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہر کر جانے کا

یقرأ فی الفجر نحو سورۃ البروج و انشقت - پڑھے فجر میں مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے - ف یعنی والسماء ذات البروج آہ - اور اذا السماء انشقت آہ - لانہ یمکنہ مراعاۃ السنۃ مع التخفیف - کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا مع تخفیف کے ممکن ہے - ف اور بحر الرائق میں زعم کیا کہ جامع صغیر میں سفر کی حالت رفتار اور حالت امن و قرار دونوں میں تخفیف قرأت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہے اور نہر الفائق میں اسکو رد کردیا اور امام مصنف کی تفصیل کو مرجح رکھا اور اسی پر شراح متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المنیہ میں لکھا ہے - م - ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین آیۃ او خمسین آیۃ سوی فاتحۃ الکتاب - اور پڑھے حضر میں نماز فجر میں دونوں رکعتوں میں چالیس یا پچاس آیتیں سوائے سورہ فاتحہ کے - ف اور جب دونوں رکعت میں اسقدر قرأت ہوئی تو ہر رکعت میں بیس یا پچیس ہوئیں - کما فی العینی - ویروی من اربعین الی ستین - اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک - ومن ستین الی مائۃ - اور ساٹھ سے ۱۰۰ آیت تک - وبکل ذلک ورد الاثر - اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے - ف چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض میں قرأۃ سورہ ق و اسکے مانند ہے - کما رواہ مسلم - وحدیث ابی برزہ رض میں مابین ساٹھ کے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورہ صافات ہے - جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہے - ز ن ع - حدیث عمرو بن حریث رض میں اذا الشمس کورت ہے - رواہ مسلم وغیرہ - وعبد اللہ بن السائب میں سورۃ المومنون - کما فی الترمذی وعلقہ البخاری - اور ابو بکر رض نے سورہ بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی - المالک - وعثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے - المالک - اور عمر رض نے سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی - المالک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہوگئے جیسا کہ روایت میں مصرح ہے - ابن عباس رض نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر میں الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور نماز جمعہ میں سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے - رواہ مسلم والاربعہ - معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت میں پڑھی - ابو داؤد - بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہیں - ووجہ التوفیق انہ یقرأ بالراغبین مائۃ وبالکسالی اربعین - اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والوں کے ساتھ سو آیت تک پڑھے اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پڑھے - وبالاوساط مابین خمسین الی ستین - اور اوسط درجہ والوں کے ساتھ پچاس سے ساٹھ تک پڑھے - ف یعنی دونوں میں ملاکر - وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرہا - اور کہا گیا کہ راتوں کی درازی وکمی کو دیکھے - ف تو یہاں جاڑوں کی راتوں میں زیادہ اور باقیوں میں کم پڑھے - والی کثرۃ الاشغال وقلتہا - اور امام اپنے مقتدیوں کے اشغال کی زیادتی وکمی پر لحاظ رکھے - ف جیسے وقت کی گنجائش اور تغلیس و اسفار کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار میں کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار میں کوئی خلاف نہیں ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اسکے ہر ٹکڑے میں غلس بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑوں میں غلس زیادہ و اسفار میں کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق میں اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار میں توفیق دینا اولیٰ ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر میں ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے انجام دے خصوص اس زمانہ میں - م - اگر حضر میں بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے - الزاہدی - واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت میں یکساں واجب ہے لیکن تنگی وقت میں جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح - م - وفی الظہر مثل ذلک - اور پڑھے نماز ظہر میں مثل اسکے - ف جو فجر میں قرأت مذکور ہوئی - لاستوائہما فی سعۃ الوقت - کیونکہ دونوں نمازیں گنجائش وقت میں برابر ہیں - وقال - اور کہا - امام محمد نے - فی الاصل - اصل یعنی مبسوط میں کہ - او دونہ - یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ لانہ وقت الاشتغال۔ کیونکہ وقت الظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے فینتقص عنہ تحرزا عن الملال۔ تو ظہر سے کمی کرکے بجا دے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت وگرانی آنا دل پر سبب بُرا ہے تو فقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی بُرائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جابر بن سمرہ رضؓ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور فجر میں اس سے اطول پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور براء رضؓ کی حدیث سے زیادہ ان وذاریات کی قرأت ظاہر ہوتی ہے۔ نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواء۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باوساط المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انہیں طوال مفصل و اوساط و قصار ہیں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحیٰ تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔ قاضیخان وغیرہ ع ف۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضؓ مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحٰہا و مانند اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون الصحاح الستۃ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رضؓ میں قرأت ظہر و عصر سورہ بروج و طارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بنظر وسعت وقت اور اشتغال بضرورات ہے۔ مع۔ وفی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضؓ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رضؓ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور حضرت ابوبکر رضؓ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رضؓ الی ابی موسیٰ الاشعری رضؓ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق و ابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے ان اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ پڑھ فجر میں ع ق ن۔ والظہر۔ اور ظہر میں م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں اوساط مفصل کو۔ ن۔ وفی العصر۔ اور عصر میں م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں ع ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط مفصل کو۔ وفی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف رح کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق و ابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رح نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابو سعید خدری رضؓ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں بقدر تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مع۔ بالجملہ مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے مگر دوسری روایات الٹی آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستۃ جمیعا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستۃ الا الترمذی اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رح نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خواہش جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذہب ابوحنیفہ رح ہے نہ سرخی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا فاحفظہ۔ م۔ ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا۔ اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلد ہی تو نماز شروع کرنے مین ہے ۔م۔ تتمیہ مین ہے کہ عصر اگر مکروہ وقت مین ادا کرتا ہو تو صواب یہ کہ مسنون قرأت پوری پڑھے
التاتارخانیہ ۔ اور بدائع مین یہ اختیار کیا کہ قرأت مین کوئی حد مقرر نہین ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیون و امام کے مختلف حالت
پر ہے ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے ۔م۔ والعصر والعشاء
یستحب فیہما ان خیر ۔ اور عصر و عشاء ہر ایک مین تاخیر مستحب ہے ۔ ف۔ تو انکی قرأت مین تطویل کرنا بہتر نہوگا ۔ وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب ۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونون غیر مستحب وقت مین جا پڑینگی ۔ ف۔ عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے ۔ فیوقت فیہما بالاوساط ۔ پس حد مقرر
ہوگی ان دونون مین اوساط مفصل کے ساتھ ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور مین مقدر ہے ۔م۔ وتر مین فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط ۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلی اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے ۔ التہذیب ۔ اور
مستحب قرأت سے نہ بڑھ جاوے اور قوم پر گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام و مستحب ہو ۔ المضمرات عن الطحاوی ۔ اور
حدیث جابر بن سمرہ رض مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی ۔ کما رواہ مسلم ۔ اور صحیح مین ہے کہ فرائض مین
قرأت حرف حرف ٹھہراؤ کے ساتھ اور تراویح مین درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد مین سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو ۔ د۔
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم مین ہین ۔ ش۔ پھر فرائض مین ایک رکعت مین سوائے فاتحہ کے دو سورتین جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رض فی الصحیحین ۔ مگر فعلی یا قولی سنت نہین ہے اور نوافل مین فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے ۔ کما فی حدیث ابن مسعود
فی الصحیحین وغیرہما ۔ پھر مین نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت مین ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہین ہے ۔م۔ ویطیل الرکعۃ
الاولی من الفجر علی الثانیۃ ۔ اور طول دے رکعت اولی کو نماز فجر مین سے رکعت ثانیہ پر ۔ ف۔ باعتبار آیات کے
یا کلمات کے ۔ التبیین ۔ یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات ۔ بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاوین ۔
ف۔ افادہ فرمایا کہ قرأت مین یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالی ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے مین خالصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاوین ۔ یہ بات حدیث مرفوع ابوقتادہ رض مین جو ابو داؤد مین ہے صریح ہے ۔م۔
ورکعتا الظہر سواء ۔ اور دونون رکعتین ظہر کی برابر ہین ۔ ف۔ یعنی جنمین قرأت فرض ہے ۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابو یوسف
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے ۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسمین بھی اول کو دوسری پر طول دینے مین مضائقہ نہین ہے ۔ مع۔ وقال محمد احب الی ۔ اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ ۔ ان یطیل الرکعۃ الاولی علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا ۔ طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازون مین ۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور ہون جیسے فجر مین سنت ہے ۔ لما روی ان النبی
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولی علی غیرہا فی الصلوات کلہا ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازون مین طول دیتے تھے ۔ ف۔ چنانچہ ابوقتادہ رض کی حدیث مین ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونون رکعتون مین فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین مین خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری مین نہین دیتے اور ایسا ہی عصر مین اور صبح مین کرتے ۔ البخاری ومسلم وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ ۔ پس
ہم لوگون نے یہی جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاوین ۔ ابو داؤد ۔ اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء مین یونہی کرتے ۔ ابو داؤد ۔ اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا ۔ ع ۔ اور خلاصہ مین اسی کو مستحب کہا ۔ ف
اور اسی پر فتوی ہے ۔ الزاہدی ومعراج الدرایہ ۔ اور فتاوی الحجہ مین ہے کہ یہی فتوی کے واسطے لیا گیا ہے ۔ التاتارخانیہ ۔
ولہما ۔ اور دلیل شیخین کی ۔ ف۔ بلکہ جمہور شافعیہ کی یہ کہ حدیث ابو سعید خدری رض مین قرأت ظہر ہر رکعت اول مین

بقدر (۳۰) آیات ہے اور پچھلی ہر رکعت مین ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول مین ۱۵ آیات اور پچھلیون مین اس سے
نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحمد۔ پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونون ظہر وعصر مین برابر ہین لیکن تردد یہ ہے کہ ایک تو
دوسری حدیث مین قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین مین صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہین
نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیرین مین کچھ اور پڑھتے ہون۔ بہرحال حدیث مین اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے اسکے سوا
استدلال شیخین مین یون کہا کہ۔ ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأة۔ دونون رکعتین قرأت کے استحقاق مین
برابر ہین۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار مین بھی دونون برابر رہینگی۔ بخلاف الفجر۔ برخلاف فجر کے۔ ف
اگرچہ دونون رکعتین تو برابر مستحق ہین لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگون کی بے اختیاری ہے۔ لانہ وقت نوم
وغفلة۔ کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف۔ تو اب یہ اعتراض نہین ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ مین کامون
مین مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہان یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بمقابلۂ نص کے یہ قیاس
رد کیا جائیگا مگر آنکہ حدیث ابو قتادہ رض مین یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالة من حیث الثناء
والتعوذ والتسمیة۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثناء و تعوذ و تسمیہ کے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت کا
طول دینا اس راہ سے کہ اسمین سبحانک اللہم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری مین نہین پڑھا جاتا
تو پہلی مین وہ طول ہوتا جو دوسری مین نہوتا۔ سابق مقدار قرأت مین دونون برابر رہتی تھین لیکن پوشیدہ نہین کہ
یہ تاویل اگر ظہر وعصر مین بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء مین محل تامل ہے بلکہ فجر مین تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر
مین خلاف تبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ مین کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو قول
شیخین رح مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات مین لنبی و چھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحروف سے برابری
معتبر ہوگی۔ کذا قال المرغینانی۔ التبیین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار تین آیات مین لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا معتبر
بالزیادة والنقصان بما دون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہین زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار مین۔ ف
بلکہ تین آیات زیادہ پڑھین تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتین ہون کہ انکا اعتبار ساقط ہے
لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہین ہے۔ ف
اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی وزیادتی کا اعتبار بھی اٹھا یا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
صحیح ہوا کہ مغرب مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ مین ایک آیت زیادہ ہے
وفی العینی بالجملہ فرائض مین تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن مین نہین۔ جامع المحبوبی ع۔ لیکن سوا
ان سورتون کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انہین تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہین۔ البحر۔ اور کراہت
سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی مین اگر سورہ بقرہ اور دوسری مین تین آیات پڑھ دے
تو بھی جائز ہے کچھ مضائقہ نہین۔ الظہیریہ۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض مین ہے یہی جمعہ وعیدین مین
ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق مین ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع التمرتاشی۔ اور مجرد حسن بن زیاد مین امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ قرأة کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمین منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہین ہے۔ قنیہ مین ہے
کہ مسنون قرأت مین امام ومنفرد برابر ہین حالانکہ لوگ اس سے غافل ہین۔ مع۔ یہی حلبی نے لیا۔ م۔ مین کہتا ہون کہ مصنف
تو معمولی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہان تھا جو منفرد کے حق مین مثل امام کے قرأت
مسنون ہو حتی کہ ترک سے اسکے حق مین اساءت لازم آوے اور ترک جماعت مین معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ مستحب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تمرتاشی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول المجرد اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے
م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے
م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث
میں اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر
ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اسنے بیان
کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دیدو کہ الرحمن عزوجل تجھے محبوب رکھتا ہے البخاری
ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے ع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی
نہیں مگر جواز ہے نہ مکروہ و قد مر م۔ حدیقۃ العلماء میں ہے کہ چار میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن
جبیر و ابوحنیفہ انھوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ہے۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہیں
رحمہم اللہ تعالیٰ م۔ ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نمازوں میں سے کسی نماز میں پڑھنا
کسی سورہ معین کا۔ ف۔ یعنی کسی نماز میں قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کرکے فرض نہیں ہوا یعنی باین معنی
کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز نہو۔ ف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورۂ فاتحہ کا معین
ہونا بطور فرض نہیں بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لاطلاق ماتلونا۔
بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فاقرؤا ماتیسر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
کہ جو قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہو گی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رض
کہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز
جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہو گی اسی وجہ سے سلف وخلف میں یہ معمول ہے
پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ تھی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے م۔ ویکرہ ان یوقت
بشئی من القرآن لشئی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موقت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے نماز
میں سے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسبیجابی نے کہا کہ یہ اسوقت
کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
ہے۔ التبیین ع ۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا چاہیئے
تو اسمیں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمیں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت
کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہو گی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلوں
کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرر ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورۂ
سجدہ نماز فجر جمعہ میں التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اسوقت میں یہی مخصوص ہے حتی کہ بغیر اسکے
جائز نہیں ہے ع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا
نہ سمجھے۔ ف۔ لما فیہ من ہجر الباقی۔ کیونکہ اسمیں باقی قرآن کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ لیکن یہ جب لازم آوے

نہ دوسری نمازون مین باقی مین سے نہ پڑھے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اس نماز خاص کے حق مین تو باقی قرآن چھوڑ دینا لازم ہے گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہین ہے اور یہ خطاے فاحش ہے۔ علاوہ برین لازم آتا ہے۔ ایہام تفضیل وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات مین دوسری قرأت بھی پڑھے تاکہ عوام کو یہ وہم نہو۔ کما صرح فی ف والتبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث مین ہے وہ پڑھے جیسا کہ درمختار مین سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت مین اوپر ذکر کر چکا سوائے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔ م۔ اور شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو درحقیقت کوئی اختلاف نہین بلکہ مسنون و متبرک ہونے کے طور پر خاص سورتین جو صحاح مین وارد ہین پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہین تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ رہا یہ خطر کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان مین پڑینگے کہ یہی واجب ہے تو بھی کبھی اور سورتین پڑھے۔ مترجم کہتا ہے کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوبا نہین ہے تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہان یہ لازم رہا کہ اس نماز و وقت کو باقی قرآن سے حصہ نہین رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ مین بھی یہ منصوص نہین کہ ان سورتون پر مداومت تھی کہ انکے سوائے اور نہین پڑھی ہین فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول مین سورہ فلق و سورہ الناس پڑھ کر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین الحمد و کچھ الم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ مین ہے کہ قرآن کی قرأت ساتوں قاریون اور انکی روایتون سے جائز ہے مگر مین صواب دیکھتا ہون کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہے یا ساتون مین سے بعض روایت غریب ہے تو اسکو عوام مین نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح م۔ فرائض ہر رکعت مین فاتحہ مع پورا سورہ پڑھے اور عاجز ہو تو سورہ دونون رکعت مین کردے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت مین مکروہ نہین یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ ایک رکعت مین رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے مین قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہین ہے۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات اگر زیادہ ہون تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولیٰ ہے یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت مین ایک سورہ پڑھا اور دوسرے مین ایک سورہ چھوڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہین ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے۔ الذخیرہ اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت مین یا دوسری رکعت مین پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت پڑھے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہاء کا قول ہے۔ ع۔ اور یہ سب فرائض مین ہے نہ سنن مین۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہین جبتک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب یہان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے یا نہین۔ قال المصنف۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ یعنے قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رض کا ہے کما سیاتی م۔ اور تابعین مین سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر و سعید بن جبیر و زہری و شعبی و نخعی و اسود رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری و ابن ابی لیلیٰ و حسن بن حی و اوزاعی و مالک و احمد و ابن عیینہ و ابن المبارک کا ہے مگر اوزاعی و مالک و ابن المبارک نماز جہریہ مین منع کرتے ہین اور جواہر مالکیہ مین ہے کہ عبد اللہ بن وہب و اشہب و ابن حبیب وغیرہم مثل ائمہ حنفیہ کے مطلقاً مانع ہین۔ سع و ابن کثیر۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ مین خلاف کیا۔ ف۔ یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم مین تو فقط سری نماز مین نہ جہری مین مثل قول مالک رح کے اور جدید مین مطلقاً خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری مین بھی واجب نہین ہے اور یہی قول لیث و ابو ثور و اوزاعی کا ہے۔ سع۔ لہ ان القراءۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہے کہ قرأت ایک رکن ہے ارکان مین سے

تو امام و مقتدی دونون اسمین مشترک ہونگے۔ ف۔ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود مین مشترک ہین۔ اور دلیل نقلی امام شافعی رح کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ الصحیحان والسنن۔ پس اس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرأۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول قرأت دو قسم ہے حقیقۃً اور حکماً۔ پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا۔ ایک روایت مین ہے کہ لاتجزئ صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین اجزا ہے کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسنادہ صحیح وصححہ ابن القطان اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وماتیسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھین فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابوداؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہین۔ اقول اسمین فاتحہ مع زائد سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ و ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوۃ لایقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمین ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے پوری نہین ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم۔ اسمین مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہین ہے اور بعضون نے اپنی راے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہین ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ جہالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اُسکے آخر مین روایت نسائی وغیرہ مین مصرح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اِس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور مین سے کسی مین کمی کی تو اُسکی نماز مین نقص آیا اور پوری نماز نہین گئی جیسا کہ مین فرائض مین مفصل ذکر کر چکا ہون۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث مین قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اِسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القرأۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یارسول اللہ ای واللہ قال لاتفعلوا الا بام القرآن فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرأ بہا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ مین تمکو دیکھتا ہون کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہان واللہ ہم تو پڑھتے ہین فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان یہ کہ نماز نہین اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اور مانند اِسکے ابوداؤد و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے بھی روایت کی۔ اور اِس حدیث کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کذاب ہے اور امام احمد و ابوحاتم و نسائی و یحیی بن معین نے اِسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیی القطان اور وہب بن خالد نے اِسکو کذاب کہا۔ اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہے ولیکن ترمذی نے بخاری رح سے اِسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان مین امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو ہدیہ بھیجنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر مین بعد نقل اقوال کے اِسی کو ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہرحال یہ راوی مختلف فیہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہے تو اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز مین امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اِس استدلال مین بہت کچھ کلام باقی ہے جو عنقریب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہے اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع مین شامل ہوا تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہے تو گویا شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعذر رکھتے ہین۔ اور ہمارے زمانہ مین بعضے جہال جنکو جہل مرکب یہ سمایا ہے کہ اُنکو اجتہادی قوت ہے مین نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب مین وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال مین گذرے ہین نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع مین ملنے سے رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح مسلم مین حدیث مرفوع موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا اُسنے وہ رکعت پائی۔ اِس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اِس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م و لنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ اِس مسئلہ مین کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہین پڑھیگا۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرأت ہی اُسکی قرأت ہے۔ ف۔ یعنی حسی قرأت نہین بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرأت اسطرح کی کہ جسکو اُسنے امام بنایا تھا اُسنے قرأت کردی تو وہ بھی اُسکی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہین پڑھیگا کیونکہ دو قرأت مشروع نہین ہین پس مقتدی کی قرأت ہو گئی م وعلیہ اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ف۔ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا بمنزلۂ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادہ بن الصامت رضہ وغیرہ۔ اور جب یہ نص و دلیل موجود ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہوگا جیسا کہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما۔ اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی مین مشترک ہے۔ ف۔ پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا دونون کی تقسیم ہے۔ لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا قال علیہ السلام۔ واذا قرأ فانصتوا۔ اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔ ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو اور یہ حدیث مسئلہ آمین مین گذر چکی ہے۔ ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا فاتحہ پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول مین جو امام محمد سے مروی ہوا۔ ف۔ یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ بہتر یہ کہ مقتدی بطور احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے۔ اقول امام محمد رح کے مؤطا اور آثار مین خود اِسکے خلاف موجود ہے تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ ویکرہ عندہما۔ اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی کراہت تحریمی لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے مین وعید وارد ہوئی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ مین بہت سے آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت مین صحیح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ مین فساد آمیز اختلاف اس زمانہ مین ہے لہذا توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیۂ کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ معنی یہ ہین کہ جب قرآن پڑھا جاوے تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین مکہ نے قرآن سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والون کو کہتے کہ لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ الآیہ۔ یعنی اِس قرآن کی طرف کان لگاؤ اور اِسکے پڑھنے کے وقت ملکر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر مسلمان ہو جاتے تھے تو اللہ تعالی نے انکو نصیحت کی کہ اِس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری اہل ایمان کو بدرجۂ اولی لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اِسکے اہل اسلام ہی ہین ورنہ کفار تو ایمان ہی نہین لاتے بہر حال یہان پر ہر حالت مین اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت مین اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر مین لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالی نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا ولیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ مین جبکہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے صحیح مین ابو موسی اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا۔ یعنی امام تو اسی واسطے قرار دیا گیا کہ اُسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش سنو۔ انتہی۔ اور یونہی اہل السنن نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اِس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔ یعنی امام اپنی مقتدیون کی طرف سے آنکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اِسکو پیش کرکے بارگاہ الٰہی مین

حمد وثنا و مناجات کرنے حاضر ہوے ہین اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام
ضامن والموذن موتمن اللھم ارشد الائمہ واغفر للموذنین ۔ امام ضامن ہی اور موذن امانت دار ہی الہی تو ہدایت دے
اماموں کو اور بخشدے موذنوں کو ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی ۔ لوگوں نے موذن کو اپنی نمازوں کی ٹھیک اوقات
اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہی تو وہ کچھ اسمین خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہوجاوے
تو الہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہی کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
جناب الہی مین عرض کرتا ہی اور یہی قرأت ہی اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل مین اسی طرح حمد وثنا اور اسی طرح
سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہین مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین ۔ تو مقتدی بھی دل مین تصدیق کرتے جاتے
ہین کہ تعریف وخوبیان توسب ہی ہمارے رب کے لیے ہین جو رب العالمین ہی اور جناب باری تعالی مین اقرار
لاتے ہین کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہی ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہین اور اسی معنی ہین حدیث مین ہی کہ آدمی کے لیے
اُسکی نماز مین سے اسی قدر ہی کہ جسقدر اُسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منھ سے کہے جاتا اور غافل ہی تو وہ
ہدایت پر نہین ہی ۔ حالانکہ منھ سے کہتا ہی کہ اہدنا الصراط المستقیم ۔ الہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے ۔ پھر اُسکی مثال ایسی
کہ بادشاہ کے حضور مین ایک شخص درخواست عرض کرتا ہی مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہی اور منھ اور آنکھین اُسکے
مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکرون وغیرہ کی طرف پھری ہوئی ہین ۔ اسی جہت سے حدیث مین ہی کہ رحمت
بندہ مصلی سے مواجہ ہوتی ہی پھر جب وہ کسی خیال مین ہوا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہی پھر جب اُسنے زبان و دل کو
موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہی ۔ بالجملہ امام اپنے مقتدیون کے واسطے ضامن ہی اور مقتدیون پر یہ واجب
کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اُسکو خاموش سنتے جاوین اور اُس سے موافقت کرتے جاوین اور یہی معنی ہین کہ انما جعل الامام
لیوتم بہ الخ ۔ اور واضح ہو کہ ابوداؤد وحاکم وابوحاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث مین ۔ اذا قرأ فانصتوا ۔ کو سلیمان التیمی رح
نے زیادہ روایت کیا ہی اور یہ محفوظ نہین ہی اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا ۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ محض
بعید ہی اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویون نے یہ جملہ نہین ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہین جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقات مین
اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث مین راوی ہین ذکر کرین تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہی اگرچہ تنہا ہو اور بیان سلیمان تیمی رح
کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی مین بسند صحیح موجود ہی بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے
اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح و ابن عدی و ابن خزیمہ نے اخراج کیا ہی اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور
خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہین پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہین اُسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم
وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجب ہی اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح مین خود امام بخاری رح کے نہ ملنے پر جرح مین یہ حدیث
پیش کی ہی اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا کل العجب ہی ۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح ہی جسکو شیخ حافظ ابن حجر رح
نے آیت کریمہ کے موافق ہونے مین پیش کیا ہم ۔ پھر شیخ عماد رح نے کہا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رضہ
روایت کی کہ ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ لوگ نماز مین بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اُتری تو اُنکو خاموشی کا حکم دیا گیا ۔ ابن جریر رح نے
کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز مین سلام کرتے
تو یہ آیت اُتری ۔ اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود
فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقہوا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم
اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سن لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہین پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

اے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو اور تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المترجم ہذا اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ
حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کما فی الفتح۔ م۔ شیخ عماد رح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ اذا
قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ۔ یعنی نماز مفروضہ میں۔ اور یہی عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال
ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبید اللہ
نے کہا کہ میں نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ
آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ میں تو دونوں نے میری
طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں
مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا
یہ تو فقط نماز میں ہے۔ عماد۔ قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قتیل ہے اور
باقی جہاں کریز آیا وہ بروزن حسین یعنی بضم کاف ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمعیل بن کثیر کے واسطہ سے
مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز میں ہے اور یونہی بہتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور سعید بن جبیر وضحاک و
ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم سبھوں نے فرمایا کہ مراد آیت میں نماز ہے۔ عماد۔ اور بیہقی نے
امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز میں ہے۔ اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدثنا
ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ۔ یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
سنے تو اسپر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ میں
نازل ہوئی ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد وابو زرعہ وغیرہ
نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو بات صحیح اسانید سے ثبوت ہے اسمیں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عماد رح
نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا نماز وخطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق
کی روایت میں ہے کہ مجاہد رح نے کروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت میں کچھ کہے مگر فقط سکوت
چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابن سعید مولی بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ۔ یعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جاویگی اسکے لیے نیکی مضاعف
(یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی۔ یہ حدیث صرف امام
کی مسند میں ہے۔ عماد۔ امام محقق الحافظ الحجۃ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں لکھا کہ یہ آیت نماز میں نہیں ہے پس عجب ان
متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش میں بدگمان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان مقال کیے

وغیرہ سے نقل کرتے ہین اور حق یہ ہے کہ یہ مؤثر خلاف نہین ہے تم نے کہین اوس صحیح یہ ہے جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز و خطبہ مین ہے
امام عمادرحمہ نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رحمہ نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ مین ہے جسکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ مراد موجود حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے مین خاموشی کی حدیث جو صحاح مین ہے اور نماز کی قرأت مین خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز مین پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان
دھرکر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہین کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہین تو آیت کے معنی مین یہ
تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سواے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
مین تاویل کرو اسطرح کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جسپر پڑھنا لازم ہے بدون خاموش سننے
کے کیونکہ جسپر سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث مین مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جسپر قرأت
سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم
ہو گیا کہ عام نہین ہے اور حدیث مین اسی جہت سے کوئی قید نہین لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ مین
قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث مین ہے۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اسمین بھی
کوئی قید امام کی نہین تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمین فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع مین اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
صورت مین فاتحہ نہین پڑھا تو جیسے یہان امام کی متابعت مین اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حسی نہین بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کردی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام
فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
نہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اسکا امام ہو تو اسکی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثناء ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کردی اور سب کی طرف سے دعاء کردی
کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے بصیغہ
مفرد تو نہین ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہین تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ رضہ جو نماز فجر مین قرأت کے بارہ مین ہے اسمین تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اسمین کئی وجہ ہین اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت مین کلام ہے روا نہین ہے
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اسمین کلام گذرا اور انتہاء درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اسکا تمامہ قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہین ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کردو۔ تو اس روایت کے معنی مین غور کرو کیونکہ لامحالہ اسکے معنی ایسے
نہونگے جو آیت کو منسوخ کرین اور تخصیص کہنا خالی لفظ بدلنا ہوا بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم مین جو بھید ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب مین یکسان ہے بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی والقرآن العظیم
ہے تو گویا یہ نکلا کہ قرآن کو سنو و خاموش رہو برخلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اسکے لیے خاموش رہو
اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہین ایک روایت یہ کہ لا تفعلوا
الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورۂ فاتحہ کہ شان یہ کہ اسکی نماز نہین جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اس روایت مین تو مطلقاً قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثنا ہی تھا اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر ہے مگر صاف یہ معلوم ہوا کہ اسکو جہر سے
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد۔ تو اب یہی نہین کہ اہل جہاد کو
نہین مارتا بلکہ سکوت ہے حتی کہ اسمین یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد مین خطا کرتے ہین تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن مین
خطا کرتے ہین تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہے۔ غرضکہ اصول مین یہ ٹھہرا کہ استثنا مین جسکو مستثنیٰ کیا ماقبل کو مابعد کے ساتھ مین سکوت
ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک مین بہت ہے اور یہی قول صحیح و محقق ہے مگر شافعیہ کہتے ہین کہ
جو حکم اول تھا اسکے خلاف یہان نکالنا چاہیے۔ تو یہان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ مین کہتا ہون کہ اچھا - دوسری روایت مین ہے کہ فلا تقرؤا
بشیٔ من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن۔ یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب مین قرآن کو جہر سے پڑھون مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات۔ مین کہتا ہون کہ پھر اوپر سے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو۔ تیسری روایت مین ہے لا یقران احد منکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقرأۃ الا بام القرآن۔ ہرگز مت پڑھے کوئی تم مین سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ مین قرأت کا جہر کرون سوائے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات۔ والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہین ہے کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک کا
استثنا ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے چوتھی روایت لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم
بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت مین کہ امام قرأت کرتا ہے۔ لوگون نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہین فرمایا کہ نہین کرو مگر یہ کہ کوئی تم مین سے فاتحہ پڑھ لیوے۔ رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہین مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہین جیسے پانچوین
روایت کہ قال فان کان لابد فاتحۃ۔ یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو۔ چھٹی روایت مین یون ہے اتقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ۔ یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز مین امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم مین کا فاتحہ کو اپنے نفس مین۔ رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے۔ اب مین کہتا ہون کہ اس روایت کے الفاظ
مین اسقدر اختلاف واضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہین اور بعض اخفار کو واجب کرتے ہین اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض مین وہ بھی اسطرح کہ مت کرو تو اچھا ہے اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہے
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمین صرف استثنا ہے تو حق قول پر وہان سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفار مین تردد دائر ہے
تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہین ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہون کہ نصف آیت قطعی کو اس سے منسوخ کرو اور جس روایت
مین صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس مین پڑھ لے پھر مین کہتا ہون کہ برتقدیر ثبوت کے اولی
مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ تعارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ مین تاویل کیجاوے جو موافق آیت
ہو نہ آنکہ نصف آیت منسوخ کرکے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ سورۂ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثناء و دعاء ہے اور اللہ تعالی کی ثناء کہنا اور دعاء کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے۔ کما فی قولہ تعالی فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم قال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون۔ یعنی اس کلمہ کو اخفا کیا
یوسف نے اپنی نفس مین اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم بدتر منزلت مین ہو اور اللہ تعالی خوب جانتا ہے جو تم تہمت دھرتے ہو۔
اس آیت مین ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل مین یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہین کیا۔ پس اس کہنے کا اطلاق جو دل مین تھا
فی نفسہ کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح یہان بخصوص جبکہ یہان امام سب کی طرف سے ثناء کرتا ہے تو انکو حاجت یہ کہ مین بھی یہی کہتا ہون

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہان جو اسکے معارض موجود ہے اور وہ حدیث من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ و ابن عمر و ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و ابن عباس و انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ فقط جابر بن عبد اللہ رض سے بھی متعدد اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے ولیکن دارقطنی و بیہقی و ابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف ہے کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدالانی و جریر وغیرہ نے اسکو موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنی بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد رح تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن حجر رح نے بھی دعوی کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہین م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند مین جابر رض سے مرفوع روایت کی اور موطا مالک مین جابر رض سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ اصح ہے۔ انتہی مترجم م۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے موطا مین کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ حدثنا ابو الحسن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند مین کہا کہ اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور کہا کہ حدثنا جریر عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمین جابر رض کا ذکر نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ مین سے ہین ثقہ حافظ من العاشرۃ ت۔) کی اول اسناد جابر رض بشرط بخاری و مسلم صحیح ہے اور اسمین سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگون نے اسکو مرفوع نہین کیا ہے غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اسمین ابو الزبیر رح نے مرفوع روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعوی جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہے باطل ہوا پس ائمہ سفیان و شریک و ابو الزبیر نے صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کہان کہ ایک جماعت ثقات نے مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انھون نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہین کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث مین مصرح اور صحاح مین موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر کے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث مین مصرح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد مین اور مسند احمد بن منیع وغیرہ مین ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ موطا مالک مین ہے اور جب اسانید صحیحہ ہین تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف اصل مین مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے اشارہ کیا کہ یہ اصح ہے یعنی مرفوع روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویون سے اسناد کی جنمین کلام نہین تو اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے م۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال مین مع قصہ روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم عن ابی حنیفۃ عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی و رجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القراءۃ فی الصلوۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال اتنہانی عن القراءۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلے خلف امام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ - اور دوسری روایت مین یون ہے کہ ایک رجلا قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر
او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال اتنہانی الحدیث - حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہے پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت
ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اسمین سے فقط حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا
اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اس سے دوامی قرأت خلف امام ممنوع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت
ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت عبادۃ بن الصامت رض کے جو نماز
فجر مین گذر چکی ہے - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادۃ رض کے اقوی واصح ہے - الفتح - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث
صحیح ہو گئی تو سوائے جابر رض کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمرو ابن عباس و ابو سعید
خدری و ابو ہریرہ و انس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئین اور خود بتعدد
طرق متعددہ سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اُسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ روایت
موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو
اور ابو ہریرہ رض نے جب لا صلوۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ یہ
صاف مشعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہے حتی کہ سوال کیا گیا اور ابو ہریرہ رض نے
اسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہے بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - او فارسی اسکو اپنے
نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ اسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق
و قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہٖ کا نکلتا ہے اور صریح جواز قرأت حسی کا نہین نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر رض ثابت صحیح ہے تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہوں جو مشروع
نہین ہے پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سوائے فاتحہ کے مراد ہے ہان ایک سا کہ بعضے بیہودہ
جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب و دارقطنی ہے - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہے مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے لونڈے ہین انکا یہ منہ نہین ہے اور میان ہمکو ایسی باتین
بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہے اور ذہبی رح نے میزان مین اعتدال ذکر
کیے اور یحییٰ بن معین امام جرح و تعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہے مین نے کسی کو نہین سنا کہ اُسنے ابو حنیفہ کو
ضعیف کہا ہو یہ شعبہ بن الحجاج کو دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایکبار کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے متہم بھی نہین ہوا اور دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا - عینی نے
اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ائمہ ثلثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و اعمش و ثوری و عبد الرزاق

ہو حماد بن زید و وکیع و غیرہم نے ابو حنیفہ کی ثنا و صفت کی ہے۔ بیان سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکو
کہاں سے استحقاق پہونچا کہ وہ امام ابو حنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابو حنیفہ
کا بیان ہے کہ ابو حنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ
ابو الحسن الکوفی ثقہ عابد کما فی التقریب صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد میں پیدا ہوئے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہا میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اسکو
سوائے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہو گئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جسمیں فعل تخصیص
جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہو گئی لہذا حدیث عبادہ رضہ کی جو نماز فجر میں ہے اسپر مقدم ہو گی۔ م۔
ابن الہمام نے لکھا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ سے
کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رضہ کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ بقوت حسن ہے پھر
اسپر حدیث جابر رضہ کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رضہ سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رضہ کے موافق ہیں حتیٰ کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رضہ
کا اجماع ہے۔ مؤطا میں مالک عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت
اسکو کافی ہو گئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رضہ امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رضہ سے
یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ رفع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رضہ سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم
سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل میں ابو سعید خدری رضہ سے حدیث من کان لہ امام الخ
روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسمعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کہتا ہوں کہ
ایسا نہیں ہے بلکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار
میں کہا کہ حدثنا یونس بن عبد الاعلیٰ حدثنا عبد اللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبید اللہ بن مقسم انہ سأل
عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ
رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں مت پڑھیو۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ
بن مسعود رضہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز میں شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منہ
میں انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رضہ کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں جو کوئی
ہو بہر حال ثقہ ہو گا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت
میں بجائے انگارے کے پتھر ہے یعنی اسکے منہ میں پتھر ہو پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
جو پتھر کہ جہنم کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رضہ نے
فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

وراس اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رض سے روایت کیا ہی اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ مین اس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہی تو فرمایا کہ نہین - اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بجیم تابعی ثقہ ہی - ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رض سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھو خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفا کرے اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہی کہ ابو الدرداء رض سے مین نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہی فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت کردی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہوسکتا کہ اُنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا علم پایا ہی - الفتح - اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوا امام کے پیچھے ہونے مین ہی چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہی - پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہی کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہی کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثنار پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر سنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اُسمین آپ بھی دل سے اس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی و بین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر و اخفار مین مفصل گذر چکی ہی صریح ہی کہ سورہ فاتحہ حمد و ثنار ہی اور دعار ہی اور دل سے حمد و ثنار اور دل سے دعا شرط ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ اللہ تعالی قلب غافل کی دعار قبول نہین کرتا - کما فی الصحیح - اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا - یعنی بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا - یہ دلیل ہی کہ غافل نہو اور ہر ثنار و دعار پر بیدار اور جو امام نے جناب باری تعالی مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو - اور یہین سے مترجم نے اپنے واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلی اور مقصد اسنے جانی ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب - پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین آپس مین مختلف ہین پس اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہین ہی ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہی کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے ہین اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کردیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہی لیکن اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہی ہادی تو اللہ تعالی ہی عز و جل ہی تو اُسی سے ہم ہدایت و سداد کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے الحاح ہی کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصلحت جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین - اللہم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمین - پھر حق یہ ہی کہ امام محمد رح اس مسئلہ مین امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہی چنانچہ آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہی کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہی انتہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفار نہین کہ احتیاط اسی مین ہی کہ امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہی کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور یہان قوی دلیل مقتضی ہی کہ نہ پڑھے پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل کیا - قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم - فروع - ہمارے اصحاب کے بعض کلام سے یہ قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہی خلاصہ مین ہی کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہی اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہی اور کاتب کو سننا نہین بن پڑتا تو زور سے پڑھنے والے پر گناہ ہی اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہی اور لوگ سوتے ہین تو پڑھنے والا گنہگار ہی - یہ صریح ہی کہ سننا مطلقاً واجب ہی کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہی اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہین ہی۔ الفتح۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہوکر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہین سنتا تو یہ منع ہی اور
جو اس کا قول ضعیف ہی اور حدیث بیاضی رض جو نمازیون کے جہر واخفاء مین منفرد کی قضاء یا اخفاء مین گذری اسی پر دلالت
کرتی ہی کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہین اور پانون سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہہ
بننے کی حالت مین یا اسکے سوا کوئی حرفہ والا یا عورت کاتنے مین پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہین ہی۔ گرمیون مین قرآن
اول وقت دن مین اور جاڑون مین اول وقت رات مین ختم کرے۔ ایک روز مین تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ بار
بار پڑھنے سے افضل ہی تین بار قل ہو اللہ نماز سے باہر پڑھنے مین مشائخ کا اختلاف ہی چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہی اور فریضہ نماز مین ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہی پڑھنا پائخانہ مین اور مختار قول یہ کہ حمام مین جہر سے جبکہ وہان
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے مین یا جہان اسکی جورو ننگی ہو۔ عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہی
الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ مبین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہین چاہیے ہی۔ ویستمع وینصت۔ اور مقتدی کان
لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے۔ ف۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔ لان الاستماع والانصات فرض بالنص
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا بالنص قرآنی سے فرض ہی۔ ف۔ مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون۔ تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہی۔ والقرأۃ۔ اور امام کے پیچھے قرأت کرنا۔ وسؤال الجنۃ۔ اور جنت کو مانگنا۔ والتعوذ من النار
اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ کل ذلک مخل بہ۔ یہ ہر ایک بات مخل ہی استماع وانصات کی۔ ف۔ یعنی انمین سے ہر بات سے
استماع یا انصات مین خلل پڑیگا اور جنت کا سوال وجہنم سے پناہ اپنی استدعا ہی خواہ قبول ہو یا نہو۔ اسی طرح امام بھی
سوائے قرأت کے کسی دعا مین مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض مین یونہی کرے
اور نفل مین اسکو روا ہی جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمین حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
آنکہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہی کہ نوافل مین امام کو بھی یہ کرنا روا ہی حالانکہ فقہا
نے منع کی تصریح کی ہی ولیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلی ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح۔ وکذلک فی الخطبۃ۔ اور یونہی خطبہ مین بھی۔ ف۔ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنین۔ بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو در حالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہی تو تو نے لغو کیا۔ کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہی ع۔ وکذلک
ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یونہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہین اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھین۔ لفرضیۃ الاستماع۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہی۔ ف۔
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہی۔ اور مذہب مین یہ درود پڑھنا فرض نہین مگر عمر مین ایکمرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
نہوگا۔ طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہان ابو یوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ مین نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہی کہ مراد دل مین پڑھے اور آہستہ نہین
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہی اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہین ہی اور یہ مؤید ہی اس تاویل کا جو مترجم نے

قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد و ثنار اور سوال ہے نہ زبان سے فافہم۔ ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا
حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک
خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہے ع۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالی۔ لیکن یہ کہ خطیب
پڑھے قول اللہ تعالے۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم
پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ ف
حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثنار کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ
آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم
کہتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہے اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جائز ہوگا بلکہ صواب
یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو
جواب یہ ہے کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں
بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث لا تفعلوا
الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل
میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ و تعالی کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے
نصوص میں وفاق اور عظیم کا انحلال ہوا۔ فاحفظہ سم۔ واختلفوا فی النائی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو
اسکے حق میں اختلاف ہے۔ ف۔ متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اسقدر
دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہے ع۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو
مصنف رح نے لیا ع۔ والاحوط ہو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم
بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری
کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے
یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا سم۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو اسکا
جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدرس و قاری و وظیفہ خوان کا ہے اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے فع
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رض کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرأت سے
منع کیا ہے لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب
پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رض سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالی الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی۔
کہے کہ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالی الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے۔ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالے
قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالی فبای حدیث بعدہ یومنون کہے۔
امنت باللہ لا الہ الا ہو ع۔ اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان۔ کہے کہ لا بشیء من نعمک ربنا نکذب سم۔ اور حالت سجدہ میں دعا
کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسکو سزاوار قبولیت فرمایا ہے ع۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابو ایوب رض جس نے وضو کیا
موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کچھ ہوں بخشے جاتے ہیں۔ النسائی۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رض

مین ایک قدم پر ٹھہر رہتا قیام مین افضل و سنت قرار دیا سکانی النسائی۔ حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے اور حال یہ کہ نہین لکھی گئی اسکے لیے اِس نماز سے مگر دسوان حصہ یا نوان یا آٹھوان یا ساتوان یا چھٹا یا پانچوان یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ اب بیان امامت و امام ہے

باب الامامة

یہ امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہے دس شرط سے اول نیت اقتدا اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد مین پنجم عورت کا محاذی نہو جانا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے نہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کوئی حائل نہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے سے نہم ارکان مین امام کی مشارکت۔ دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابوہریرہ رفعا۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت مین ۲۵۔ گونہ افضل ہے۔ الستة الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمر رضہ مین ۔ ۲۷ گونہ افضل ہے۔ المتفق علیہ۔ عثمان رضہ رفعا۔ جس نے نماز عشار جماعت مین پڑھی تو گویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت مین دور سے و اندھیری رات مین اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کما فی حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی الصحیحین۔ پھر جماعت کے بارہ مین علمار کے اقوال ہین جنکا تذکرہ طول ہے اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰة کے لیے شرط نہین ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیون سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا بسنت ہوا ہے تو اِس واجب کو سنت کہتے ہین المفید۔ اور جماعت واجب ہے عاقلون بالغون آزادون پر جو بلا حرج جماعت مین آسکتے ہین۔ البدائع۔ اور تحفہ مین ہے کہ جماعت اُسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہے حتی کہ مریض و اندھے و اپاہج پر واجب نہین اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہونچانے والا اور اپاہج کا لادلیجانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گٹھیا والے و اپاہج و لنجے و اندھے اور دایان ہاتھ و بایان پانون کٹے اور فالج مارے ہوے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینھ و کیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہین رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہین ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب مین اختلاف نہین کہ اِسپر دوسری مسجد مین طلب کرنا واجب نہین ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین اگر محلہ کی مسجد مین داخل ہو گیا ہو تو وہین تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد مین طلب کرنا اولی ہے۔ مع التبیین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات مین تند ہوا ہو نہ دن مین اور جب پیخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے مین قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد مین قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیماردار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشار کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اِسی وقت اقامت کہی گئی یا سواے عشار کے دوسرے وقت یہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہے۔ السراج قول چارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعة سنة موکدة۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مردون کے واسطے یہ سنت بقوت واجب ہے جسکے ترک مین اسارت و برائی ہے۔ لا نع۔ لقولہ علیہ السلام الجماعة من سنن الہدی لا یتخلف عنہا الا منافق۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدی کے ہے اِس سے نہین پیچھے رہتا مگر منافق یعنی جسکی خصلت منافقون کے مانند ہے ع۔ یہ حدیث مرفوع نہین ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اُسکو لازم ہی کہ ان نمازون کی محافظت کرے جب اُنکی اذان دیجاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدی مشروع فرمائی ہین اور یہ نمازین بھی سنن الہدیٰ سے ہین آخر تک۔ اور اسمین ہی کہ اور مین نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال مین کہ نماز سے نہین پچھڑتا تھا مگر منافق جسکا نفاق کھلا سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیون کے کاندھون پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف مین کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رض کا اثر ہی لہذا فرض کہنے والون نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رض مین بلا عذر گھر مین جمعہ پڑھنے والون جماعت سے پچھڑنے والون کے گھر جلانے کا قصد کیا۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہی کہ جماعت سے مراد جمعہ ہی جیسا کہ حدیث ابن مسعود رض مین یتخلفون عن الجمعہ صریح ہی اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین ہین ایک جمعہ کے بارہ مین اور دوسری جماعات کے بارہ مین ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہی تو اس سے فرضیت کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہی اور اثر ابن مسعود رض جو مصنف رح نے ذکر کیا اسمین سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہین کیونکہ اُنھون نے نمازون کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ جماعت کی نمازون کو کہا تو یہ اشارہ اُنکے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ و عینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یون استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵۔ یا ۲۷۔ درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہین فرمایا۔ اور ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہی اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہی اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا جواز ہی لیکن جماعت چونکہ شعائر الاسلام سے ہی تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الہمام رح نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز مین سے نہین ہی تو نفس نماز صحیح ہو جاویگی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن صحت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام مین بیان کیا ہی اور ظاہر کلام مین شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہی اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ۔ یعنی جفاکاری پوری جفا اور کفر و نفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہی پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت مین ہی کہ مومن کے واسطے بدبختی و خسارت سے یہ بہت ہی کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہی پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہان اُسکے بلانے پر جانا ہوتا ہی مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اُسکی نماز نہین مگر بوجہ عذر کے۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہی اور تامل کرنے سے اس مقام پر دونون قول کے واسطے امارات ہین اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہین اور قول سنت کی روایت قوی ہی چنانچہ یہی جملہ متون مین اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی مبسوط مین ہی ولیکن بحر الرائق مین کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب راجح ہی۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ و عیدین مین جماعت شرط ہی اور تراویح مین جماعت سنت کفایہ ہی اور وتر رمضان مین مستحب ہی۔ جماعت ایک سے اوپر مع امام کے۔ السراجیہ ف۔ اگرچہ طفل ممیز ہو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو۔ لیکن جمعہ مین تین یا چار امام ہین القدوری۔ ایک وقت فریضہ مین اذان و اقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ مین مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد مین جسکا موذن و امام تعین نہین ہی۔ اور بلا اذان و اقامت بالاجماع مکروہ نہین ہی۔ شرح المجمع حلوائی نے کہا کہ مع امام چار ہون تو گوشہ مسجد مین بالاتفاق مکروہ نہین اور اگر چار مقتدی ہون پانچوان امام تو اصح یہ کہ مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ مسجد محلہ افضل ہی یا جامع مسجد دو قول ہین۔ اور اگر محلہ مین دو مسجد ہون تو قدیم کو اختیار کرے اور مساوی ہون تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاد اُسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہی

ف۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہوکر جماعت ترک کی تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے میں
غیر معذور ہونگے ع۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا م۔ اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار میں معذور نہوگا
اور فقہ کی تکرار و اُسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا ع۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہوجاوے م۔ اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی
اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہے ایسا ہی بہنسی نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا س۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق یہ کہ جماعت
واجب یا قریب بواجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض عین نہیں نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور اسی
شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہرا یہ تفریع
جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ فافہم۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شرف الائمہ عذر ہے ع۔ واولی الناس
بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ۔ جو شخص جماعت والوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے۔ ف۔ یہی
جمہور کا قول ہے۔ اور سنت یعنی فقہ واحکام الشرعیہ ع۔ یعنی فقط احکام نماز۔ المضمرات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اچھی طرح
پڑھ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ د۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ
اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہوسکتا م۔ بلکہ قدر مسنون۔ التبیین۔ اعتقاد میں مطعون نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معمولی
ہو اور کسی کو اُسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جسکے افعال فجور ہوں م۔ اور یہاں اولی
امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی میں دوسرا اس سے بڑھکر ہو۔ المحیط۔ اگر علم نماز میں تبحر ہو لیکن دوسرے علوم
نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انمیں جو اقرأ ہو اولی ہے
ف۔ یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ لان القرأۃ لابد منہا۔ کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں۔ ف
کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ف
یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ونحن نقول
القرأۃ مفتقر الیہا۔ اور ہم از جانب ابوحنیفہ ومحمد کہتے ہیں کہ قرأت کی جانب احتیاج۔ لرکن واحد۔ ایک رکن کے لیے
ہے ف۔ یعنی قرأت۔ والعلم لسائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ف۔ لیکن وارد ہوتا ہے
کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہے ہاں جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اُسکا علم البتہ نہیں ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد قرأت
وعلم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرأت کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
بس جسمیں یہ فضیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا م۔ فان تساووا فاقرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس
علم میں برابر ہوں تو اب انمیں سے جو بہتر قاری ہے وہ اولی ہے۔ لقولہ علیہ السلام۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہو۔ فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ
پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انمیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ف۔ فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم
ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم سلما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت
میں مساوی ہوں تو جو ہجرۃ (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے
اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اُسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹھ جاوے اسکے تخت پر مگر اُسکی اجازت
کے ساتھ۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابن حبان کی روایت میں بجائے اسلام کے سن ہے یعنی جو سن میں زیادہ ہو ع۔ اس
حدیث میں اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار میں یہ جواب
دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان اعلمہم۔ صحابہ میں جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وے لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ ف۔ تو احکام جاننے مین برابر تھے ہان قرأت مین ادا و بہتر ہونے مین فرق تھا۔ فقدم فی الحدیث۔ تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذلک فی زماننا۔ اور ہمارے زمانہ مین ایسا نہین ہے۔ ف۔ بلکہ بیشتر قاری صرف خوبی قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقدمنا الاعلم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ ف۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی مین مساوی ہون تو انہین سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ۔ کے یہ ہوے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولی ہے اور اسوقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین۔ اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت مین بجاے فاعلمہم بالسنۃ کے۔ فافقہم فقہاً۔ وارد ہے یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو۔ اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو تشویش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہے کیا تم کو بیداری نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابدون سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہے شیطان پر۔ کما فی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے ناممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض۔ اما ان لکم ان تفقہوا الخ۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والون کو کہا کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہین آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہم بالسنۃ وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے تبلائی اور بدین معنی اللہ تعالی نے فرمایا یعلمہم الکتاب والحکمۃ۔ یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو۔ کہ وہ عین حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الہمام رح سب ساقط ہے۔ ہان یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابا بکر فلیصل بالناس۔ ای لوگو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگون کو نماز پڑھاوے۔ حالانکہ ابو بکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی بن کعب یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابو سعید رض کہ فکان ابو بکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سواے ابو بکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابو بکر رض کے رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابو سعید رض اقرار کرتے ہین کہ ابو بکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ دلیل قوی وجید ہے اور اسمین فقہ مضمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم۔ م۔ فان تساووا فاورعہم۔ پھر اگر علم و قرأت مین برابر ہون تو انمین اورع اولی ہے ف۔ ورع یہ ہے کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو انسے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقوی یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی ف۔ یہ حدیث غریب ہے کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیاء ہین اور وہ کہ عامل بورع ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمہارے امام ہون۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو اسکے ہجرت کا مقدم اولی ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دار الکفر مین مسلمان ہو تو دار الاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت کے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہوں وخطاؤں کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت میں اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اُن ہجرتا میں جو اورع ہو اولیٰ ہے م۔ فان تساووا فاسنہم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر ہوں تو جو اُنمیں سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہے کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن ہے اسی کو حضور میں مناجات وعرض کے لیے مقدم کرنا سنت صحیحہ میں ثابت ہے اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثناء وعجز ودعاء والحاح ہے م۔ لقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونوں فرزند کے۔ ف نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوٰۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن الحارث واسکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونوں اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ولیؤمکما اکبرکما۔ اور چاہیے کہ تم دونوں میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلیے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔ ف اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کما فی الحدیث۔ اور نیز حدیث میں ہے کہ ہم میں سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ تو جب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی م۔ پھر اگر سن میں برابر ہوں تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو تم میں سے خوبی اخلاق میں بڑھکر ہیں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہے نہ لوگوں کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظہ۔ پھر اگر خلق میں برابر ہوں تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہوں تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہوں تو نسب میں اشرف مقدم ہے اور اگر اسمیں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر قرأت کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر بکثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جاوے تو یہی افضل ہے۔ الفتح۔ گھر میں مہمان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا اِن کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان وکرایہ دار وہمان جمع ہوے تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ جیسے انکے لینے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں اہل ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اندھے کی امامت گونگوں کے لیے بلاخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہرزادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہو گا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہیں پس اگر اسمیں کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ اولیٰ ہوں تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت د۔ (مکروہ وغیر جائز اماموں کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو۔ الخلاصہ ق۔ لانہ لایتفرغ للتعلم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف تاکہ نماز کے احکام جانے۔ کراہت تنزیہی ہے۔ د اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والاعرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اعرابی کا۔ لان الغالب فیہم الجہل۔ کیونکہ اعراب میں جہالت غالب ہے۔ ف اور اعراب سے بڑھکر ترکمان وکرد و بے پڑھے گنوار ہوتے ہیں م د۔ جیسے جاٹ وبہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام واعرابی وفاسق واندھے وولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے ع۔ تو ضرور ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے نماز قاری نہیں جائز ہے مگر آنکہ اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے م۔ والفاسق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانہ لایہتم لامر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا اپنے امر دین

کے لیے۔ ف۔ حتی کہ مالک رح نے کہا کہ اسکے پیچھے جائز نہیں ہی ع۔ والاعمی۔ اور مکروہ ہی آگے کرنا اندھے کا۔ لانہ لایتوقی النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا۔ ف۔ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست محتمل ہی لہذا تنزیہی کراہت ہی اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہوگی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے م۔ اعشی جسکو دن دوندھی ہو مثل اندھے کے ہی۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولی ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور عتبان بن مالک رضہ کو جو اندھے تھے مدینہ مین خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہی۔ البدائع ملم۔ وولد الزنا۔ اور مکروہ ہی آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لانہ لیس لہ اب یثقفہ فیغلب علیہ الجہل۔ کیونکہ اُسکا کوئی باپ نہین جو اسپر شفقت کرے تو اسپر جہل غالب ہوگا۔ ف۔ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہی اور دوسری روایت مین مکروہ نہین اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہی ع۔ لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہین۔ لان فی تقدیم ہٰؤلاء تنفیر الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگون پانچون قسم کے آگے کرنے مین جماعت کو نفرت دلاتا ہی۔ ف۔ پس کراہت ہی اور یہ سب اسوقت کہ ان لوگون کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہین ہی بحث البحر۔ وان تقدموا جاز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھگئے تو جائز ہی۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہی کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو۔ ف۔ اسکو دارقطنی نے روایت کیا اور راویون کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہی۔ پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہی۔ کمافی المستصفی عن الاصل۔ اور حضرت ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھی جس نے ایک رفد نشہ مین نماز پڑھائی۔ اور محیط مین ہی کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہی ع۔ لیکن متقی کے پیچھے جو فضیلت ہی وہ نہ پاویگا۔ الخلاصہ۔ اعتقاد اسلام مین جو فرقہ گمراہی مین پڑے ہین اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پہونچے تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہی ورنہ نہین جائز ہی۔ الخلاصہ والتبیین۔ اور یہی صحیح ہی۔ البدائع۔ واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہی اور اہل قبلہ وہ ہی جسکی نسبت حدیث مین آیا کہ ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا۔ اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اُسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہی اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اپنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہین تو ایسے شخص کے پیچھے نماز روا ہونے مین کوئی خلاف مین نے نہین دیکھا سواے اِس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدون کے کہ بلا علم و فقہ کے تکفیر کرتے ہین۔ اور اگر اعتقاد مین خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہی اور اگر اس مسئلہ مین نوع اشکال ہو تو تکفیر نہین جبکہ اصل توحید مین خلل نہو۔ پھر بہت مبتدعین کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہی اور مضائقہ نہین کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے ہندیہ مین ہی کہ نماز نہین جائز ہی پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہی۔ الخلاصہ۔ اور نہین جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے یہان وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابوبکر رضی اللہ عنہ سے انکار کیا۔ خطابیہ غالی رافضی حتی کہ دینون کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہین لہذا انکی گواہی مردود ہی۔ قدری جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہین۔ مشبہہ جو اللہ تعالی کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہین ہاتھ پانون وغیرہ سے م۔ نہین جائز ہی نماز ایسے بدعتی کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہی کیونکہ یہ امور شارع سے متوارث ہین۔ اگر کہے کہ رب عز وجل اپنی عظمت و جلال سے نہین دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہی۔ میرے نزدیک بنظر دلیل یہ مشکل ہی اگر کہے کہ اللہ تعالی کے ہاتھ پانون ہین جیسے بندون کے تو وہ کافر ملعون ہی اور اگر کہے کہ وہ جسم ہی مگر اور کسی جسم کے مانند نہین ہی تو وہ مبتدع ہی کیونکہ اسمین صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہی تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہین ہی تو صرف

ایہام رہا جو سبب عذاب ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق مین بھی کافر ہوگا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ قول اچھا ہی اور بدرجہ اولی ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی - روافض مین سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر تفضیلت دی تو وہ مبتدع ہی اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہی - کذا فی الفتح - مترجم کہتا ہی کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہی وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رض کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رح کا ہی اور قفال رح و اُسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگون کی تکفیر نہین ہی اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہین کہ خلافت فاروق رض سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہی ولیکن قول یہ ہی کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہی کیونکہ قولہ تعالی اذ یقول لصاحبہ لا تحزن الآیہ - مین صحبت قطعی ہی تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہی کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہی تو فرق کرنا مشکل ہی علاوہ برین آیات صفات الٰہی وغیرہ بھی قطعیات ہین حالانکہ انھین تاویل معتبر رکھی تو یہان بھی منکرین روافض تاویل کرتے ہین پس شاید کہ اکفار و تکفیر مین فرق ہی اور بحث آویگی سم - منکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الآیہ - کا منکر ہو تو کافر ہی یعنی مسجد الحرام سے اقصی تک قطعی قرآن ہی اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہی - الخلاصہ - مین کہتا ہون کہ بالاتر بھی مشہور اخبار ہین اگرچہ تفاصیل آحاد ہون - کما اوردنا حامی التفسیر و بہ جزم غیر واحد فافہم سم - امام محمد بن الحسن نے ابوحنیفہ و ابویوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوا یعنی بداعتقادون کے پیچھے نماز نہین جائز ہی - اور ابویوسف نے کہا کہ متکلم کی اقتدا نہین جائز ہی اگرچہ تکلم بحق کرے - فع - متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت مین لاتے یا عقلی قیاس والون کے مقابلہ مین اثبات کرتے ہین - وعلی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہین جیسے اکثر بزرگان دین نے اہل الہوا کا قول رد کیا ہی - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہی اور تکفیر بھی ان مسائل مین مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہی تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہی مگر اُسکی تکفیر اسوجہ سے نہین کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ اُنھون نے تو اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یون توفیق نہین بنتی ہی اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز گو صحیح ہی مگر اُسکے پیچھے پڑھنا حلال نہین ہی - ہذا الملخص قولہ فی الفتح - اور ابن نجیم نے بحر الرائق مین عہد کر لیا کہ جن مسائل مین تکفیر کی گئی مین کسی پر فتوی نہ دونگا - مترجم کہتا ہی کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافرون کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہون تو اُنکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین مین یہ لوگ معروف تھے باوجود اُسکے اُنپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہین کیا اور نہ اُنسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالی کی بندگی کرنے والون کو اُنکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و پھوٹ کا مضر انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر ہے کہ جو حدیث مین وارد ہی کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہی اُسکے لیے اللہ تعالی و اُسکے رسول کا ذمہ ہی - اسی اتباع مین امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتوی نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہی غیر ازینکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہی کہ جو امور اس دین کے ظاہر ضروری ہین انمین مخالف نہو لہذا اگر بعض اعتقاد مین جسکا دین سے ہونا ضروری ہی کسی فرقہ گمراہ نے خلاف کیا تو اب اُسکی تکفیر کا فتوی ہوا اور بعض امور ایسے ہین کہ اُسکے ضروری ہونے یا نہونے مین امامون کو اختلاف ہی بالجملہ جب

ضروریات دین پر قائم ہی اُسکی تکفیر نہین ہی لیکن نہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہی نہ باطنی - اور بعض امور کہ اُنکا دین توحید مین سے
ہونا یا نہونا ضروری ہی گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہون تو اُسکے انکار پر تکفیر ہی لیکن اِسی معنی مین کہ یہ فعل کفر ہی اور قائل
اِسکا قائل بکفر ہی گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو - یہ سب تو بنظر مقصود مذکور تھا - اب دوسرا مقصود اسلام یہ کہ
حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت ہین تو اِسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات با عتقادات حقہ ہین جنمین
اعلیٰ نماز ہی اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیون کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ مین وفد اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام
ضامن ہی تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملا تو انتہار درجہ یہ ہی کہ کمی وہانتک ہو کہ فسق و فجور
عملی ہو جو ایک قسم کا کفران ہی اور یہ حد تو نہو کہ باطنی کفر اعتقادی ہو تو جسمین اعتقادی کفر ہو نماز مین اُسکو امام کر کے اپنی طرف سے
بارگاہ الٰہی مین لانا نہین جائز ہی حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہی اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبل جادہ مین فارق ہی حق توحید ہی
پس معتقد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہی اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہی اور معتقد خلاف توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہی
اگرچہ زاد راہ ظاہر مین کثرت روزہ و نماز ہو - اور الحمد واسطے اِسکے معتقد کے ہی پس حق موحد کے الحمد للہ بر حق ہی اور بقال کہ اِسکے
معتقد کے واسطے ہی جیسے نصرانی کی توحید اِسکے واسطے جو زعم مین عیسیٰ کا باپ ہی اور یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق
نہین ہی اور یہان دقائق علوم و حقائق معارف ہین جو آیات و احادیث سے مستنبط ہین لیکن تفکر و تدبر ضرور ہی اور اِس سے
معلوم ہوا کہ دونون روایتین ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و بجاے خود ہین اور مترجم کو تو یہی فہم عطا ہوئی ہی اگر اِسمین خطا ہو تو
اور فوق کل ذی علم علیم و ان اللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب - پھر یہان ایک مسئلہ دیگر ہی وہ حنفی کا اقتدا کرنا شافعی المذہب
کے پیچھے تو فتح القدیر مین ہی کہ شرائط کے ساتھ جائز جنکو باب الوتر مین لکھینگے - عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتون
مین اختلاف ہی مثلاً سواے راہ پیخانہ و پیشاب کے اگر کہین سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور اِسپر طہارت
فرض ہوئی اور اُنکے اجتہاد مین نہین ٹوٹا پس ایسی صورت مین اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ مواقع
خلاف مین اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدا جائز نہین اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہی لیکن کفایہ و نہایہ مین تاشی
سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہی اور بحر الرائق مین کہا کہ اگر مواقع خلاف مین نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہین اور اگر شک
ہو تو مکروہ ہی اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدا صحیح نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ باب الوتر مین تفصیل آویگی - اور شافعیہ نے
بھی حنفی کے پیچھے اقتدا کرنے مین ایسے ہی شرائط لگائے ہین حتی کہ علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے
ساتھ برتاؤ کرین ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے - مترجم کہتا ہی کہ مین افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہون اور
جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہون کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچا کر صدق
ایمان پر خاتمہ بخیر کرے - رہا کلام اِس مسئلہ مین تو حق صریح یہ ہی کہ متمسک دونون فریق کا بالکل واحد ہی وہی قرآن و وہی
حدیث اور صرف خلاف مؤداے اجتہادی مین ہی حتی کہ مظنون پر عمل واجب ہی اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محتمل خطا
و صواب ہی پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہی اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہی
پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدا دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہی آیا تم نہین دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم
و تابعین مین تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدا کرتے تھے اِنمین کسی نے یہ شرطین نہین لگائین - اور دونون مجتہد ولی کے
طریقہ اجتہاد پر دونون طرف اولیاء اللہ کی جماعتین گذرین اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی تھے
تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدا مکروہ جانتا ہی پس جب اِس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہی تو اِس بیچارے
مقتدی کی بھی اِس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اِسکا مخالف ہی پس یہ مخالف سلف صالحین ہی - کیا لوگ ڈرتے نہین

کہ مومنون کی جماعت مین پھوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون۔ اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ مکروہ ہے امام
ہونا خصی و خبیر مقتدی ہوسے اور رابوٹن کا ع۔ اور امرد کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو۔ ش۔ اور سفیہ کا اور مفلوج و جسکے اکثر بدن پر برص
ہو اور شراب خوار کا۔ اور سود خوار کا اور چغلخور و ریاکار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو و غیرہ مین تکلف کی بناوٹ
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ ج ق د۔ جسکے ساتھ دین مین خصومت ہو اُسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہوجاوے
تو جائز ہے۔ اور ظہیریہ مین ہے کہ سید سے ﷺ کا کبڑا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علماء نے لیا ہے اور اگر کبڑے کا قیام و رکوع ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کج ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہوتو
روا ہے اور دوسرا بہتر ہے۔ التبیین۔ ولا یطول الامام بہم الصلوٰۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو۔ ف
اصلح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا ضرورت اس سے کم ہو اور لحاظ نہ کرے۔ الجوہرہ وف۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما
فلیصل بہم صلوٰۃ اضعفہم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے اُنکو انمین سب سے ضعیف
کی نماز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت مین ہے کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو تخفیف کردے۔ فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ
کیونکہ انمین موجود ہے بیمار و بوڑھا و حاجتمند۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ
تحریمی ہے خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہے۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہین ہے۔ کما فی المحیط۔ مگر بضرورت
کیونکہ نماز فجر مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سنکر خوف فرمایا
کہ اُسکی ماں فتنہ مین نہ پڑے۔ مف۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہے اور اسمین کچھ خلاف نہین۔ مع۔
ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحریمی۔ ف د۔ للنساء۔ عورتون کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون
سے الگ ہوکر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہین۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہین۔ وہو قیام الامام
وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی یہ ہے کہ قیام ہوگا اُنکے امام کا صف کے بیچ مین۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف مین کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتداے اسلام
مین حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعراۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہے۔ ف۔ کہ تنہا
پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہے۔ کما فی الفتح۔ اور نماز جنازہ مین مکروہ نہین ہے۔ کما فی الفتح ت۔ بلکہ جنازہ
پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہین اور ایک سے فرض ادا ہوجائیگا۔ ف د۔ اور اگر نماز جنازہ
مین عورت مردون کی امام ہوگئی تو فرض ساقط ہوجائیگا اور اعادہ نہین ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی
ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کردیا تو سب کی نماز فاسد ہوجائیگی۔ د۔ وان فعلن قامت الامام وسطہن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام اُنکے بیچ مین کھڑی ہو۔ لان عائشۃ رضم
فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رضہ نے یون ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو
جواب دیا۔ وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداے
اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو منسوخ ہوگیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط مین کھڑی
ہو کہ آگے پڑھنے مین کشف عورت زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جانتک ممکن ہو واجب ہے۔ یہ مشعر ہے کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہے۔ م ف۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی۔ الجوہرہ۔ واضح ہو کہ تحقیق
اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ مین

اسکو مکروہ تحریمی کہا اور اتراری نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا لیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے
اسکو رد کر دیا اور ملخص یہ کہ ابو داؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے لیے اسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبد الرحمن راوی نے
کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ
زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی - رواہ الدارقطنی - اسکی
اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ
امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابو زرعہ نے کہا کہ اس میں
کچھ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے - عبد الرزاق
و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ میں کھڑے
ہوکر - اور یہی بیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رضہ سے روایت کی - اور صحیح
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک طفل موذن کا ذکر موجود ہے - حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضہ نے فریضہ
میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہوکر - لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے و امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی
اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلی کی متابعت موجود ہے - ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ رضہ
نے عورتوں کو نماز مغرب جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رضہ نے عصر پڑھائی - امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
عائشہ رضہ رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھاتی تھیں - عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداے اسلام کا تھا عینی نے
کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے - سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت
کے ۱۳ سال مکہ میں رہے - کما رواہ البخاری و مسلم - پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداے اسلام
کا فعل کہاں سے ہوگا - کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ رضہ
ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز قعر بیت میں زیادہ محبوب ہے - یہ ناسخ ہی سہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اور اس سے
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ نہایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا یہی
مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود تو حق کا اتباع ہے چاہیے جہاں ہو - انتہی مافی الفتح - اور شارح اکمل
رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا - عینی رح نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا
تو بقا معمول ہے نہ ترک - پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف
اولی ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رضہ کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں - یوں لکھا
قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ - یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنے - یہ صحیح ہے کہ اسکو خلاف اولی قرار دیا
اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوتہن فرادی افضل - یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل ہے

یہ مشہور ہی کہ جماعت مکروہ نہیں بلکہ خلاف افضل ہی پس جب روایت مذہب موافق درایت ہی تو اسی پر اعتماد ہی پس صحیح حکم مذہب
میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بالکراہت جائز ہی اور باقیوں جو عورت امام ہو وہ وسط میں کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتیں تنہا
پڑھیں اور شافعی رح کے نزدیک اولی اُنکی جماعت ہی اور مترجم کہتا ہی کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ رض میں ہوتی تھیں مگر مروی
یہ ہی کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہی ولیکن شاید کہ رمضان
میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ
جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہی اسی پر فتوی ہی۔ ت الکافی وغیرہ ۔ ہ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی سیوں عورتوں کو
استثناء کیا۔ د۔ ایک کوٹھری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ
کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہی اور اگر عورتوں کے ساتھ میں اِن مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں
امامت کرے تو مکروہ نہیں ہی۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ میں ہی کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
اور خلوت میں نہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہی۔ انتہا۔
عن شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ میں صحیح ہی اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں اصح
قول ہی۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اُسکو اپنے
دائیں کھڑا کر لے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر۔ ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہی۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے رہنا مستحب
ہی۔ ع۔ یہ خلاف ظاہر ہی۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس رض حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہ
کے یہاں رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اُٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے
ہوے تو میں نے بھی اُٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں پر
کھڑا کیا۔ رواہ الائمہ الستہ۔ عف۔ فانہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
نماز پڑھی۔ واقامہ عن یمینہ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اِس لفظ سے
دائیں اپنے برابر ظاہر ہی۔ م۔ ولا یتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہیگا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی
المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہی نہ پنجوں کا۔ کما مر۔ م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو گئی
د۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہی۔ وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رح سے مروی ہی کہ مقتدی
اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے عوام میں اسی پر عمل شائع ہی۔ ع۔ والاول ہو الظاہر۔ اور
اول ہی ظاہر ہی۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہی یا ظاہر الروایۃ ہی۔ م۔ وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز۔ اور اگر اس ایک
مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں نماز پڑھی تو جائز ہی۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ وہو مسئی لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ
اسارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض مشائخ نے صریح مکروہ کہا اور یہی صحیح ہی۔ البدائع۔ اور
اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔
المحیط۔ وان ام اثنین تقدم علیہما۔ اور اگر امام ہو دو مذکروں کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے
ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رض سے آثار میں مروی ہی۔ وعن ابی یوسف یتوسطہما۔ اور ابو یوسف رح سے روایت
ہی کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہی ابن مسعود رض سے۔ ف۔
کہ ابن مسعود رض نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوے تھے انس و یتیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رض پر اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد

الحمیری یر۔ ف ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جنکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہما۔ جبکہ دونوں کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔ ف۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا۔ کما فی الصحاح الاسنن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہی۔ ف۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلعم ہی۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہی وہ۔ دلیل الاباحۃ۔ دلیل مباح ہونے کی ہی۔ ف۔ اور محتمل ہی کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہی۔ اقول نفل بلا اذان و اقامت کے بجماعت جائز ہی لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہی کہ تم لوگ کھڑے ہوکر پڑھو۔ م۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہی۔ ف۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کما فی حدیث انس رضہ۔ م۔ امام نے شروع کیا اور داہنی ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا اس نے مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونوں امام کے پیچھے ہوگئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہی۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اگر خود امام آگے بڑھگیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہوگئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہے تم اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البحر۔ امام محراب میں ہو نہ ادھر اُدھر مائل۔ المجتبیٰ۔ اور امام کے قریب اہل فضل و علم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے داہنی۔ المحیط۔ افضل صف اول پھر دوم الم نک۔ دوسری صف کو پھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ القنیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالاجماع مکروہ ہی شرح الارشاد صف۔ اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہی کہ امام بین الساریتین کھڑا ہو یا زاویہ یا ناحیہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہی۔ الدرایہ مع۔ صف کے پیچھے تنہا جائز ہی مگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رضہ اور امام احمد کے نزدیک فاسد ہی کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی و ابن حبان میں اعادہ کا حکم دیا۔ مع۔ ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأۃ او صبی۔ مردوں کو روا نہیں کہ عورت یا طفل کی اقتدا کریں۔ اما المرأۃ۔ عورت کی اقتدا جائز نہ ہونا فلقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرو عورتوں کو جہاں کہ انکو اللہ تعالےٰ نے موخر کیا۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا مقدم کرنا روا نہیں ہی۔ ف۔ اور یہی حکم خنثی کا ہی۔ و۔ مترجم کہتا ہی کہ بیان تین مقام میں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اُسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہونا اور ہر ایک میں اشکال ہی چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہی جو عبدالرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا۔ اور ممکن ہی کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکماً مرفوع ہی۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث یہ ہیں جو بمعنی مکان ہی اور چونکہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مشروع نہیں سوائے نماز کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہی اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا یہاں معقول ہی یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی و سلطان ہونے و گواہی و میراث میں موخر کیا ہی یعنی گرایا ہی تم نماز میں موخر رکھو اور اسوقت میں موخر مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہی جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ الرازی رح نے کہا کہ خبر مشہور ہی اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہی لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ مجتبیٰ میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ نے عورت کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں متقدم و موخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیحہ ابن عباس رضہ سے مروی ہی کہ ایک خوبصورت عورت شامل نماز ہوتی تو بعضے بیراہ تقوی اسکے آگے بڑھ جاتے

اور پیچھے اُسکے دیکھنے کو سر پھیرتے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہو اب جو علم الٰہی میں متقدم و متاخر کا محل ہو
وہ حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث مین اقیموا صفوفکم کا بیان ہو یعنی اپنی صفین اپنے موقع و نشان سے ٹھیک کرو
اور دوسری حدیث صحیح مین اول مرد پھر اطفال پھر عورتین اسطرح آپ نے صف و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا۔ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہو۔ اور اصول مین مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف مضاف
ہوتا ہو جیسے مسح الراس وضوء مین چارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض عملی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
مین بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی مین مقدم صف مردون کی اور مؤخر عورتون کی ٹھہری پس یہی فرض ہی
اور ابن مسعود رضہ کا قول اسی کا حوالہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے جہان عورتون کو مؤخر رکھا ہو یعنی بحکم آیت تو تم اُسکی فرمانبرداری کرو اور
انکو مؤخر رکھو پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہو فالحمد للہ
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہین ہو۔ ف۔ یون ہی خنثی کا حکم ہو کہ اُسکی امامت مردون اور اپنے مثل خنثی کے لیے نہین جائز ہو۔ الخلاصہ۔
جس خنثی کے عورت یا مرد ہونے مین شناخت مشکل ہو تو عورتون کی امامت اسکو روا ہو بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط مین ہو تو
عورتون کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ وہ اما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ متنفل۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہین جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہو۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہین تو اسکا پڑھنا نفل ہو
اور مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہو۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المفترض بہ۔ تو جائز نہین اقتداء اُسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہو۔ ف۔ تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اُسکے پیچھے نہوگی بلکہ اُنکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہو جاتی ہو تو نفل مین بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہو۔ م۔ ہان اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہو۔ الخلاصہ
پھر مثل ہمارے فرض مین مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا ہو اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض
مین صحیح ہو مگر جمعہ مین دو روایتین ہین اور دلیل اُنکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہو کہ مین نے چھ یا سات برس کی عمر مین رسول اللہ صلعم
کے عہد مین امامت کی۔ کما فی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو
یہ کچھ کھلتی چیز نہین ہو اور ابو داؤد رح نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ مین نہین جانتا کہ یہ کیا ہو شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضرت صلعم
کو خبر نہین پہونچی اور کہا کہ اکابر صحابہ رضہ نے اس سے مخالفت فرمائی ہو۔ عجب ہو کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق
کے افعال کو حجت نہین لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو ابھی طرح فرائض وضوء و نماز جاننے کا سن تمیز نہین
ہو۔ مع۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل متنفل کے پیچھے نہین جائز ہو پس کیا متنفل کی اقتداء جائز ہو تو فرمایا۔ وفی التراویح
والسنن المطلقۃ۔ اور تراویح و سنن مطلقہ مین۔ جوزہ مشائخ بلخ۔ اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا۔ ف۔ سنن مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ یومیہ ہین اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہو اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
وخسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہرا سنن مطلقہ قید نہین ہو بلکہ جملہ نوافل مین اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت ہون مشائخ بلخ جائز جانتے ہین۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ مظنونہ پر ہو اور صلوٰۃ مظنونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا
اُسکے واجب الذمہ ہونے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان مین کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ
واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اُسکا قضاء کرنا واجب ہو اور حکم یہ کہ قضاء نہین واجب ہو مگر زفر رح کے نزدیک
واجب ہو۔ پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بناء کرے تو جائز ہو۔ مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ
ہو جاتی ہو اور نماز مظنونہ ذمہ نہین ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بناء کرنا روا ہو ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بناء کرنا یعنی

اقتدا کرکے ادا کرنا روا ہے ملخص الفتح۔ ولم یجوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
ومنهم من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف وبين محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف
ومحمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متحقق کیا۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل میں طفل کی اقتدا کرنیکی صورتیں
مسائل مرویہ سے نکالیں جیسے یہ نکالا کہ ابو یوسف ومحمد رح باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظر میں مخالف ہیں حتی کہ امام محمد رح کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والمختار۔ اور مختار واسطے فتوی کے۔ قول ابو یوسف ہے کہ۔ انه لا یجوز۔ اقتدا
بطفل نہیں جائز ہے۔ ف۔ نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہے اقتدا۔ في الصلوات كلها۔ تمام
نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو۔ م۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ البحر۔
لان نفل الصبي دون نفل البالغ۔ کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہے۔ ف۔ یعنی طفل متنفل ہے تو بالغ متنفل کی
اقتدا بھی اسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے۔ حیث لا یلزمه القضاء
بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہے فاسد کردے تو طفل پر اسکی قضا واجب نہیں ہے۔
ف۔ کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتی کہ نماز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اسکے ذمہ قضا کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی
بنکر کیونکر طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولا يبنى القوي على الضعيف۔ نہیں بنا کیجاتی ہے قوی کی ضعیف پر
ف۔ ولیکن نفل واجب الذمہ کی بنا جو صلوۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہے تو نماز طفل اسکے مثل نہیں پس قیاس
مع الفارق ہے کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہے۔ بخلاف المظنون فانه مجتهد فيه۔ برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہے کہ اسمیں اجتہاد کو دخل ہے۔ ف۔ حتی کہ زفر رح کے نزدیک اسکا قضا کرنا بعد فاسد کرنیکے
واجب ہے تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اسکی قضا بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اس سے متحد نہو گی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں
عارض پیدا ہو گیا۔ تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدا کی تو متحد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ ف۔ یعنی مقتدی کے حق
میں۔ کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اسپر واجب الذمہ جانکر اقتدا کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ انکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
فاسد کرنے پر قضا واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدا صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب بزعم مقتدی ہے۔ اور بالغ متنفل کا اقتدا طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہو گی تو اتحاد نہو گا۔ م۔ بخلاف اقتداء الصبي بالصبي۔ برخلاف اسکے طفل کا اقتدا
کرنا طفل کے ساتھ۔ ف۔ کہ وہ صحیح ہے۔ لان الصلوة متحدة۔ کیونکہ نماز دونوں کی متحد ہے۔ ف۔ اسلیے کہ جیسے اسپر نفل
ہے ویسی ہی اسپر نفل ہے۔ اقول اس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی میں اسکی اقتدا کرے کیونکہ
فرض وقتی بھی اسپر نفل ہے۔ م۔ (بیان ترتیب صفوف جماعت) ويصف الرجال۔ اور صف باندھیں مرد لوگ۔ ف۔
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باندھنا بشرع ہو۔ ثم الصبيان۔ پھر لڑکے۔ ف۔ جو کہ آخر بلوغ سے مرد ہیں تا
اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی علامت ہے تو دے بعد لڑکوں کے صف باندھیں عورتوں سے
پہلے۔ م۔ ع۔ ثم النساء۔ پھر صف باندھیں عورتیں۔ لقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى۔ بدلیل

قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ قریب رہین مجھسے تم مین کے صاحبان احلام ونہی ف احلام جمع حلم بضم حا رب نقطہ وجزم لام
وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی مین زمانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اُسکے ارکان دولت نے احلام
کہا۔ کما فی قولہ تعالی وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی دلالت بلوغ کی چیز مین ہے تو شاید مراد
یہان یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نہیہ ن ہ ی ہ۔ بضم نون زفتح یار۔ بمعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی
یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا ہم ع۔ ابن مسعود رضہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم مین سے صاحبان حلم وعقل مجھسے قریب
ملے ہون پھر وہ لوگ جو ایسے لوگون سے ملتے ہوئے ہون۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ع۔ مردون مین سے
اہل فقہ وعلم تو زیادہ عاقل ہین وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر اُنسے کم درجہ بدرجہ پھر اُنکے بعد اطفال ہین جو ندکر قسم مین
بعد اِنکے عورتین ناقصات عقل ہین۔ پس یہی ترتیب صفوف مین ہے لیکن جیسے مردون مین زیادہ فقیہ پھر اُنسے کم مختلط
صف مین ہین یون ہی ضرور نہوا کہ اطفال وعورتون کی صف علحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث سے
تو صرف مردون کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابو مالک رضہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
لوگون کی صف بناتے تو مردون کو لڑکون کے آگے صف مین اور لڑکون کو پیچھے اور عورتون کو لڑکون سے پیچھے کرتے۔
رواہ الحارث فی مسندہ۔ مین کہتا ہون کہ قولہ تعالی لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے مین نے ہر ایک کیلیے
مقام معلوم مفروض ہونا بیان کر دیا اور معمول متوارث مع احادیث کے اِسکا بیان کافی ہے واللہ تعالی ہو الاعلم ہم۔ ولان المحاذاۃ
مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہذا عورتین مؤخر کیجاوین۔ ف اور ابن الہمام رح نے
بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہین بلکہ جو محل مفروض تھا اُسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے
مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذتہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف اور یہ اسطرح
کہ ہر ایک کے واسطے جو صف ومقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا م۔ وہما مشترکان فی صلوۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونون
مرد وعورت ایک ہی نماز مین مشترک ہین۔ ف یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ وادا مین خواہ حقیقۃً یا حکماً مشترک ہون۔
فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو۔
ف کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتدا مین آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہین رہا تو فاسد ہوئی اور
اُسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لا تفسد
وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا
بصلاتہا حیث لا تفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہین ہوتی۔ ف یعنی بالاتفاق تو مرد کی
بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان مارویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی
اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اِس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو
احادیث مشہورہ مین سے ہے۔ ف جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہین۔ پھر مرد ہی کی نماز خاصکر اسلیے فاسد ہوئی کہ۔ وہو المخاطب
بہ دونہا۔ مرد ہی اِس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف یعنی مردون کو حکم ہے کہ تم عورتون کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک
لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی
نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام
سے آگے ہو جاوے۔ ف اور اپنا فرض مقام چھوڑے تو اُسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے پس یون ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اِسوقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت نماز فریضہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم ینو امامتہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت نہی کی تو ایسی
عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہا لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ نماز مین شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح
کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک عورت کا اقتدا صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہین رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہین کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہین دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدلیل روایت مذکور جسمین تاخیر عورتون کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کر لے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کالاقتداء۔
جیسے اقتدار کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے نماز مین نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اسپر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتون سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اُسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے
بگاڑ دے اِسطرح کہ اُسکے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کر لے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگئی
تو امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ م۔ وانما یشترط نیۃ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ائتمت
محاذیۃ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہین۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح یہی کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی ع۔ وان لم یکن بجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو
مین یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ ففیہ روایتان۔ تو اِسمین دو روایتین ہین۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہین ہے
پس اُسکی ذات سے کوئی فساد نہین مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کرکے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہین ہے اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اِس صورت اور اول صورت مین کیا فرق ہے جواب
دیا کہ۔ والفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جسمین بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت مین فساد کا احتمال ہے
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کرکے نیت شرط ہے حتی کہ اگر اعتبار نہ کرین تو نیت شرط نہین ہے جیسا کہ دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول مین اور دوم کی روایت عدم شرط مین فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اسمین التباس نہین ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونے کے
یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تکون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمین پورے ارکان
نہین ہین۔ وان تکون المرأۃ من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لا یکون بینہما حائل۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لانہا۔ کیونکہ
محاذاۃ تو۔ عرفت مفسدۃ بالنص۔ نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نص مین ہے اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی۔ فیراعی جمیع ما ورد بہ النص۔ پس رعایت کی
جائیگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی ہے۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہین ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ مین

شرطیں ہیں - الاول - یہ کہ محاذاۃ مرد و عورت میں ہو پس اگر مرد کے بجاے لڑکا ہو یا عورت کے بجاے لڑکی ہو یا مرد
کے محاذی طفل خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہو گی - علی الاصح - ف - اور اگر خنثی مشکل ہو تو مفسد نہیں - التاتارخانیہ - الثانی
محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو - کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک بیچ بھی ہوئی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بعد ان اسکے قابل
جماع ہونے کا اعتبار ہے - ترجمہ - سن کا اعتبار نہیں علی الاصح - التبیین - اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے
بلکہ قابل نفرت ہو - الکفایہ - ع - خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزادہ خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو - ع - ف - ک -
الثالث - یہ کہ عورت عاقلہ ہو - ع - جسکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہیں - الکافی - عینی نے کہا کہ یون ہی مرد معتوہ کا اعتبار
نہیں ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے - م - الرابع - دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے - ع -
کافی - اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو - التبیین - اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا مقدمہ کے برابر ہو - المحیط - یا اتنی جگہ
خالی ہو کہ اسمین ایک مرد کھڑا ہو جاوے - التحریر التبیین - یا دونون میں سے کوئی چبوترہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور
وہ دوکان بقدر قامت الرجل ہو - المحیط والمفید - ع - الخامس - محاذاۃ مین اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونون کا ساق
و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے - التبیین - کہا گیا یہی اصح ہے - ع - اگر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط - ابو اللیث
نے کہا کہ یہی اصح ہے - ع - السادس - اصل نماز رکوع و سجود والی ہو - اگرچہ کسی عذر سے اُسکو اشارہ سے ادا کرتے ہون یہی
نماز مطلقہ ہے پس نماز جنازہ مین محاذاۃ مفسد نہیں ہے - السابع - یہ محاذات ایک رکن کامل مین ہو - اور مختصر المحیط سے
نکلا کہ ابو یوسف کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ
تو مردون کی ایک صف مین باندھا پھر بڑھکر رکوع دوسری صف مین کیا پھر بڑھکر سجدہ تیسری صف مین کیا تو اس نے
ہر صف مین سے اپنے داہین و بائین و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی - کافی المحیط - ایک عورت اپنی صف
کو چھوڑ کر مرد کی صف مین جا کر صرف تین مردون کی نماز فاسد کرتی ہے داہین والے و بائین والے و پیچھے والے کی اگر ہو اور
اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اگر دو عورت ہون تو ایک داہان و ایک بایان
اور دو پیچھے والون کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پچھلے تین تین آخر صفوف تک اور
اور یہی جواب الظاہر ہے - التبیین - الثامن - امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتون کی امامت کی نیت ہو
اور اگر یون نیت کی کہ تمام عورتون کی امامت کرتا ہون سواے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے
تو اس صورت مین عورت کی محاذات مفسد نہیں ہے - شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کرین تو ہر عورت جب چاہے
مرد کی نماز فاسد کر دے اور ایسا ضرر مخفی نہیں اگرچہ کتاب المبسوط مین مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین مین عورت کی اقتداء مرد
کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتون کی کر لی ہو - اور بعض مشائخ نے فرائض
و تقیہ مین اور جمعہ و عیدین مین فرق کیا ہے - اور مختصر المحیط مین ہے کہ عورتون کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد
اور عورتون کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہیں - التاسع - دونون کا اشتراک - اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت مین
امام کی اقتدار کی پھر اُنکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری
و چوتھی رکعات امام مین محاذی ہوئی جو ان دونون کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہوگی اور اگر دونون رکعتین پڑھکر
اپنی تیسری و چوتھی مین جا کر عورت محاذی ہوئی تو مرد کی نماز فاسد نہوگی - الذخیرہ - غرضکہ جو نماز یہ دونون اپنے واسطے ادا کرین
اسمین فساد نہیں اور جسمین حکماً بھی امام کا پیچھا ہو تو محاذات فاسد ہے - کمافی التبیین - العاشر - جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے
کہ دونون زمین پر یا دونون چبوترہ پر ہون ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جو صرف کعبہ کی نماز میں یا اندھیرا

رات کی تحریمی کی نماز میں ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا
ممکن نہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہو اگر نہ کرے تو عورت کی نماز
فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کمافی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہو کہ محاذی ہونا عورت کا جو مشتہاۃ ہو چکی اور اسکی امامت کی
نیت ہوگئی مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن میں درحالیکہ دونوں تحریمہ وادا میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام و رخ کے بدون
کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہی۔ کمافی الفتح۔ ویکرہ لہن حضور الجماعات۔ اور مکروہ ہو عورتوں کو
جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جنسے جماع کی رغبت ہو۔
لما فیہ من خوف الفتنۃ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہو۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں
نے حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی تمہاری حالت
دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاتیں م۔ ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء
اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر میں اور مغرب وعشاء میں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ ف
کہ تین ہی اوقات میں نکلیں۔ وقالا یخرجن فی الصلوات کلہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتیں تمام نمازوں میں نکلیں
لانہ لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ۔ کیونکہ عجوز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کمافی العید۔ جیسے عیدین میں
ف۔ باتفاق نکلنے کا جواز ہو حالانکہ وہ وقت روز روشن ہو۔ ولہ ان فرط الشبق حامل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ شدت
شہوت باعث جماع ہو۔ فتقع الفتنۃ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشارہم فی
الظہر والعصر والجمعۃ۔ بات اتنی ہو کہ فاسق لوگ جنکے پھیلنے میں ظہر وعصر وجمعہ کے اوقات میں۔ ف۔ تو ان اوقات میں
عجوز نہ نکلیں۔ اما فی الفجر والعشاء ہم نائمون۔ رہا فجر وعشاء کے وقت میں وے سوتے ہوتے ہیں۔ وفی المغرب بالطعام
مشغولون۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف۔ تو ان تین اوقات میں فاسقوں سے امن
ہو پس بوڑھیاں نماز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجبانۃ۔ اور جبانہ یعنی جنگل۔ متسعۃ۔ وسیع ہوتا ہو۔
فیمکنہا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجوز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہو تو عید میں انکا
جانا مکروہ نہیں ہو۔ ف۔ حدیث میں ہو کہ مت منع کرو اللہ تعالے کی باندیوں کو اللہ تعالیٰ کی مسجدوں سے۔ اور مانند اسکے
ابن عمر رضو وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہو اور یہ از قبیل اظہار حکم محمول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہوگئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز میں حاضر نہو۔ کمافی الفتح۔ اور عورتوں کے تعطر وتزین کی مذمت
کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وجماعت صحابہ رضو نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث
کو ذکر کردیا ہو اور صحیح میں حضرت صدیقہ رضہ سے مروی ہو کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احداث
کیا ہو تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا
کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قعر ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع پر ہو کیونکہ
فساد کھلا ہوا ظاہر ہو۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہو۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہو کہ عجوز جسمیں کچھ بھی رمق ہو منع کیجاوے سوائے ایسے
عجوز کے جو بالکل فانیہ ہو۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اور اب نہ اوقات
زمانہ میں ہو اور نہ عیدگاہ میں ہو۔ م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس وعظ وعلم میں بدرجۂ اولی ممنوع ہو۔ مع۔
ولا یصلی الطاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہو پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں
ہو۔ ف۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو پیٹ چلنے و ریح چھوٹنے کا

مرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اِس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہو پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہو لیکن حکمی تو حس مین نہونے سے وہ طاہر نہین کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف۔ یہ اُسوقت کہ وضو مین یا اُسکے بعد عذر موجود ہو اور نہ طہارت کامل ہو۔ الزاہدی و قدمر۔ معذور کی اقتدا اُسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہو اور اگر عذر مختلف ہو تو نہین جائز ہو۔ التبیین۔ اور اگر امام مین دو عذر ہون مثلاً ریح نکلنا و زخم جاری تو اُسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہین جائز ہو البحر ہرہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہو۔ م۔ لان الصحیح اقوی حالا من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقوی ہو۔ ف۔ تو اقتدا مین صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت مین دینا ہوا۔ والشی لا یتضمن ما ہو فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مافوق کو متضمن نہین ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہو۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین آیا۔ اور معنی یہ نہین کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہو بمعنی مطالب بلکہ بمعنی یتضمن صلاتہ صلوٰۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہو۔ ف۔ تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو متضمن نہین ہوسکتی ہو ولیکن مترجم کہتا ہو کہ یہ تعلیل اسکو مقتضی نہین کہ عدم جواز ہو یعنی آنکہ نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہو مگر آنکہ تعلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق مین ہو تو اُسی تک رہیگا جیسا کہ فتح القدیر مین کہا لیکن مترجم کہتا ہو کہ معذور کے حق مین صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہو تو جب نماز صحیح ہو تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہو گئی لہذا مسئلہ ہو کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے زعم مین مفسد نماز ہو جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہین ہو تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول پر جائز ہو اُسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے مین امام کی نماز جائز ہو اور اُسکے حق مین اِسی کی رائے معتبر ہو تو واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اُسکی نماز جائز ہو اور یہی اصح ہو۔ کما فی التبیین ح۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول مین معذور کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہو۔ اور یہی امام زفر رح کا قول ہو کیونکہ اُسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہو۔ کما فی العینی۔ لیکن کراہت اظہر ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے اُمی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہو۔ مع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدا نہ کرے پیچھے اِسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہو۔ ت۔ اِسی کو امی کہتے ہین اور نہ اقتدا کرے اُمی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریمہ پر قادر ہو۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ اِن سب کا برعکس جائز ہو ع ذ۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدا کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہو وہ کھلے ستر کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہو۔ و یجوز ان یؤم المتیمم المتوضیین۔ اور جائز ہو کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والون کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ اور یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہو۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہو۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہو۔ ف۔ یعنی جب پانی نہو تو ضرورت ہو۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہو۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم مطلقہ ہو۔ ف۔ یعنی جب اِسکی طہارت ہو تو مطلق ہو نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔ اِسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہین ہو۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہو اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو رض کا حال پوچھا لوگون نے کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز ہمکو حالت جنابت مین نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو رض سے پوچھا تو عرض کیا کہ مین سردی کی رات مین محتلم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤن تو ہلاک ہونگا پس مین نے قول اللہ تعالیٰ ولا تقتلوا انفسکم

الی السلسلۃ۔ پھر جا پس میں نے تیمم کر کے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ۔ یا لک من فقیہ عمرو
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ رواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے۔ واللہ اعلم م ع۔
قاری کی اقتدار چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز۔ المجمع ع۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جوار مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں نماز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری نماز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ پیدل کی اقتدار سوار سے نہیں جائز۔ الخلاصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ مبتلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدار نہیں صحیح ہے۔ جوامع الفقہ۔ قاری نے امی کا اقتدار کیا تو نماز شروع نہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضار لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل۔ المحیط ح۔ ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المحیط۔ باستثناے دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہیں ہے۔ قاضیخان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہایہ۔
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی نماز جائز ہے۔ علی الصحیح کما فی
المجمع۔ یا فاسد ہے علی الاصح۔ کما فی النہایہ۔ اور کلام آتا ہے۔ م۔ ویؤم الماسح الغاسلین۔ اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والوں کی۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پاؤں دھونے والوں کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ع۔
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف
تو حدث سے پیروں کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ وما حل بالخف یزیلہ المسح۔ اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح
دور کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃ۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدار بوجہ معذور ہونے کے نہیں جائز ہے
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعا اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معذور کا
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتدار جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدث حقیقۃ زوال نہو مگر حکما طاہر ہے تو امامت روا ہے۔ واللہ اعلم
م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے۔ الخلاصہ والمحیط ع ح۔ ویصلی القائم خلف
القاعد۔ اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہیں جائز ہے۔ ع۔ وقال محمد لا یجوز وہو القیاس لقوۃ حال القائم۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہیں
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح میں ہے۔ واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ یعنی جب امام
بیٹھ کے پڑھے تو تم بھی بیٹھ کے پڑھو۔ م۔ ونحن ترکناہ بالنص۔ اور ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کر دیا۔ وہو ما روی۔ اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ۔ ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا۔ رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کی نماز
کے روز بیٹھے پڑھا۔ والقوم خلفہ قیام۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اصلح کہ ابوبکر رض جو پہلے پڑھا رہے تھے
آپ کی اقتدار کرنے لگے اور باقیوں نے ابوبکر رض کی اقتدار کی۔ پھر اسکے بعد دو شنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض کے
پیچھے پڑھی ہے۔ کما نص بہ البیہقی اور دونوں حدیثیں صحیحین میں ہیں۔ بخاری رح نے اپنی اسناد شیخ حمیدی رح سے نقل
کیا کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری فعل وہ تھا جو مذکور ہوا۔ م۔ پھر مشائخ نے تصریح کی کہ مریض

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہی کہ اُسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا از راہ دلیل یہی قوی ہی کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہی جس نے
تحریمہ کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رح کا ہی۔ ملخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہی کہ حدیث اذا صلی جالسا
الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور منسوخ نہیں ہی۔ فافہم واللہ اعلم م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ
نماز ابو بکر رضہ کی اقتدا کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابو بکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے
پہلو میں تھے حضرت لوگون کو سناتے تھے۔ درایہ میں ہی کہ اس سے نکلا کہ جمعہ وعیدین میں جو مکبر ہوتے ہین جائز ہی یعنی
بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونون ہمزہ سے مد کرتے
مین تو بعید نہیں کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلانا ہوا جو مفسد نماز ہی۔ ملخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے برابر حضرت ابو بکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابو بکر رضہ پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم
نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہی۔ پھر یہاں یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور
اعلیٰ امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہوئی ہو تو روا ہی مگر مین نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔
ویصلی المومی خلف مثلہ۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے
اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولیٰ ہی۔ التمرتاشی
عف۔ پس جائز ہی۔ لاستوائہما فی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونون برابر ہین۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری
معتبر ہی۔ کما فی المحیط۔ الا ان یومی الموتم قاعدا والامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کرسکتا ہو اور امام لیٹے
لیٹے۔ ف۔ تو اقتدا نہیں جائز ہی۔ المحیط۔ یہی مختار ہی۔ التبیین۔ اور نہیں مختار ہی قول تمرتاشی کہ یہ تینون اماموں کے
قول پر علی الاصح جائز ہی سنع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہی۔ فثبتت بہ القوۃ۔ تو اسکے ساتھ حال
مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدا کرنا روا نہوا م۔ ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی۔ اور
نہین اقتدا کرے جو رکوع وسجود کرسکتا ہی پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہی۔ لان حال المقتدی
اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہی۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ وفیہ خلاف زفر۔ اور اسمین زفر رح کا خلاف
ہی۔ ف۔ کہ انکے نزدیک جائز ہی۔ جیسے شافعی کا قول ہی ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہی اور پیچھے ایک جماعت کھڑے
اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہین تو جائز ہی اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہی۔ اگر امام کھڑا رکوع
وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہین اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہین اور کچھ لیٹے
اشارہ سے ادا کرتے ہین تو سب کی نماز جائز ہی مین الذخیرہ غ۔ ولا یصلی المفترض خلف المتنفل۔ اور نہین پڑھے
جو فرض ادا کرتا ہی پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہی ور روایت احمد و انکے مذہب مین مختار اکثر
اصحاب ہی اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابو قلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد
وبروایتی طاؤس کا ہی ع۔ لان الاقتداء بناء۔ کیونکہ اقتدا کرنا بناء ہی۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہی یعنی نیست
چیز نہیں ہی تو فرض میں اقتدا یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتداء کے عقد پر مبنی کرے۔ ووصف
الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف نادارد ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہی
تو پھر اقتداء کا وصف موجود کس چیز سے ملاویگا۔ فلا یتحقق البناء علی المعدوم۔ تو بناء کرنا معدوم پر متحقق نہوگا
ف۔ تو ثبوت ہوا کہ نہیں اقتدا کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلی فرضا آخر۔ اور نہیں اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہے پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہے۔ ف
کیونکہ مقتدی میں جو وصف فرضیت ہے وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت ندارد ہے۔ لان الاقتداء شرکۃ
و موافقۃ۔ کیونکہ اقتدا تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ ف۔ کچھ خالی شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے۔ فلابد
من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ ف۔ یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت
ہو۔ اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا اسطرح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آنکہ
دونوں کی نمازون کا اتحاد شرط ہے تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج کے
مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضائے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی رح
اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ ف۔ نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونون
نذر بالکل متحد ہون۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردون میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ یہان قسم پوری ہونا مراد ہے تو نماز در اصل نفل رہگئی تو معلوم
ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہے۔ ف۔ اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے
کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہین تو انکا سبب طواف ہے پس
طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدا بھی جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک
ہوے پھر امام نے فاسد کی تو قضا میں دونون کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کرکے قضا میں جماعت
چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دو نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہین۔ اگر دونون نے فریضہ
ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونون نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہے۔ مع محیط السرخسی۔ سنت بعد الظہر
پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتین پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز۔ الخلاصہ۔ اور سنت بعد عشاء میں تراویح
پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے۔ ع۔ اور وتر میں جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جس کا
اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے ع۔ یعنی جو وتر کو واجب جانے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہے
اور باب الوتر میں آویگا۔ م۔ بالجملہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے
نہیں جائز ہے م۔ وعند الشافعی رح یصح فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتوں میں
درست ہے۔ ف۔ یعنی مقتدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونون مسئلہ مفترض مقتدی کے۔ لان الاقتداء
عندہ اداء علی سبیل الموافقۃ۔ کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بسبیل موافقت ہے۔ ف۔
یعنی افعال میں صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر
کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کرین۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
کے مرعی ہین۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہے کہ مقتدی کی نماز ضمن میں امام کی نماز کے داخل ہے حتی کہ
امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہے اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدلیاقت تھا امام کی نماز کے ضمن
میں یہ نماز بہت خوب پاگیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن الخ رواہ
ابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث صحیح ہے چنانچہ آگے بیان آتا ہے پھر بالاجماع یعنی نہیں کہ تمام قوم کی نماز وغیرہ کا کفیل ذمہ دار وجوب وادا میں امام
ہے کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے وفاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ میں کہ مفترض کی

نماز متنفل کے پیچھے جائز ہی وہ حدیث ہی جسمین معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار مین سورہ بقرہ کی طول قرأت کرتے اور بعض قوم
نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرتا ہی اور اوسط سورتین مفصل کی
تعیین کر دین ۔ پس واضح ہو کہ صحیحین مین حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار کو حضرت صلعم
کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم مین واپس جاکر انکو بھی نماز پڑھاتے ۔ لفظ مسلم ۔ اور بخاری کا لفظ یہ کہ واپس جاکر انکو نماز فریضہ
پڑھاتے ۔ وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض
کی اقتدار متنفل کے پیچھے درست ہی ۔ لیکن پوشیدہ نہین کہ نص خلاف قیاس ہی تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے
دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رضہ نے اسکو
نماز پڑھادی تو یہ عین فریضہ مین ہی اور اس سے ثبوت نہین ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو
اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشار ادا کرے کیونکہ جماعت ادار کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہین ہوتی ہی ۔ پھر
ہمارے علمار رح نے اس استدلال مین بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہین ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتدار
مفترض جائز ہی بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہی کہ امام کو مقتدیون کی رعایت کے خلاف طول قرأت ممنوع
ہی جیسے معاذ رضہ کرتے اور منع کیے گئے ۔ اب ہمارے علمار نے کہا کہ معاذ رضہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین
ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا ۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر
فرمایا تھا یا نہین ۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ ناداشتگی قوم کے تھا یا بطور معروف تھا ۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی مقصود
کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہان قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہونگی
صورت مین کیا گیا تھا ۔ چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہین بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہی اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب
معاذ رضہ کا طول قرأت کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا ۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونون جگہ پڑھنے
سے منع نہ کیا ۔ اب کلام یہ ہی کہ منع نہ کرنا اس روایت مین مذکور نہین ہی اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت
سے ثابت ہی چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہی انسے روایت ہی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگون کے سو جانے کے بعد معاذ رضہ ہمارے پاس آتا ہی اور
ہم دن بھر کام مین تھکے ہوئے رات مین سو جاتے ہین پس وہ نماز کی اذان دیتا ہی تو ہم نکلتے ہین تو وہ ہم پر نماز کو طول
دیتا ہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہو جا ۔ یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور
یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر ۔ رواہ الامام احمد ۔ شیخ الاسلام عینی وابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نہین جانتے تھے اور آپ نے دو باتون مین سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے
ساتھ نہین اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہین ۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہی کہ جب معاذ رضہ آپ کے
ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے ۔ مترجم کہتا ہی کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رضہ آپ کے ساتھ عشار پڑھکر
دیر مین جاتا ہی کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہین اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو قرأت طویل کر دیتا ہی پس حضرت
نے جو کچھ معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی مین دو احتمال ہین اوّل یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت
چھوڑ بیٹھ ۔ اور یا نہین چھوڑتا ہی تو تخفیف کر ۔ لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہین اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت رفع نہوئی
اور وہ معاذ کا عشار پڑھکر دیر مین جانا ۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر
تو قوم کے ساتھ تخفیف کر ۔ یہ معنی حقیقی ہین اور اس جامع کلام مین دونون باتین آگئین یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دو قوم یہ کہ امامت کر تو بھی تخفیف کے ساتھ کر- اس صورت مین قوم کی بھی دونون شکایتین رفع ہو جاتی ہین سو اگر کہا جاوے کہ
پھر اس صورت مین محتمل ہی کہ ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھکر جانے تک تھکی قوم انتظار نہین کر سکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا- جواب یہ ہی کہ منع کرنا دو طرح آول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اسطرح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہین ہوتی تو تم امامت نہ کرو- ظاہر ہی کہ یہ طول کلام چاہتا ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہی کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف مین منع بھی کر دیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انھین دو حرف مین ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونون مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے- حق یہ ہی کہ منع تو موجود ہی اب کلام اسمین کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداے مفترض بمتنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتداء بمتنفل معلوم نہو- اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہین کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت مین ہی- لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہین بلکہ اس روایت مین معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہین تو اس سے جواز نکالا ہی پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا- دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہون کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو- رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیون چھوڑتے کہ فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے- اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیدیا کہ یہ وہم ہی کیونکہ امامت مقررہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہی اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے امامون پر اعتراض ہی- کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت مین کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ- یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی- پس یہ صریح ہی کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے- شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہین ہی بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویون
نے نہین ذکر کیا ہی صرف شافعی اپنی روایت مین ذکر کرتے ہین تو یہ گمان ہی کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہی- عینی رح
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی و ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہی- پھر اسپر حدیث جابر رض جسمین
یہ وارد ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع مین لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائین پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئین اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئین اور صلوۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہین تو دوسرے گروہ کو متنفل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہین- طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا مین فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کر دی گئی- اور ایسا ہی خطیب نے ذکر کیا- پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن مین دو مرتبہ پڑھا جاوے- شیخ تقی الدین بن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر
نسخ ہی- جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہی کیونکہ دو نص
صحیح متعارض مین جہانتک ممکن ہی ترجیح دیجاوے اور وہ یہان نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہی اور جب ہم یون کہین کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہی اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہی تو یہ بھی یہی معنی کہ مباح منسوخ ہی- اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگون کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کر کے پڑھائی اور درمیان مین ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداے متنفل بمفترض روا ہوتی تو آپ

ہر گروہ کو پوری نماز پڑھا دیتے۔ مع۔ ویصلی المتنفل خلف المفترض۔ اور اقتدا کرے متنفل پیچھے مفترض کے۔ ف
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
فاتحہ واجب ہے جیسا کہ عینی سے درمختار نے لیا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے م۔ اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑ کر پھر اسی فرض میں مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی ع۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متنفل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اصل نماز کی ہے
و ہو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بناء اقتداء ٹھیک ہو جاویگی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدا کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے۔ کف۔ اور اگر قبل اقتدا کے جانے تو بالاجماع اقتدا کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدا کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا۔ مط۔ اور وجہ اسمیں یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن میں نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے بر خلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علیحدہ ہے تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ و اعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازیں اعادہ کریں۔ وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم۔ اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے بنا بر
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک اقتدا تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز مبنی کرے۔ ونحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدا
بناء ہے غیر کی نماز پر۔ وذالک فی الجواز والفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اسکے مانند تو حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی تضمن ثبوت ہوں تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ مع ز۔ لیکن امام محمد رح نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کما فی
العینی والفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد والترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللہم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا
امانت دار ہے الٰہی اماموں کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہے تو متعین ہوا کہ قوم کی نمازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جنب ہو تو اسکی نماز باطل ہے پس وہ جنکی نمازوں کا ضامن تھا
انکی نمازیں بھی فاسد ہوئیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ تنقیح میں کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چودہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا ابوداود
ابوداود کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آئے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جنب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد ہوئی تو کھڑے رہنے کو کیوں کہنے - جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہیں کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر کہی - دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک - جب یہ احتمال ہے کہ خالی تکبیر ہو استدلال وہ کبھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہے م - امام پر واجب ہے کہ قوم کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہانتک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی معین معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں - البحر عن معراج الدرایہ - یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے م - پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے م - اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ میں نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اُسنے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی - المجتبیٰ ع - اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اُسنے احتیاطاً بطور پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازیں پھیریں - یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی - الخلاصہ - یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہیں کیا - م - اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب پڑھائی ہے - التبیین - واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدا و مست نشہ کی اقتدا نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اُسکی اقتدا صحیح ہے - قاضیخان - خواہ افاقہ کا وقت معین ہو یا نہو - یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے - التاتارخانیہ - **واذا صلی امی بقوم یقرءون وبقوم امیین** - اور اگر امامت کی اُمی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی - ف - یعنی امی امام ہوا اور اُسکے پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں - **فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ** - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی نماز فاسد ہے - **وقالا صلوۃ الامام ومن لم یقرأ تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین** - اور صاحبین نے کہا کہ امام کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور آمی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی - ف - اور یہ بالاتفاق صحیح ہے - **فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین** - پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوؤں کی - ف - کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوؤں کی فاسد ہے - الخلاصہ - م - اسی طرح یہاں بھی امی امام اور امیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے - اقول بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہوگا بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے دلیل امام اعظم لکھی کہ - **ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ** - اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی اُمی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہو گئی - ف - تو پھر سب کی نماز فاسد ہو گئی - **وہذا** - اور یہی یہ بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا - **لانہ لو اقتدی بالقاری تکون قراءتہ قراءۃ لہ** - اسلیے ہے کہ اگر امی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدا کر لیتا تو قاری کی قرأت اُسکی قرأت ہو جاتی - ف - اور یہ اقتدا کر لینا اُسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت امی کی قرأت ہو جاتی - **بخلاف تلک المسئلۃ** - بخلاف اُس مسئلہ - ف - یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے - **وامثالہا** - اور اُسکے مثل مسائل کے - ف - جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستوں کے امامت کی یا معذور کرنے ... نے

بند اشارہ کرنے والوں وچند قدرت والوں کی امامت کی جیسے امام کی قوت مقتدی میں نہیں آتی - لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی - کیونکہ ان مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہے وہ مقتدی کے لیے موجود نہو جاویگی - ف - تو ستر ڈھکے یا تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا ستر ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہو گیا - پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قرارت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوائے قاری کے پیچھے حالانکہ تمھارا یہ مسئلہ ہے کہ - ولو کان الامی یصلی وحدہ - اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے - والقاری وحدہ - اور قاری تنہا نماز پڑھتا ہے - جاز ہو الصحیح - تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے - ف - پھر کیوں اُمی کی نماز بلا قرارت جائز ہوئی کیونکہ قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قرارت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رح سے نہیں ہے - لما فی شرح الطحاوی ف - پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت میں بھی اُمی کو قرارت پر قادر سمجھا تو کہا کہ امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور اُمی پر واجب نہیں کہ جا کر قاری ہو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اُسکی نماز صحیح ہے - لانہ لم یظہر منہما رغبۃ فی الجماعۃ کیونکہ اُمی وقاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی - امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی - لیکن اگر قاری نے شروع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہے - النہایہ - پھر کلام الفتح والبنایہ یہاں مضطرب ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام مصنف تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اُسکی نماز صحیح ہو جائیگی فافہم - اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا - فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت کے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے - ف - اگر امی کے جوار میں کوئی قاری ہو تو اُمی پر اُسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اُسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ قاری حاضر مطاوع ہو - الکافی - شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے - واللہ اعلم - م - فان قرا الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا - اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قرارت کر دی پھر آخیرین کے واسطے ایک امی کو خلیفہ کر دیا - ف - خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو حدث ہوا اور اُسکے محاذی ایک شخص تھا اُسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قرارت نہیں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ - فسدت صلوتہم - سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاویگی - ف - جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے سے فاسد ہوتی ہے - ن - وقال زفر لاتفسد لتادی فرض القراءۃ - اور زفر رح نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ فرض قرارت ادا ہو گیا - ف - اور اخیرین میں قرارت فرض نہیں بلکہ مسنون ہے تو اسمیں امی وقاری برابر ہے - ولنا ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃ نماز ہے - فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا تو قرارت سے خالی نہوگی خواہ قرارت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو - ف - چنانچہ اولیین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً بوجہ حدیث کے کہ اولیین کی قرارت وہی اخیرین کی قرارت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قرارت واجب ہے تو اُمی خلیفہ کے حق میں مزید یہ تقدیری قرارت مقدر کرنا پڑیگی - ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ - حالانکہ امی کے حق میں قرارت کا مقدر کرنا بھی نہیں کیونکہ اسمیں اہلیت ہی نہیں ہے - ف - اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہاں

ممکن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت تو تقدیراً نہیں بلکہ بوجہ ولایت ملک ہے بلکانی ابکانی۔ اگر ہم اخیرین میں
قراءت تحقیقاً واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد۔ اور یوں ہی اسی بنا پر ہے اگر امام
امی کو تشہد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد
بخلاف زفر رحمہ کے۔ اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اُسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی
ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہے ع۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے
اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر
مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات
کوشش کر کے اسقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے اور اگر قصور کیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معذور نہو گا۔ انتہیٰ
اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے ع۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہو گا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا
مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضیخان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اُترے ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ الخلاصہ۔
اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اُسکے مثل الثغ کا اقتدار الثغ کے پیچھے روا ہے بشرطیکہ جماعت میں
کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہو اور اگر ہوا تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہوئی۔ اور جو شخص کہ
وقف کی جگہ وقف نہ کرتا اور بے جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ف کو کئی بار نکالتا ہو تو
اُنکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اُسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر امام
کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہے تو مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے
کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان
یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کما فی الصغریٰ۔ چار مقام میں امام کی متابعت
نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جہاں تک حدیث و اقوال
صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر نماز جنازہ میں چار سے بڑھاوے
تو متابعت نہ کرے۔ چہارم اگر چوتھی رکعت میں قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں
کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قعدہ
تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ پانچویں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ نو
چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ۱۔ رفع الیدین وقت التحریمہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۔ ۴۔ تسبیح سجود
۵۔ سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراءت تشہد
۸۔ سلام ۔ ۹ تکبیر تشریق۔ الخلاصہ و خزانۃ المفتین مع۔ امی جسکو قراءت نہیں آتی ہے تو کیا وہ نماز میں بقدر قراءت کے قیام
کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاحق جو بلا قراءت کے پڑھتا ہے اُسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ
مقتدی تین قسم ہیں مدرک و لاحق و مسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق
وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اُسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئیں خواہ یہ عذر
خود لاحق میں ہوا جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ شروع ہے جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت
پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق ہے
یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رباعی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا

کہ امام رکوع وسجود مین مقتدی پر سبقت کرجاوے تو یہ رکعت بلاقرأت پڑھیگا۔ پھر حکم لاحق یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت
ہوگئی بعد ون قراءت کے بتمام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہین۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہین
ہے۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز مین اقامت کی نیت کرلی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار نہو جائیگا۔ لیکن یہ اسوقت کہ امام
فارغ ہوچکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا۔ المصفی۔ اِن چارون باتون مین مسبوق برعکس لاحق کے ہے
پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز مین پاوے۔ ورنہ سب بلاقرأت تمام کرجاوے
جیسے امام کے پیچھے ہے۔ ت والوجیز۔ امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت
نہین کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کرلی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے
نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اسوقت شریک ہوا۔ اگر
ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہوکر حدث ہوجانے سے لاحق بھی ہوگیا تو طہارت کرکے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک
رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتون مین اسپر سبقت ہوئی ہے انکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے
اور اس ادا مین وہ منفرد کے حکم مین ہے سواے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدا نہین کرسکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدا
کرسکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدا کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون اقتدا
کے برابر کی معیت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کا گمان کرکے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت
کی تھی تو اشہر الروایہ مین اسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین نہین فاسد ہے۔ الظہیریہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا
کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہین۔ قاضیخان۔ یہی مختار دیا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچوین کو کھڑا
ہوگیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچوین کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی
قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہوجائیگی بخلاف منفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام
پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب
کہ آخر نماز مین سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہین ہے۔ مسئلہ چہارم۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب
اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین واجب ہے۔ الفتح والبحر۔ پھر مسبوق کے بہت احکام ہین۔ ازانجملہ یہ کہ امام
کو قراءت جہری مین پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح التجنیس یہی اصح الوجیز للکردری۔ خواہ قریب ہو
یا بعید ہو یا بہرا ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثناء وتعوذ پڑھے واسطے قراءت کے۔ قاضیخان الخلاصہ
الظہیریہ۔ اگر امام کو نماز سری مین پاوے تو سبحانک الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجود مین ہو اور اسکی راے مین
ہے کہ ثناء پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ مین ہو تو ثناء نہ پڑھے
بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاو کہکر بیٹھ جاوے۔ البحر۔ ازانجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا
ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول مین اسکی نماز فاسد
ہوگئی یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ ازانجملہ
قعدہ مین امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا نہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سواے چند صورتون کے
اول یہ کہ مسبوق ماسح ہے اسکو مدت ختم ہوجانے کا خوف ہوا یا معذور ہے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ مین وقت عصر
[illegible] یا فجر مین طلوع آفتاب کا یا اسکو حدث ہوجانے کا خوف ہوا تو اسکو بلاکراہت روا ہے کہ امام
[illegible] سے بین اگر خوف ہو کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز للکردری۔ اور اگر قدر تشہد قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر
مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام مین امام کی متابعت کی تو اسی پر فتوی ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصہ
ازانجملہ یہ کہ اخیر تشہد مین امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مکرر پڑھا کرے۔ الغیاثیہ
اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو۔ قاضیخان الخلاصہ الوجیز الفتح۔ ازانجملہ اپنی تنہا نماز
مین جو سہو کرے اسپر سجدہ سہو ہی مختار ہے۔ کما فی الظہیریہ والجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے
سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی الظہیریہ۔ ازانجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تنہا ادا کرتا ہے قرارت کے حق مین اور آخر نماز ادا کرتا ہے
حق تشہد مین۔ حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے بعد
قعدہ کرے تو اسکے تین قعدہ ہو گئے اور دونون مین سے ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی مین قرارت چھوڑی
تو نماز فاسد ہو گئی۔ الخلاصہ۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اسکی اول نماز ہے قرارت کے حق مین حتی کہ مغرب
کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونون رکعتین مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب
ہے حتی کہ اگر کسی مین بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرارت
کے حق مین ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی
پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے پس
حق قرارت مین یہ تیسری نہین بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت مین موافق مذہب کے قرارت فرض نہین بلکہ
افضل ہے اور بیان قرارت فرض رکھی گئی م۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی مین سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا
ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت مین اسکو اختیار
ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتون کے پہلے دوگانہ مین قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے
دوگانہ مین قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ مین پاکر اقتدار کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اسمین قرات
کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز للکردری۔ مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے
کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ مین قرارت نکی ولیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اسمین امام کی قرارت
مقتدی کی قرارت ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت ادا نہین ہین۔ وفیہ مافیہ فتامل م۔ ازانجملہ مسبوق
اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو مین کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج مین نہ کرے پھر سلام و تلبیہ مین متابعت کی تو
نماز فاسد ہو گئی اور تکبیر مین اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہو گی اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا الظہیریہ
ازانجملہ اگر امام کو سجدۂ تلاوت یاد آیا اور اسنے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت
کو میٹ کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت
نہ کریگا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہوگی اسمین یہی ایک روایت
ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات وشرح
المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج۔ اور سجدہ صلاتیہ مین بھی یہی حکم ہے۔ اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا یا متابعت
کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کما فی البحر۔ واضح ہو کہ اگر امام و قوم مین اختلاف ہوا امام نے کہا مین نے
چار پڑھین اور قوم نے کہا تین پڑھین پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نکرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے [illegible]
ہو تو اسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو [illegible] اور اگر امام [illegible] تیسری

واسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدا صحیح ہی۔ المحیط۔ اور اگر قوم مین سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہی اور امام و قوم تردد مین ہین تو امام و قوم پر کچھ واجب نہین ہی۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہین ہی مگر جس شخص کو کمی کا یقین ہی اسپر اعادہ واجب ہی۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہوجانے کا یقین ہو تو امام پر مع قوم اعادہ واجب ہی سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہی کہ اسپر اعادہ نہین۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام و باقیون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہین اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان کی خبر دین تو اعادہ واجب ہی۔ الخلاصہ۔ ایک امام مسجد جاکر چلا گیا پھر قوم مین بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعوی کیا پس جو وقت ہو وہی نماز ہی اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونون فریق کی نماز جائز ہی۔ کما فی الظہیریۃ۔ مترجم کہتا ہی کہ اسمین شک نہین کہ وہ ایک ہی نماز ہی اور دونون کا جواز ظاہر متعلق بحکم ہی اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصون مین سے ایک نے اس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت مین دونون کی قسم سچی ہوجانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین نافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ (د۔ ہا)

بیان مانع اقتدار کا جسسے اقتدار صحیح نہین ہوتی ہی)۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جسمین گاڑی وغیرہ گذر جاتے ہین تو مانع صحت اقتدار ہی ورنہ نہین۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ راستہ پر صفوف متصل نہون اور اگر متصل ہون تو اقتداء صحیح ہی۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہون تو بالاتفاق صف متصل ہی اور دو ہون تو بقول ابو یوسف متصل و بقول محمد رح نہین۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول مین صف بستہ ہین پس اگر امام اور صف کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو انکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف تک ہی۔ قاضیخان۔ میدانون مین مانع اسقدر فاصلہ ہی جسمین دو صف سماوین اور مصلائے عیدین فاصلہ زائد کچھ مانع نہین اگرچہ اسمین دو صف یا زیادہ سماوین اور مصلائے جنازہ مین مشائخ کا اختلاف ہی اور نوازل مین اسکو مثل مسجد کے قرار دیا ہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہی۔ بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل وغیرہ کسی علاج کے گذر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی۔ یا جس دریا مین کشتیان و ناوین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اسمین کشتی و ناؤ نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہین اور یہی مختار ہی۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہی۔ جواہر الاخلاطی۔ یون ہی اگر جامع مسجد مین ہو تو ایسا ہی حکم ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر دریائے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل پر صفین متصل ہون تو اقتدار صحیح ہی۔ پھر تین آدمیون کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہین اور دو آدمی مین وہی اختلاف ہی جو راہ مین گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ ایک جانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہوجاوے تو مانع ہی ورنہ نہین۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف عورتون کی اُنکے پیچھے مردون کی صفین ہون تو استحساناً ان سب صفون کی نماز فاسد ہی۔ المحیط۔ اگر تین عورتین ہون تو ظاہر الروایۃ مین مردون کی اول صف سے لیکر آخر تک صفون کے تین تین مردون کی نمازین فاسد ہونگی۔ قاضیخان۔ امام و مقتدی مین بڑی دیوار حائل ہی اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہین خواہ حال امام مشتبہ ہے یا نہین۔ سراج الدین خیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی مین چوڑے سوراخ ہین تو اقتدار صحیح ہی اور اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہون و لیکن امام کے دیکھنے سننے مین کچھ اشتباہ نہین ہوتا تو اقتدار جائز ہی اور یہی صحیح ہی اور اگر چھوٹی دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہین رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہی اور یہی صحیح ہی۔ المحیط۔ [illegible] مسجد ہو تو مختلف دو قول ہین۔ کما فی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمین کوئی فاصل [illegible]

مانع اقتدار نہیں ہے۔ الوجیز۔ حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہاے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے
متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہو۔ قاضیخان والخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔
محیط السرخسی۔ اگر ایسی دیوار پر ہو جو مسجد و اُسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اسپر مشتبہ نہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے
خارج ایک چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہاں تک صفیں متصل ہوں۔ الخلاصہ۔ اگر مسجد کی چھت
پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ اور اگر
چھت کا دروازہ مسجد میں نہو ولیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ مینارہ
سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اب نماز میں حدث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدث فی الصلوٰۃ

ومن سبقہ الحدث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز میں۔ انصرف۔ وہ پھر جاوے۔ فان کان اماما
استخلف۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ وتوضأ۔ اور خود وضو کرے۔ وبنی۔ اور بنا کر لے۔ ف۔ یعنی جس
مقام تک نماز ہو چکی تھی اُسی پر باقی کو مبنی کر کے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور
امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقہ الحدث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے
تب یہ حکم ہے۔ دوم الحدث یعنی حدث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توضأ۔ وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے
کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر بقصد کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ بنی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی
کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے
ہے۔ والقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سرنو نماز پڑھے۔ وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کا قول
ہے۔ لان الحدث ینافیہا۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے۔ والمشی۔ اور چلنا واسطے وضو کے۔ والانحراف
اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ تفسدانہا۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشبہ الحدث العمد۔ تو یہ حدث
مشابہ ہو گیا حدث عمد کے۔ ف۔ اور حدث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے۔ اور
جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قاء او رعف او امذی فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم
جسکو قے ہوئی یا نکسیر چھوٹی یا مذی نکل آئی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کلام
نہ کیا ہو۔ ف۔ حدیث نواقض الوضوء میں گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلا کلام صحیح اور مرسل
ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی
روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔ وقال
علیہ السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشئ۔ زیلعی و عینی نے کہا کہ یہ الفاظ
غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ بانفہ
ثم لینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑ لے پھر لوٹ جاوے۔ قال
المترجم یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی رح
نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امامت کرے قوم کی پھر اپنے پیٹ میں قراقر یا [illegible]

حرکت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر چھوٹے یا قے پاوے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رضہ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے بیت میں قے یا قلس پاوے تو پھر کر وضوء کرے۔ بالجملہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہو اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضہ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتی کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطا و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن ہو پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہو۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضوء کر کے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان۔ اسمیں اعادہ کا حکم ہو۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضوء کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہو اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف عود کرے تو بناء کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بناء سے ممانعت نہیں ہو جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رضہ سے ابھی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہو۔ علاوہ بریں ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہو۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رضہ نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلوٰۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے ترک کیا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بناء جائز ہو۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جنب ہیں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ میں صریح ہو کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آ کر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہو کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہوتا کیونکہ طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہو جیسے نماز ظہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بناء جائز ہو اور قیاس اسمیں متروک ہی۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلاء تو ایسی حدث میں ہو جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری سے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہی تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہو اسمیں تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہو۔ تحرزا عن شبہۃ الخلاف۔ تاکہ شبہہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقوی ہو خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ بناء کرنے پر تو صحابہ رضہ کا اجماع ہو اور خلاف قیاس میں صحابہ رضہ کا قول مثل نص کے ہو۔ اور اگر حدیث مؤید انحضار [illegible] مترجم کہتا ہو کہ اجماع صحابہ رضہ جو از پر ہو کیونکہ مرجع اسکا اسی پر ہو اور حدیث علی بن طلق رضہ استیناف پر محمول تو وہ

ہے لیکن یعنی افضل جماعت والوں کو بلحاظ خلاف کے اور بغیر بناء کی شرائط متعددہ میں جنکی رعایت میں قصور کا احتمال ہے فالحکم - م - سمجھ واضح ہو کہ جواز بناء کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بناء کا جواز مرد و عورت کو یکساں ہے - المحیط - اور جس رکن میں حدث ہوا اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے - الہدایۃ الکافی - اور استیناف افضل ہے - الہدایۃ المتون - اور یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق میں ہے - وقیل المنفرد یستقبل - بعض مشایخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سر سے پڑھنا افضل ہے - والامام والمقتدی یبنی - اور امام و مقتدی کو بناء کرنا افضل ہے - صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ - تاکہ جماعت کی فضیلت محفوظ رہے - ف - حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ اوّل کے طور پر بناء کرے ہم - کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو جماعت دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بناء افضل ہے اور فتاوی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے - الجوہرہ - ربا یہ کہ بناء یا استیناف بعد وضوء کے کس جگہ کریں کیونکہ جہانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا - والمنفرد ان شاء اتم فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ - منفرد مختار ہے کہ چاہے بناء کر کے وہیں تمام کر لے جہاں وضوء کیا اور چاہے اپنی جگہ لوٹ آوے - ف - حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے یہی صحیح ہے - م - ف - بلکہ رجوع افضل ہے - الکافی - والمقتدی یعود الی مکانہ - اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ - ف - یعنی اسپر یہی حتماً لازم ہے - الفتح - اگرچہ وہ امام محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا - الصدر - الا - باستثناء دو صورتوں کے ایک تو - ان یکون امامہ قد فرغ - یہ کہ اسکا امام فارغ ہو چکا ہو - ف - تو اب لوٹنا ضرور نہیں و لیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے او لایکون بینہما حائل - یا نہو درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل - ف - یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی نے جہاں وضوء کیا وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہو جو مانع اقتداء ہے جیسے چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضوء سے اقتداء صحیح ہوا تو وہیں سے بناء کرنا جائز ٹھہرا پس صف میں آنا حتمی نہوا - شرائط بناء متعددہ ہیں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضوء ہو اور ایسا نہو کہ شاذ نادر واقع ہوتا ہے اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اسکے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہو سنیے اب جبکہ اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اسمیں از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہیں - م - چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً اگوز کر دیا - یا نکسیر سے پھوڑ سی یا پانخانہ یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بناء جائز نہیں ہے اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث موجب غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بناء نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضوء ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہے تو بھی بناء نہیں کر سکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصہ - اگر مصلی کو کسی نے گھونسہ یا گولی یا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول پر بناء نہیں کر سکتا - شرح الطحاوی - اور اگر منہ بھر کے قے کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضوء کر کے بناء کرے جب تک کلام نہ کیا ہو اور اگر قصداً کرکے قے کی تو بناء نہ کرے - المحیط - سبب حدث غیر کے اختیار سے اصطلاح کہ جیسے مصلی کے اوپر چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بناء کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح - اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشایخ نے کہا اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بناء نہیں جائز اور یہی صحیح ہے - اگر درخت سے پھل گرا اور زخمی کیا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کانٹا لگا بغیر قصد بعد خون بہا تو بناء نہیں ہے ایسا اگر و نیز رسے کی وجہ کہ خون نکلا تو بھی بناء نہیں ہے - اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے [illegible] سے [illegible] نکل گئی تو بناء

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدّی بغیر اُسکے قصد کے خود بخود گری جو کہ تر تھی تو بالاتفاق وہ بنار کر سکتی ہے اور اگر اُسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنار نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضور کرکے بنار کرے اور اگر اُسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کہ رکوع یا سجود میں اُسپر دباو دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اسپر بنار نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہوگیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضور کرکے نئے سر سے پڑھے بنار نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بنار نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں آکر پڑین پس اُسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بنار نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدث ہونے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہوگئی۔ اگر وضور کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوے پڑھا صحیح یہ کہ جانے وآنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد ہوگی۔ ہوالاصح ع۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنار کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اُسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود میں ہوا اور سر اُٹھانے میں اسی قصد سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی یص علیہ المنتقی ع۔ اور اگر اداے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رح سے دو روایتیں ہیں الکافی ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث ہو جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سواے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تتمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنار جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضور کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے میں بنار باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجار کیا تو بنار جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ف۔ ابو علی نسفی رح نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنار جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضور کے لیے کھولا تو بنار باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضور کو پورے فرائض وسنن کے ساتھ پورا کرنے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ قدر ضرورت صرف فرائض پر ایکبار پر اکتفار کرے۔ م۔ ہان اگر چار بار دھووے تو بنار باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھولکر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بنار جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضور کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنار جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضور کر آیا بعد دن قیام نماز کے اندر یاد کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنار کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنار باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اُٹھانے لوٹا تو بنار باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اُس سے وضور کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اُٹھائے ہوے جاسے نماز تک گیا تو بنار جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اُٹھایا تو بنار باطل ہے۔ البحر۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اُسی وقت اتار دینا ممکن ہو باین طور کہ دوسرا کپڑا پاکر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اُتار سکتا پس اگر نجس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہوگئی اور اگر ادا نہ کیا ولیکن اتنی دیر کردی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اُسی دم نہیں اُتارا اور کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث ندکورہ کے اسکا حدث سابق ظاہر نہ کرے۔ البحر۔ جیسے موزون پر مسح کیے تھا پھر نماز میں حدث سماوی ہوا اور وضور کرنے گیا اور ان اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضور میں مسح کی مدت پوری ہوگئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیمم کو نماز میں حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا بستے زخم
کا وقت نکل گیا تو بناء باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے
زخم اچھا ہو گیا تو بناء نہیں۔ التاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضاء نماز یاد نہ آوے درحالیکہ
وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب یہان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو
تو یاد آنا کچھ مضر نہیں اور بناء جائز رہیگی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے
عورت ورنہ بناء نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہیں۔ التاتارخانیہ۔ اگر حدث
سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بناء کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث وخارج دونون سے ہو تو
بناء نہیں اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کرکے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چہارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے
ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد ورفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنیکی
گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرکے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو
یازدہم ترتیب والے کو قضاء نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سواے ادا نہ کرے یعنی سواے دو
صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہو۔ فتح۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہو گیا بعد کو
پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا بعد اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بناء جائز نہین ہو۔ ف۔
بناء کرنا شامل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہو مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہو۔ مختصر البحر المحیط ع۔ پھر نماز مین خلیفہ
بنانا ہر ایسی صورت مین جائز ہو جسمین امام کو بناء کرنا جائز ہو اور جہان بناء نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص
ابتداء مین امام کے بجاے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بناء مین خلیفہ ہو سکتا ہو اور جو ابتداء مین اس امام کا امام نہ ہو سکتا
تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہو سکتا۔ المحیط یعنی اعتبار امام کا ہو نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا
امام انہین کا امی ہو سکتا ہو مگر امام کا خلیفہ نہین ہو سکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہو کہ
پیچھے ہٹے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو وہم دلاوے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہو۔ ف۔
اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھاوے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ فع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہو مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہو۔ م۔
اور امام محدث کو اختیار ہو کہ جب صحراء مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بناوے جب تک صفون سے
تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین فع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہر تک
صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہو۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز
تو شیخین کے قول مین فاسد ہو گئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی قاضیخان والتحفہ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا نہ
چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو روا ہو۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام پہونچا ہو اُس سے
آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ الہدایہ۔ پھر مسبوق اپنی نماز پوری کر لے
م۔ اور اگر اسنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسی کی
نماز فاسد ہو گئی اور قوم کی نماز تو پوری ہو گئی اور پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہو گیا ہو یعنی لاحق ہو گیا تھا تو بعد

امامت کے چھوٹی ہوئی پوری کر کے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو اصح
یہ کہ اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہیں۔ التاتارخانیہ
اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے بتلاوے اصلح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہوں تو دو انگلیاں اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ الظہیریہ۔ سجدہ نماز ہی کے لیے ایک باقی
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں۔ جامع الفقہ ع۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قرارت باقی ہو تو ہاتھ منھ پر
رکھکر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً ع۔ چار رکعت والی نماز
میں ایک نے آکر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ
کردے حتی کہ جو اسپر نماز ہے وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھاوے اور اگر اسنے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی
حتی کہ سلام تک نوبت آئی پھر اُسنے مدرک کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات
یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کرلے سم۔ امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کرلے۔ پھر اگر
انمیں سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگوں کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المحیط۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثروں نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں
تو فاسد ہے۔ التبیین۔ اور اصح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط ع۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ التبیین۔ اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو ع۔ اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے سم۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہونچ جاوے۔ عت وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدث
ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت
کرلی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدث کی صورت میں ہے۔ **ومن ظن انه**
احدث فخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ **ثم علم انه**
لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہیں اترا تھا۔ **استقبل الصلوٰۃ**۔ تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں سوا ان
لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ ف۔ کہ اسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا۔ **یصلی ما بقی**۔
تو باقی نماز پڑھ لے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ **والقیاس فیهما الاستقبال**۔ اور قیاس دونوں صورتوں میں
یہی کہ نئے سر سے پڑھے۔ **وهو روایة عن محمد**۔ اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے۔ **لوجود الانصراف من غیر عذر**
کیونکہ قبلہ رخ سے منھ پھیرنا نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف منھ کیے ہوئے ہو یا پیٹھ کیے
ہو یہی ظاہر الروایہ ہے ع۔ برخلاف اسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صورت میں بوجہ نص کے
خلاف قیاس اسکا انصراف مفسد نہ ہوا۔ **وجه الاستحسان انه انصرف علی قصد الاصلاح**۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفسد نہیں۔ الاتری انہ لو تحقق ما توہمہ بنی علی صلاتہ
کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا۔ فالحق قصد
الاصلاح بحقیقتہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے میں
نہیں ہے بلکہ۔ مالم یختلف المکان بالخروج۔ جب تک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے و علی ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کرکے رخ پھیرا
حالانکہ دشمن نہ تھا تو اُسکی نماز باطل نہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج نہو جاوے۔ جامع التمرتاشی ع۔ وان کان
استخلف فسدت۔ اور اگر اِس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ ف۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔ ف
لانہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔
متفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اِس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت
کی کہ خلیفہ اگر مقام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہوگئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سوا سے
انھیں کی نماز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ وہذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضوء نماز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا
گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر میں اُسکو گمان ہوا کہ میں نے نماز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب بھی
واجب ہے یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا۔ التبیین ہ۔ فانصرف۔ پس اُسنے رخ پھیرا۔ ثم علم انہ علی وضوء۔ پھر
جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو نماز فاسد ہوگی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
خارج نہو۔ لان الانصراف علی سبیل الرفض۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہے۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا
نہ بر سبیل اصلاح۔ الاتری انہ لو تحقق ما توہمہ یستقبلہ۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا
گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھرا بھی تھا بر خلاف صورت اول کے کہ اسمیں رفض نہیں بلکہ بنا ہے
فہذا ہو الحرف۔ پس یہی دونوں میں اصل ہے۔ ف۔ جس سے فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسنے بطور ترک
ورفض کے پھیرا تو وہ مفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو انہیں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بنا
کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا ہم۔ پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہے سواے
صورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہوگئی۔ التبیین۔ ومکان الصفوف فی الصحراء
لہ حکم المسجد۔ اور صحرا میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ ولو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
ف۔ پس اگر آگے سترہ ہو۔ فالحد السترۃ۔ تو حد سترہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہوگئی
وان لم تکن۔ اور اگر آگے سترہ نہو۔ فمقدار الصفوف خلفہ۔ تو بمقدار پیچھے کے صفوں کے۔ ف۔ حتی کہ اگر پیچھے
صفیں پانچ گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہے کہ اس سے تجاوز میں نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق میں
جزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ جب سترہ نہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
کیونکہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بحر الرائق وردالمختار میں تبعیت کرکے اسی پر اعتماد کیا
مترجم کہتا ہے کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور حق میرے نزدیک یہ کہ منفرد کی اداء قائم
ہے جیسا کہ اصول میں منقح ہے تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان منفردا۔ اور اگر
گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو۔ فموضع سجودہ من کل جانب۔ تو حد اُسکا مقام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتی کہ

دائیں بائیں و پیچھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہی۔ کذا فی المحیط ۔۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہی حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص ہی اگر پس اعتماد اسی پر ہی جو امام مصنف رح نے ذکر کیا م۔ وان جن۔ اور اگر مصلی مجنون ہوگیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو۔ او نام فاحتلم۔ یا سوکر محتلم ہوگیا۔ او اغمی علیہ۔ یا اسپر اغماء طاری ہوگیا۔ استقبل۔ تو نماز کو نئے سر سے پڑھے ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغماء ایک مرض ہی کہ دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہی ع۔ یعنی روح دماغی کی راہیں بند کر کے حس و حرکت و حواس کو معطل کر دیتا ہی یہ اطباء کا قول ہی م۔ متکلمین کے نزدیک اغماء ایک سہو ہی جو انسان پر طاری ہوتا ہی اس حالت سے کہ اعضاء میں فتور آجاتا ہی برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال عقل ہی لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء ہو سکتا ہی جنون محال ہی ع۔ بالجملہ اگر نماز میں وضو ٹوٹ جانے کا حکم بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغماء سے ہو تو بناء نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑھے م۔ لانہ یندر وجود ہذہ العوارض۔ کیونکہ ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہی۔ ف۔ اور شاذ و نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا م۔ فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص تو یہ عوارض بمعنی ان عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہی۔ ف۔ یعنی ریح و قی و نکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا ہی لہذا حدث نادر الوجود میں بناء نہیں ہی م۔ وکذلک اذا قہقہ۔ اور یوں ہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا ف۔ تو بناء نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قہقہہ کے۔ لانہ بمنزلۃ الکلام۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہی وہو قاطع۔ اور کلام نماز کا قاطع ہی۔ ف۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بناء روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اسکی نماز تمام ہی ع۔ وان حصر الامام عن القراءۃ۔ اور اگر امام ممنوع و بند ہو جاوے قراءت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہو جاوے بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کر سکے۔ فقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفۃ تو کافی ہی جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہی مع۔ وقالا لا یجزیہم۔ اور صاحبین نے کہا کہ انکو یہ کافی نہیں ہی۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہی برخلاف المفید کے کہ جسمیں ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رح کے ساتھ ذکر کیا مع۔ لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہی تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہوگیا پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو امی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیوں کا امام ہو۔ ن ف سغناقیہ ایضاً میں کہا کہ یہ سہو ہی اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہی مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہی م۔ ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی کے ہوتا ہی۔ وہو ہہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہی۔ والعجز عن القراءۃ غیر نادر۔ اور قراءت سے عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں ہی۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہو جاتا ہی۔ فلا یلحق بالجنابۃ تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ ف۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہوگیا تو بالاجماع خلیفہ نہیں کر سکتا صرح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح ۔مع۔ ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوٰۃ۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر کر لی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہی۔ ف۔ وہ ایک آیت ہی۔ کما صرح بہ الرازی وغیرہ۔ ل۔ لا یجوز بالاجماع۔ تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہی۔ لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہی۔ ف۔ اور اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہی۔ د۔ پھر قدر جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہوا اصل تاویل ہے کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہے جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہے اور ایک آیت پر
اقتصار کرنا گناہ۔ شاید کہ عذر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ وان سبقہ الحدث بعد التشہد توضأ وسلم۔
اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہوگیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ ف۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہے کیونکہ
لان التسلیم واجب فلابد من التوضی لیاتی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہے تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔
ف۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے
عمداً حدث کردیا۔ او تکلم۔ یا عمداً کلام کردیا۔ او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہے۔ تمت
صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہوگئی۔ ف۔ ختم ہوگئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کر کے سلام دینا واجب
نہیں ہوسکتا۔ لانہ تعذر البناء لوجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا متعذر ہے۔ لکن لا اعادۃ
علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شئی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی
ف۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہوگئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ فساد نہیں ہوتا
اور ظاہر حدیث ابن مسعود رضہ جسمیں تشہد ختم کرکے فرمایا کہ پھر اگر کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فافہم
فان رای المتیمم الماء فی صلاتہ۔ اگر تیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ ف۔ قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی
قدرت اور پانی کافی طہارت ہے اور ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہوگئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر من قبل
اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ تیمم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کرے بلکہ نماز باطل ہوگئی۔ نہایہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے مقصود
نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہوگئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بنا نہ رہی بخلاف اسکے
اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضو کر کے بنا کرلے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
پانی سے ظہور حدث نہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہے۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل
ہے کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے م۔ شرح الکنز میں ہے کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہے تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدار و نماز باطل ہوئی۔ سہا لام
پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز میں کسی کے پاس
پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہیں دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہے۔ کما صرح
بہ الصدر۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہیں بلکہ اسکا منہ موڑنا بطور ترک کے ہے حتی کہ
اگر وہ پانی دیتا تو ازسرنو پڑھتا پس ایسا ہوگیا کہ متیمم نے سراب کو پانی سمجھکر منہ پھیرا کہ اسوقت ازسرنو لازم ہے چنانچہ قولہ من ظن
انہ احدث الخ کی شرح میں گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کرلی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز
پوری ہوگئی۔ کما ذکرہ الصدر عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ دو قید دونوں پر ہے
اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہوگئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قید دونوں
پر قرینہ یہ کہ مسئلہ کو بنا جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہے نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سائغ عزیز
لا یکاد یوجد من غیری واللہ اعلم م۔ قال وان راٰہ بعد ما قعد قدر التشہد۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے
ف۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ یہاں مذکور ہیں سب بعد ختم التحیات
یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے کافی استعمال پر قادر ہوا

ادوم ساہو کان ماسحا - یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا فانقضت مدۃ مسحہ پس اُسکے مسح کی مدت گذر گئی - ف - بعد قدر تشہد بیٹھنے کے
اور اُسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہی - اور شرح الکنز مین ہی کہ اگر
پانی نہین پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہو گی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور لکھا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثناے وضو مین مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہو گی بلکہ وضو کر کے پانون دھوئے اور نماز پر بنا کرے کیونکہ اُسکو صرف پانون
دھونا اسی حدث سے لازم آیا جو فی الحال صرف اسکے پانون مین حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اُسکو ایک حدث ہو گیا - ولیکن صحیح
یہ ہی کہ وہ بنا نہین کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضاے مدت کوئی حدث نہین بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہو گا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہو تو گویا اُسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا متیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہین
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورہ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو نماز مین حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہین کر سکتی ہی - ف - مسئلہ سوم - او خلع خفیہ بعمل یسیر - یا بعد قدر تشہد کے دونون موزے نکالے خفیف عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونون
موزون مین سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیف سے اصطلاح کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھ کی ضرورت نہ پڑی صرف پانون کے اشارہ سے کوئی موزہ
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونون کو اتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہین ہی - تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہی - اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہی تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
اور چونکہ بعد قدر تشہد کے ہی لہذا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی - م ع ف وغیرہ - مسئلہ چہارم - او کان امیا - یا مصلی امی تھا - ف - جو تنہا نماز
پڑھتا تھا - الینابیع - یا امیون و اُسکے مانند کا امی امام تھا - التبیین - فتعلم سورۃ - پس اسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا - ف -
بعد قدر تشہد کے تو نماز باطل - عند الامام و عندہما - اور مراد سورۃ سے مقدار جواز قراءت ہی اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہی - م - اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اُسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہی - اور اگر اسنے تعلم کیا یعنی حقیقت مین یہ فعل کیا کہ بعد قدر
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہی پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی - التبیین ع - اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو گی اور بعض کے نزدیک نہین فاسد ہو گی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا - الینابیع ع التبیین - اور یہی صحیح ہی - الظہیریہ - مسئلہ پنجم - او عریانا فوجد ثوبا - یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اُسنے کپڑا پایا - ف - جو ایسا ہو جسمین نماز جائز ہی حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہو یا ہو تو اُسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو - التبیین - مین کہتا ہون بلکہ سواے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز ہو وے اسی حکم مین ہی بنا بر آنکہ شروط نماز مین گذرا - بالجملہ اس مسئلہ مین بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین مین خلاف
ہی - م - مسئلہ ششم - او مومیا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقدر علی الرکوع والسجود - پھر بعد قدر تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اختلاف ہی - مسئلہ ہفتم - او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ - یا قدر تشہد تک پڑھ لینے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضاے نماز کو جو اسپر واجب القضاء ہی اس نماز سے پہلے کی - ف - مثلاً نماز ظہر مین بعد قعدہ
کے یاد آیا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہی - اور تنگی وقت یا چھ نمازون کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہین ہوئی تھی - تو اختلاف مذکور ہی - م - اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو مقتدی ہی کی نماز فاسد ہو گی - التبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث الامام القاری فاستخلف امیا - یا بعد قدر تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اُسنے اُمی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اختلاف ہی اور متون مین یہی مذکور ہی اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہین ہی اور کافی مین لکھا کہ یہی اصح ہی اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط مین مذکور ہی

ہے دوم۔ مسئلہ نہم۔ او طلعت الشمس فی الفجر۔ یا فجر مین آفتاب طلوع ہوگیا۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنا بر آنکہ
تحریمہ سے خارج نہین ہوتا ہے۔ اور یون ہی جبکہ نماز عیدین مین آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر تین اوقات
حرام مین سے کوئی وقت آگیا۔ دہ مسئلہ دہم۔ او دخل وقت العصر وہو فی الجمعۃ۔ یا داخل ہوگیا عصر کا وقت درحالیکہ
وہ نماز جمعہ مین ہے۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے۔ تو اختلاف ہے۔ ینابیع مین کہا کہ یہ جب ہی متصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے ع۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا م۔ پھر
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہے اور ظہر مین بھی یہی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہین بلکہ یہ حکم صرف جمعہ مین ہے اور ظہر مین اسکے خلاف ہے ع
وغیرہ۔ اور یہی اظہر ہے م۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء۔ یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسح کیے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہوگی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او
کان صاحب عذر فانقطع عذرہ۔ یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضوء کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز مین بعد قدر
تشہد کے اسکا عذر منقطع ہوگیا۔ ف۔ یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے۔ ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت
گذرنے پر معلوم ہوگا۔ کالمستحاضۃ ومن معناہا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری ہی یا ہیث یا زخم ناسور یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر مین مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اسوقت کے اندر عذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہین اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر مین پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمین بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوۃ۔ نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہین ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے مین نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ
کے آگیا اور یون ہی ہر قضا مین وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر مین قضائے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم
یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اسی وقت اسنے سر نہین ڈھکا تو امام رح کے نزدیک
نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ع التبیین۔ ان مسائل مین بعد قدر تشہد کے یا سجود
سہو مین کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیون کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر اسنے سلام پھیر دیا
اور اسپر سجود سہو مین پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدے کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہین اور اگر مقتدیون نے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہین جیسے قوم نے سجدہ سہو
مین شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ التبیین۔ اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اسپر سجدہ
تلاوت یا قراءت تشہد ہے تو ذخیرہ مین کہا کہ کتاب مین مذکور نہین ولیکن انھین مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد
سجدۂ صلاتیہ یاد کیا پھر قضا ہ مین سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اسپر ایک رکن
نماز باقی رہا تھا جب ہی اسنے سجدہ سیکھ لیا ہے ع۔ بالجملہ حکم تمن یہ کہ ان مسائل مین بنا نہین بلکہ نماز باطل ہوگئی۔ فی قول
ابی حنیفۃ رح۔ امام ابو حنیفہ رح کے قول مین۔ ف۔ یعنی فرض نہین رہی۔ وقالا تمت صلاتہ۔ اور صاحبین رح نے
کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر مین صاحبین کو مرجح اور شرح نقایہ
مین اظہر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ متون مین مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل مین امام رح کی روایات تو یہی
صحیح ہین کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہوسکے کہ بحسب الدلیل قول صاحبین مرجح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ مردود ہے کہ تصحیح نظر دلیل کیونکر دیجائیگی کیونکہ امام رحہ کی دلیل ان مسائل مین ہنوز متحقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رحہ کی دلیل
کیا ہے حتی کہ امام مصنف نے کہا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس
بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اِس باب مین یہ کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہے
اور صاحبین کے نزدیک نہین فرض ہے۔ فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ۔
پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ مین جدا جدا مذکور ہوے ہین بعد قعدہ اخیر کے امام رحہ کے نزدیک جیسے درمیان نماز
مین پیش آنا۔ ف۔ یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز مین ہے خارج نہین ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز مین طاری ہوے
پس مفسد ہین۔ وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام
پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ ف۔ تو مفسد نہونگے یہ اصل ابو سعید بردعی رحہ نے نکالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہین ع۔ لہما
ما رویناہ من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رضہ ہے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی قولہ اذا قلت
ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی۔ ان شئت ان تقوم فقم۔ اگر تیرا جی چاہے
اٹھنے کو تو اٹھہ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ مین مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل مین قعدہ
اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہوگئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا متصور نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے
تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ یہی حدیث ہے اور معلوم ہوچکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہین ہے یون ہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز
نہین پس فقد تمت صلاتک سے یہ امور کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہین وہ تمام ہوے بدلیل آنکہ تحریم کا مضاف الیہ نماز ہے
اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی۔ پس نماز تمام ہونے سے ہنوز
تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث مین آیندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی اپنا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہے فافہم م۔ ولہ انہ لا یمکنہ
اداء صلوٰۃ اُخری الا بالخروج من ہذہ۔ اور امام رحہ کی دلیل یہ ہے کہ مصلی کو امکان نہین دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح
کہ وہ اِس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو۔ ف۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہے پھر
دوسری نماز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ نماز سے نکلنا بضرورت فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسرے فریضہ کا توصل ہے۔ م۔
وما لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض
ہوگی۔ ف۔ تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پاویگا تو
اسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا اجارہ وغیرہ سے۔ اور جیسے نماز مین رکوع وسجود فرض ہین ولیکن رکوع سے جب تک
منتقل نہو تب تک سجود نہین ادا کر سکتا لہذا نماز مین ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ
فی نفسہ رکن نہین مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان مین شمار ہے۔ عینی رحہ نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الماتریدی رحہ سے منقول
ہے۔ اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہوجاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہوجاتی ہے حالانکہ مصلی مرد کیطرف
سے کوئی فعل تحلیل نہین پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات تو دونون طرف سے ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت
البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل داہنے یا بائین ہوئی تو یہ اسکے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہوگئی پس فعل پایا گیا۔ ومعنی
قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث مین آیا ہے اسکے معنی۔ قاربت التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ ف۔ جیسے حج مین وقوف
عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہوگیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے
طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ محصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل مین لفظ سلام
واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اسکے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابو سعید بردعی نے

خروج بصنع المصلی - بیان کیا - عینی رح نے کہا کہ واضح ہو کہ عامۂ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہین کہ خروج بفعل مصلی
اسپر فرض ہے اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہے کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ مین سے کسی کے نزدیک فرض نہین
ہے اور ان صورتون مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزین نماز کو متغیر کردیتی ہین
ع - کرخی رح نے کہا کہ تینون امامون مین کچھ خلاف نہین کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہین ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ
سے مروی ہے بلکہ شیخ بردعی نے اِسکو نکالا جبکہ ان مسائل مین ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج
بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہے - رہا ان مسائل مین امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اسوجہ
سے ہے کہ یہ چیزین درمیان نماز مین واقع ہو ئین کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہے اور وہ آخر نماز ہے اسی وجہ سے اگر کوئی
کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کرلے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے - الفتح - حاصل آنکہ ابو سعید بردعی و عامہ کے نزدیک
امام ابو حنیفہ کے قول مین خروج بصنعہ فرض ہے اور کرخی و ایک جماعت کے نزدیک نہین اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار
کیا - شرح الکنز للزیلعی والعینی - واکثر کتابون مین کہا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز مین یہ
افعال واقع ہوے جو مفسد ہین لہذا نماز باطل ہوئی - اگر کہا جاوے کہ ان مسائل مین سے جس صورت مین کہ قاری امام
نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہوجاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ
ناقص ہو - جواب دیا کہ نہین - والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری - اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہین
جو نماز کو مفسد کرے تا کہ قاری کے حق مین جواز نماز کا حکم ہوتا - ف - اگر کہو کہ پھر کیون بطلان نماز کا حکم دیا - و - جواب
یہ کہ - انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی - فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اُسکو مقتضی ہے - ف - کیونکہ اگر
خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو امی کے سوائے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق
جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے - وہو عدم صلاحیۃ الامام - اور وہ امر شرعی
یہ کہ امام مین صلاحیت امامت نہین ہے - ف - تو گویا نماز کے بعض حصہ مین تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ مین امام
مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے تو نماز لامحالہ فاسد ہے جبکہ درمیان نماز مین امام غیر صالح ہے - اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز
کے امام غیر صالح آیا - مع - پھر اِس مسئلہ مین امام تمرتاشی و ہندوانی و کاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے مین بالاتفاق
نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا - کمافی العینی و غیرہ - اب بیان اِس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا
کہ ان مسائل مین فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی
جواب یہ کہ نفل بھی نہو گی سوائے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمین اگلی نماز فائتہ یاد آئی - دوم جبکہ فجر مین آفتاب طلوع
ہو گیا - سوم جبکہ جمعہ مین عصر کا وقت آگیا - الجوہرۃ - چارم جبکہ اشارہ والا رکوع و سجود پر قادر ہوا - الحاوی - اور ظاہر یہ کہ
عید مین جب وقت زوال آگیا اور قضا مین جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آگیا تو اسمین بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر مین نے
جزئیہ دیکھا نہین - اللہ - یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہین ہے - ح - ومن اقتدی بامام بعد ما صلی رکعۃ - اور جس مرد نے
اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے - فاحدث الامام - پھر امام کو حدث ہو گیا
فقدمہ اجزاہ - پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کردیا تو کافی ہے - ف - جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اُسکی ایک رکعت چھوٹنے
سے مسبوق ہے - لوجود المشارکۃ فی التحریمۃ - کیونکہ تحریمہ مین باہم شرکت پائی جاتی ہے - ف - اور خلیفہ صحیح ہونیکے لیے
یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ و ادا دونون مین ہے جیسے مدرک مین یا ناقص فقط تحریمہ مین جیسے
مسبوق مین ہے لہذا کہا - والاولی للامام ان یقدم مدرکا - اور امام کو اولی یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا - لانہ اقدر

علیٰ اتمام صلاتہ - کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے میں پوری قدرت ہے - ف - بہ نسبت مسبوق کے - وینبغی لھذا
المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم - اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے
کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے - ف - چنانچہ اگر بڑھ گیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے کریگا جو قوم کے ساتھ
سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا - لیکن یہ خلاف اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ
بنانا روا ہے - اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولیٰ ہے -
م ع ف - فلو تقدم یبتدئ من حیث انتہی الیہ الامام - پھر اگر مسبوق بروقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھ گیا تو ابتداء
وہاں سے کرے جہانتک امام پہونچا ہے - لقیامہ مقامہ - کیونکہ یہ مسبوق قائم بمقام امام ہے - ف - اور مسبوق کے حق میں
خلاف ترتیب ہو جانا اس عذر میں مضر نہیں کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے حتیٰ کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
پہلی رکعات ادا کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے - مع - ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہاں تک
پہونچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے - اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اسپر دو قعدے
لازم ہیں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراءت نہیں کی تو مسبوق اخیرین میں قراءت کرے پھر
اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراءت فرض ہے - کما من الوجیز وغیرہ - م - واذا انتہی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بھم - اور
جب یہ مسبوق نماز امام تمام کرکے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھا وے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے - ف - اور
مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہیں ہے - فلو انہ حین اتم صلوٰۃ الامام قہقہہ او احدث متعمدا
او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ - پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث
کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہو گئی - ف - اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہو
اسکی نماز بھی فاسد ہوئی - ت - جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نکی ہو - م - و
صلوٰۃ القوم تامۃ - اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی - ف - یعنی تمام مقتدی جنھوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
کے وقت تک پوری کر لی ہے - م - برخلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے - لان المفسد فی حقہ وجد فی
خلال الصلوٰۃ - کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اُسکے درمیان نماز میں پایا گیا - ف - تو
نماز فاسد ہوئی - وفی حقہم بعد تمام ارکانہا - اور مقتدیوں مدرکوں کے حق میں نماز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
پایا گیا - ف - تو انکی نمازیں پوری ہو گئیں - رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا - والامام الاول ان کان
فرغ - اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کرکے فارغ ہو گیا ہو - لا تفسد صلاتہ
تو اسکی نماز بھی فاسد نہوگی - ف - کیونکہ وہ بھی مدرکوں کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا - وان لم یفرغ
تفسد - اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اسکی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - مثل مسبوق کے - وہو الاصح - یہی روایت
اصح ہے - ف - اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا - فان لم یحدث الامام الاول - اگر یہ
صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہیں ہوا - ف - بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات - وقعد قدر التشہد - اور قعدہ
اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا - ثم قہقہہ او احدث متعمدا - پھر اسنے قہقہہ مار دیا یا کہ عمداً حدث کر دیا - ف - بدون کلام
یا خروج مسجد کے - فسدت صلوٰۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ - تو فاسد ہو جائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام
کی اول نماز نہیں پائی ہے - ف - پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہے تو اسکی نماز مثل امام کے فاسد نہوگی پس
اشارہ کیا کہ سوائے مدرک کے جو مقتدی ہے اسکی نماز فاسد ہوگی تو وہ مسبوق ہوگا یا لاحق ہوگا پس مسبوق کے حق میں

بالاتفاق فاسد ہے اور لاحق کے حق میں بھی صحیح یہی کہ فاسد ہے۔ کما فی السراج۔ اور یہی اصح ہے جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیریہ میں
عدم فساد کو صحیح کہا مترجم کہتا ہے کہ لاحق نے اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بلا خلاف فاسد نہ ہونا چاہیے۔ م۔ عند
ابی حنیفۃ رح۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لا تفسد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑا
ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھ لیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی کیونکہ اسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا۔ کما فی الظہیریہ وغیرہ۔ م
ف۔ یہ اختلاف قہقہہ و حدث عمدی میں ہے۔ وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا
تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی اس پر تینوں اماموں کا اجماع ہے۔ ف۔ پس اختلاف صرف قہقہہ و حدث عمدی میں ہے۔ لہما ان صلوٰۃ المقتدی بناء علی صلوٰۃ الامام
جوازا و فسادا۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہے از راہ جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق یہ اصل ثابت ہو چکی ہے
چنانچہ حدیث الامام ضامن میں بیان ہو چکا۔ ولم تفسد صلوٰۃ الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
فکذا صلاتہ۔ تو یوں ہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ حتی کہ قہقہہ و حدث عمدی میں بھی۔ وصار کالسلام والکلام۔ اور قہقہہ و حدث
عمدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا۔ ف۔ جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے مخفی نہیں کہ امام
و مسبوق میں تامی و غیر تامی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوٰۃ الامام۔ اور امام کی دلیل
یہ کہ قہقہہ فاسد کرنے والا ہے اس جزو کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز میں سے۔ ف۔ یعنی امام کی نماز میں سے جس جزو سے
متصل قہقہہ واقع ہوا اس جزو کو اسنے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی۔ تو اس جزو کے مثل نماز مقتدی میں سے
فاسد ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہے علی الاصل المذکور۔ اور جب جزو فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اس پر بناء
نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ
ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے بس امام کی نماز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدرک مقتدیوں کی بھی پوری
ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکی کچھ نماز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی
جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کریں وہ جزو بوجہ قہقہہ کے فاسد ہے۔ والبناء
علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے۔ ف۔ تو بناء ممکن نہ ہوئی تو نماز تمام نہ ہو سکی پس نماز فاسد
ٹھہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف السلام
بر خلاف سلام کے۔ لانہ منہ۔ کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہے نہ مفسد۔ والکلام فی معناہ۔ اور کلام بمعنی
سلام ہے۔ ف۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہ ہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کر سکتا ہے
اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدرکوں پر لازم ہے کہ وے سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ
مار دیا تو مدرکین بلا سلام کے اٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح۔ مسئلہ۔ وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوٰۃ
قہقہہ مذکور سے امام کا وضو بالاتفاق ٹوٹ جائیگا ع۔ کیونکہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا۔ ف۔ بدون اسکے کہ تحلیل ہوئی ہو
اور ہمنے قہقہہ کو نص میں یوں ہی توڑنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدث ہوا۔ ف۔ خواہ منفرد ہو
یا امام یا مقتدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدث ہوا یا سجود میں۔ توضأ وبنی۔ تو وضو کرے اور بناء کرے
و۔ لیکن۔ لا یعتد بالتی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں اسکو حدث ہوا۔ ف۔ کیونکہ وہ رکن تو طمانیت
کے ساتھ پورا نہیں ہوا۔ لان اتمام الرکن بالانتقال۔ کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے
سے ہے۔ ف۔ اور یہ انتقال فرض ہے ع۔ ومع الحدث لا یتحقق الانتقال۔ اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال متحقق
نہیں۔ ع۔ ف۔ حتی کہ اگر حدث رکوع میں ہوا اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہو جاوے چنانچہ گذرا

پس جب انتقال ہو گیا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادة۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ ف۔ پس اگر رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کے آکر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں حدث ہوا تھا پس اُسنے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اس خلیفہ کو از سرنو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ۔ دام المقدم علی الرکوع۔ یہ برابر دائم رہے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ہیئات پر۔ لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ۔ کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سرنو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اسمین قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اسی حالت میں اُسنے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سرنو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہے اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ دوام و ہمیشگی سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے۔ کما ہو المصرح فی باب الایمان۔ م۔ ولو تذکر وہو راکع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدۃ۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے ف۔ خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی۔ فانحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضاء کے۔ ف۔ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضاء کے واسطے جھکا۔ او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا۔ یا اپنا سر سجود سے اُٹھا کر قضاء کا سجدہ کیا۔ ف۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدۂ قضاء یاد آیا اور اُسنے سجدہ موجودہ سے سر کو واسطے قضاء سجدہ کے اُٹھا کر قضاء کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الرکوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ ف۔ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کرکے قضاء کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحباباً اعادہ کرے۔ وہذا بیان الاولی لتقع افعال الصلوۃ مرتبۃ بالقدر الممکن۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال بترتیب واقع ہوں۔ ف۔ یعنی موجودہ رکوع سے سجدۂ قضاء مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولی ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضاء کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمین یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا۔ م۔ وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر اسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدۂ قضاء کی طرف جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے۔ لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اُٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ میں چونکہ گذرا کہ رکوع میں یاد کرکے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدۂ قضاء میں نہیں گیا۔ حتی کہ اگر رکوع سے سیدھا کھڑا ہو کر قضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ المترجم۔ ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالماموم امام نوی اولم ینو۔ تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ف۔ جبکہ صالح امامت ہو۔ ہم۔ اور محتمل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ مع۔ لما فیہ من صیانۃ الصلوۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں محافظت نماز کی ہے۔ ف۔ صحیح رہنے نماز کو متعلق رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ

مقتدی مذکور ہو یا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن
دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے۔ بالجملہ شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے ہر حال مراد ہے و امام محدث کی نماز
بنا بر ایک روایت کے۔ مف۔ مگر نہایہ میں نماز امام مراد رکھی اور تو جیہ ما بعد یہی اظہر ہے فافہم۔ م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول
کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو لقطع المزاحمۃ۔ واسطے قطع کرنے
مزاحمت غیر کے ہے۔ ولا مزاحمۃ۔ اور حال یہ کہ یہاں ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ ویتم الاول۔ اور تمام کرے
امام اول جسکو حدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی نماز کو۔ مقتدیا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدار کرکے۔ ف۔ یعنی اپنا خلیفہ
حکمی سمجھکر۔ کما اذا استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدار کرکے تمام کرتا۔ ولو لم یکن خلفہ
الا صبی او امرأۃ قیل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہو سوا ے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت
نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق
امامت نہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے مثل رہگیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العنایہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے
کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہاں فساد لازم آتا ہے۔ م۔ وقیل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام
محدث کی نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃً ہوگی یا حکماً
ہوگی یہاں دونوں نہیں۔ لانہ لم یوجد الاستخلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔
ف۔ پس خلافت حقیقۃ نہوئی۔ وہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں
ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی نماز فاسد نہوتی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا
قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العنایہ۔ فخر الاسلام
و تمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضاے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتدا کی یعنے اسی قضاء میں۔ پھر امام کو حدث ہوا
تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ المسئلہ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے
یا قوم کسی کو بڑھاوے یا خود کوئی بڑھ جاوے و لوگ اسکی اقتدار کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا
یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہوگئی۔ المسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے
پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رح نے کہا کہ روایات
متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے
اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اسکو ابن عمر و مجاہد و
ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا۔
نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اُسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر و علی و ابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی گئی
ولیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر مصلی کی نکسیر چھوٹی تو
اُسکے رُک جانے تک توقف کرے پھر وضوء کرکے بناء کرے۔ د۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا

باب اُن چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری
اکتسابی ہیں نہ حدث غیر اختیاری تو انمیں سے مفسدات کا اور غیر مفسدات میں سے مکروہات کا بیان ہے۔ مع۔ من تکلم
فی صلاتہ عامدا او ساہیا بطلت صلوتہ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز میں خواہ عمداً خواہ سہواً تو اُسکی نماز باطل ہوگئی

ف۔ مفسدات قولی وفعلی دو قسم ہین قولی مین سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک
حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو تہر کہا یا کتے کو مثلاً سے لے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا اُن جانورون کو بھگایا
پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجاء موجود ہون تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہین۔ کمافی الذخیرہ۔
اگر مکروہ ہین۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہین۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہون اسوقت
کلام ہین کہ ایسے طور پر بولے کہ اُس سے سنے جاوین۔ اگر نہ سنے جاوین پس اگر اُسنے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور
اگر خود نہین سنے مگر حروف کی تصحیح ہوگئی تو مفسد نہین۔ الزاہدی۔ یہ بنا بر آنکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہین ہوتا اور جہر و
مخافت مین یہ مسئلہ گذرا وبقول کرخی رح واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے
نزدیک فتویٰ مین تامل چاہیے م۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اُسنے سُنا ہو علی الفتویٰ تو وہ مفسد ہے خواہ عمداً
ہو یا سہو سے ہو سوائے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز مین بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اُسکو زبردستی
مجبور کیا ہو اور اگر نماز مین ایسے طور پر سویا کہ وضو نہین ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط الخلاصہ ع د۔ اور خواہ
کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہوگئین جبکہ پانچوین کو اُٹھتا تھا۔ یا اس لیے نہو ہرحال
مفسد ہے جبکہ یہ لوگون کے کلام سے ہو۔ المحیط ہ۔ جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے بولا ہو۔ قاضیخان۔ پھر اس مسئلہ مین ائمہ فقہاء مین اختلاف ہے۔ نووی رح نے شرح المہذب مین کہا کہ اگر عمداً کلام کیا بدون
مصلحت نماز کے تو بالاجماع نماز فاسد ہے ذکرہ ابن المنذر وغیرہ۔ اور مصلحت نماز کے لیے بولا مثلاً امام پانچوین رکعت کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ
تو نے چار پڑھ لین یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ
فاسد ہے اور اگر بھولے یا چوک کے بول اٹھا تو مفسد نہین مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہو گا۔ مالک رح کے نزدیک کلام
مصلحت مفسد نہین جیسے زبان چلجانا اور نسیان وجہل ملحق بعد ہین اور امام احمد رح کے مذہب مین کلام مصلحت مین تین روایات ہین ایک
یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا کمافی المغنی لابن قدامہ۔ اور نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے
اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے۔ اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی اور ایک
روایت مثل قول ابو حنیفہ ہے ع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ قولہ۔ خلافاً للشافعی رح فی
الخطاء والنسیان۔ یعنی شافعی رح نے چوک وبھول کے ساتھ کلام کرنے مین خلاف کیا۔ ف۔ بشرطیکہ طویل نہ ہو
کیونکہ طویل عرفاً چوک وبھول کے منافی ہے ع۔ ومفزعہ الحدیث المعروف۔ اور ملجاء امام شافعی کا حدیث معروف ہے
ف۔ گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا ونسیان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس رضؓ
سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ۔ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
نے دور کر دیا میری امت سے خطا ونسیان کو اور اس چیز کو جسپر اُنکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ
ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جسر بن فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے
کہا کہ اسی راوی جعفر بن جسر کی منکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رضؓ سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ
وابو الدرداء رضؓ سے مرفوعاً روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلیہ مین حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے
ابن حبان وحاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین اپنے والد امام
ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہین اور یہ حدیث واسکی اسانید صحیح نہین ہین۔ پھر بر تقدیر صحت کے
اُسکے معنی مین بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہین یعنی یہ مراد نہین کہ اللہ تعالیٰ نے میری

عمداً سے بھول چوک واکراہ معدر کیا ہے تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو صریح ظاہر کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہے یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دوم اخروی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا بھی مراد نہیں کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر دیت وکفارہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے نماز میں بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا ولیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ سہو کا مگر دیت وکفارہ واجب ہے۔ع۔ ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نماز یہ اس میں لائق نہیں کچھ بھی لوگوں کے کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح وتہلیل وقراءت قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نماز میں کلام کرنا جو ابتداء میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ طبرانی رح کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری اس نماز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہے۔ع۔ تو معلوم ہوا کہ نماز میں لوگوں کا کلام قلیل وکثیر کچھ بھی حلال نہیں جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہے۔م۔ زید بن ارقم رض کی حدیث میں ہے کہ نماز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا یہاں تک کہ نازل ہوا قولہ تعالیٰ وقوموا لله قانتين۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔ رواه البخاري ومسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی۔ کما في الصحيح ۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز میں کلام مت کرو۔ ورواه ابن حبان ايضا مع۔ اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام کی ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول قولہ تعالیٰ وقوموا لله آیہ کا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رض صحیح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں ہوئی ہے۔ اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ میں ہو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم تو صحیح احادیث صحیحہ کے مخالف ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز مباح رہا یہاں تک کہ قوموا لله قانتين کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہٰذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذوالیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہوا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز قصر ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ذوالیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں اور سہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری ومسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منع نہ ہوا تھا۔ یہ میں وفاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدین نے یہاں عمداً کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ والوں کے اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر اصلاح نماز میں باتیں ہی کرنا روا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا۔ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام منسوخ نہ تھا اسلیے کہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصفیق تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے ہے یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت پر سلام پھیرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی

دائین ہاتھ کو بائین کی پشت پر مارے تاکہ امام متنبہ ہوجاوے کیونکہ قرارت مین تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہیئے۔ تو جب
ذوالیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُس وقت کلام نہی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی
ہان یہان ایک وہم البتہ لوگون کو ہوا کہ ابوہریرہ رضہ کا اسلام ساتوین سال ہجرت مین فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث
مین یون آیا کہ صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگون کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہی
جواب اِس وہم کا یہ ہی کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہی اُسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہی تو ابوہریرہ رضہ
نے اگر یون کہا ہو یعنی راوی کا وہم نہو تو مراد ابوہریرہ رضہ کی یہ ہی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جیسے حدیث
نزال بن سبرہ رح مین ہی کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے
کہا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس
مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا کہ قدم علینا معاذ بن جبل لم یاخذ من الخضراوات شیئاً۔ یعنی
معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہوکر آئے تو ساگ ترکاریون سے کچھ زکوٰۃ نہین لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
سردار ہوکر آ اسلیے کہ طاؤس تو پیدا بھی نہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر
بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام خرباق اور کنیت ابوالعریان ہی اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرور عالم صلعم
کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدر مین شہادت پائی اِسکا نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہی اور حدیث نماز کی
گفتگو کرنے والا یہ نہین بلکہ اول ہی۔ مع م۔ وما رواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول
ہی گناہ دور ہونے پر۔ ف۔ یعنی بھول وچوک واستکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اُٹھا دیا ہی۔ اقول فعلی ہذا اگلی امتون
پر اِس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہرا بعید نہ تھا بشرطیکہ یہ حدیث اِس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر بیان واقع ہی تو اظہار
ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول چوک پر ماخوذ نہین کرتا۔ پھر یہ جواب اِس صورت پر ہی کہ حدیث ان اللہ وضع عن امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ
ثبوت ہی نہین۔ پھر اگر ہم معارض مانین تو بھی ہم کہتے ہین کہ ہماری حدیث اصح واعلیٰ ہی اور وہ صریح مانع ہی اور یہ روایت اِس سے
کمتر اور صریح نہین ہی۔ اگر کہا جاوے کہ تمہاری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہی کہ اِس سے نماز بالکل فاسد
ہوجاوے کیا نہین دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر مفسد نہین ہی جواب یہ کہ تحریم وتحلیل جمع نہین ہوسکتی اور کلام کو غیر حلال
قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنیوالا ہوا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح م۔ بالجملہ محقق ہوگیا کہ ہر کلام جو ذکر نہو مفسد ہی کسی طرح
ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سلام ہر صورت مین مثل کلام کے
نہین۔ لانہ من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہی۔ ف۔ حتی کہ التحیات مین پڑھا جاتا ہی مگر بے موقع نہین پڑھ
سکتے تو اِسکی دو حالتین ہوئین۔ فیعتبر ذکرا فی حالۃ النسیان وکلاما فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان مین۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد مین کیونکہ اِسمین کاف خطاب ہی۔ ف۔
حاصل یہ کہ السلام علیکم خطاب ہی تو لوگون کے کلام سے ٹھہرا اگرچہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہی تو ہم نے دونون صفتون کو دو
حالتون مین اعتبار کیا اِسطرح کہ جب اِسنے سہواً سلام پھیرا تو بلاقصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہی اور اِسنے کسی کو
سلام کا قصد نہین کیا تو یہ اِسکا کلام نہوا پس مفسد نہین اور جب قصداً سلام کیا تو جنکو خطاب کیا اُنسے کلام کیا پس مفسد ہی م۔
اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی معفو ہو کیونکہ قول ہی تو مثل فعل قلیل کے مفسد نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہی اور
قلیل سے احتراز ممکن نہین بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہین ہی۔ کما فی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہین بلکہ
کسی شخص کو سہو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہی خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہین۔ ن دمسبوق نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو یہ زعم ہے کہ مجھے
امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عمدی سلام اور مفسد ہے کہ بنار منع ہے۔ الخلاصہ۔ اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا
ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری پر
سلام پھیرا تو نماز کو پوری کر لے وسہو کا سجدہ کرے۔ القاضیخان۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد
ہے اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آگیا پس علیک نہیں
کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہے ما گر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ التبیین۔ ولیکن مکروہ ہے۔ شرح الامیر للمنیۃ۔ اب کلام
کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقولہ۔ فان اَنّ فیہا۔ پس اگر انین کیا نماز میں۔ او تاوہ۔ یا کہ تاوّہ کیا۔ او بکی۔ یا رویا
فارتفع بکاؤہ۔ پس اسکا رونا نکل گیا۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہوا یعنی
ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کما فی الفتح۔ وعلیٰ ہذا کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہو گی علیٰ قول الکرخی۔ یا مسموع ہونا
ضرور ہے بنا بر قول مختار کے۔ لیکن یہ یہاں ممکن نہیں اسلیے کہ اُسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف نماز فاسد
ہو گی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سُنے یا دوسرا کوئی سُنے یا لوگ سُن سکیں م۔ انین
یہ کہ آہ کہے الف زبر اور ہا جزم ع۔ اور تاتار خانیہ میں لایا کہ اہ او کہے لیکن قول عینی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
میں ہے سع۔ تاوہ بروزن تصنع یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اوہ۔ فتحہ الف جزم واو کسرہ ہا۔ ۲۔ آہ الف مد
اور جزم ہا یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف ممدود کر دیا۔ ۳۔ اوّہ فتحہ وتشدید کسرہ وجزم۔ ۴۔ اُوّ مانند سوم کے مگر
ہا بحذف۔ ۵۔ آوہ۔ الف ممدودہ تشدید واو جزم ہا سع۔ حاصل یہ ہوا کہ اسنے نماز میں انین کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے
رویا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا۔ اگر یہ کوئی
بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہو گی۔ ف۔ یعنی مفسد نہیں ہے۔ لانہ یدل علیٰ زیادۃ الخشوع۔ کیونکہ یہ
خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہتا کہ اللہم ادخلنی الجنۃ۔ الٰہی مجھے جنت
میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللہم اجرنی من النار۔ الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجہ اولیٰ
قطع نہو گی۔ سع م۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہے
تو نماز کی قاطع ہو گی۔ ف۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اسمیں جزع
وتاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہو گیا۔ ف۔ جو کہ مفسد ہے۔ گویا اسنے صریح یوں
کہا کہ میری مدد کرو مجھ پر مصیبت ہے ع۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللہم نجنی من الکرب العظیم۔ الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیمہ سے نجات
دیدے۔ کیونکہ درد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھ پر بڑی مصیبت ہے یا دردے
مجھ پر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالفرور مفسد ہے م۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہے ولیکن
محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیاری نکلا تو جاتی وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
ہے۔ ہ۔ عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہے۔ واللہ اعلم م۔ شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں
مفسد نہیں سع۔ ظاہر مراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علیٰ ہذا مسئلہ میں اتفاق ہو گا بعموم قول محیط السرخسی فافہم م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اہ
اور ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ اہ کہنا۔ ف۔ بفتحہ الف وجزم ہا۔ لم یفسد فی الحالین۔ مفسد نہیں دونوں حالتوں میں

ء اہ بیا جنت و دوزخ ہیا بوجہ درد و مصیبت ہو ۔ واوہ لفسد ۔ اور اوہ مفسد ہی ۔ ف ۔ ظاہر امراد یہ کہ اوہ بحالت جزع مفسد ہی
پس اختلاف صرف آہ بدون المد مین ہی ۔ م ۔ وقیل الاصل عندہ ۔ اور بیان ہوا ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
پائی کہ ۔ ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین ۔ کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفون پر ۔ وہما زائدتان او احدہما ۔ حالانکہ
یہ دونون حرف یا انمین سے ایک حرف زائد ہون ۔ لا تفسد ۔ تو نماز فاسد نہوگی ۔ ف ۔ بنابر اینکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی
ہین ۔ وان کانتا اصلیتین تفسد ۔ اور اگر دو حرفی کے دونون حرف اصلی ہون تو نماز فاسد کرینگے ۔ ف ۔ ظاہرا
اسوجہ سے کہ وہ بمنزلہ تین کے ہین کیونکہ اکثر کو حکم کل ہی ۔ م ۔ وحروف الزوائد جمعوہا فی قولہم ۔ اور زوائد کو اہل لغت
نے جمع کر دیا اس قول مین ۔ الیوم تنساہ ۔ الف لام ی و م ت ن س ا ہ ۔ ف ۔ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان
ہویت ۔ غرض ان حروف سے ہی اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنا لیا ۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے مطلب
یہ سوائے الحاق وتضعیف کے باقی جہان کہین کسی کلمہ مین حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب مین تلاش سے
معلوم ہوگیا کہ صرف انہین حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہین کہ یہ حروف جہان کہین ہون توزائد ہین صرح بہ النحاۃ ودع
حاصل یہ نکلا کہ اُمہ کے دونون حرف انہین حروف سے ہین تو مفسد نہین برخلاف آہ بدالف کہ تین حرف ہوگئے اور سہ حرفی تو
مطلقاً مفسد ہی جیسے دو حرفی جب دونون اصلی ہون تو مفسد ہی ۔ لیکن مخفی نرہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگون
کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہی تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہی کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہی لہذا امام مصنف
نے کہا کہ ۔ وہذا لا یقوی ۔ اور یہ اصل قوت نہین پکڑتی ۔ ف ۔ یعنی قوی نہین ہی ۔ محتمل ہی کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
کے قوی نہین یا یہ روایت یا استنباط قوی نہین ہی ۔ لان کلام الناس ۔ کیونکہ کلام الناس ہونا ۔ ف ۔ یہی
بنص منصوص مفسد قرار پایا ہی اور یہ ۔ فی متفاہم العرف ۔ عرف کے باہمی سمجھوتہ مین ۔ یتبع وجود ۔ تابع ہوتا ہی دو
باتون کے پائے جانے کا اول وجود ۔ حروف الہجاء ۔ کا ہو ۔ ف ۔ حتی کہ اگر مصلی کی آواز مین کوئی حرف ہی نہ ہو تو
بالاتفاق کچھ بھی نہین ہی ۔ دوم وجود ۔ افہام المعنی ۔ معنی سمجھانے کا ۔ ف ۔ یعنی جو حرف نکلے اُنسے کچھ مضمون
باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہو جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد وثنا
ودعاء بجناب باری تعالے ہو تو وہ مفسد نہین ہی تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجاء ہون وافہام مطلب ہو جاوے
تو وہ کلام ہی تو حروف زوائد واصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہی ۔ ویتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد ۔ کیونکہ اصل
اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہی ایسے حروف مین کہ وے سب کے سب زائد ہین ۔ ف ۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
ہوتا ہی تو یہ اصل دیگر باطل ہی تو مسئلہ اہ کا اس بنا پر باطل ہی ۔ اس تقریر سے شارحین نہایہ وکفایہ ودرایہ وغیرہ کا اعتراض ہی
ساقط ہوگیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نرہی ۔ م ۔ اگر گناہون کی کثرت یاد کر کے تاوہ کیا تو قاطع نہین ۔ اگر رونے مین بغیر آواز کے
آنسو بہے تو مفسد نہین ۔ التتارخانیہ ۔ اخ اخ ۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع مفسد ہی اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہین گر مکروہ ہی کیونکہ
کلام نہین ہی محیط السرخسی ۔ مین کہتا ہون کہ یہ بقول مختار ہی ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرخی رح
مفسد ہی اور مترجم نے بیان جہر واخفاء مین بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی رح ایک قوت رکھتا ہی تو احتیاط ضرور ہی حتی کہ مترجم
کے نزدیک اگر اسنے عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہونے پر فتوی نہ دیا جاوے ۔ فتامل فیہ ۔ م ۔ مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی
کو پھونکا پس اگر سننے مین نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہین ہی ۔ الذخیرہ ح ۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہی اور اگر سُنا گیا
اسطرح کہ اسمین حروف ہجاء پیدا ہوسے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہی ۔ الخلاصہ ۔ یہی قول امام احمد کا ہی ۔ اور شافعی رحمہ اللہ
کے دو قول ہین ۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے نماز مین نفخ کیا تو اسنے کلام کر دیا ۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ ۔ اور

اسی کے مثل سعید بن جبیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہیں مفسد اور بتشدید مفسد ہے یوں ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیے۔ مع۔ **وان تنحنح**۔ اور اگر مصلی نے تنحنح کیا۔ ف۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ **بغیر عذر**۔ بغیر عذر ہو۔ **بان لم یکن مدفوعا الیہ** بایں طور کہ مدفوع الیہ نہو۔ ف۔ یعنی بطور اضطرار کے نہو جسمیں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو۔ دوم شرط یہ کہ۔ **وحصل بہ الحروف**۔ اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاویں۔ ف۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل تنحنح جب اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاویں تو ینبغی ان یفسد عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز کا مفسد ہو۔ ف۔ اور تنحنح یہ کہ اح اح بجا و بے نقطہ کہے ع۔ اور اگر تنحنح میں حروف ظاہر نہوئے یعنی گلا صاف کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ البحر۔ یہ سب اسوقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔ **وان کان بعذر**۔ اور اگر تنحنح بعذر ہو۔ ف۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت مقتضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز کو درست یا اچھی کرنا۔ **فہو عفو**۔ تو یہ عفو ہے۔ ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں ع۔ **کالعطاس والجشاء اذا حصل بہ حروف**۔ جیسے چھینک وڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے م۔ آواز اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یوں ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز میں ہے تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ فع۔ **ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوٰۃ فسدت صلاتہ**۔ اور اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز میں ہے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ یہی حکم دونوں محیط میں مختار ہے۔ ہ۔ **لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم**۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات میں جاری ہوتا ہے تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ میں خطاب کا کاف موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول چال جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ ہر ایک مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو ہر سامع پر جو اہل ایمان سنیں واسطے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ مضر نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ **لیہ انہ من کلام الناس فتامل فی قول المصنف** رح۔ م۔ **بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد للہ**۔ برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ تو یہ مفسد نماز نہ ہوا۔ **علی ما قالوا**۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ **لانہ لم یتعارف جوابا**۔ کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک میں الحمد للہ کہا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہلائی تو نماز فاسد ہو گئی۔ العنایہ فع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے میں چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی۔ التمرتاشی۔ ہ۔ اگر مصلی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہیں مگر چاہیے کہ فی نفسہ کہے یعنی اپنی نفس میں پڑھ لے یعنی ہونٹ بھی ہلانے نہ کہے۔ اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے۔ الخلاصہ۔ سیر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی چھینکے تو پوشیدہ یا علانیہ کسی طرح سے بالاتفاق نہ کہے۔ التمرتاشی۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی تو مصلی کی نماز گئی۔ المحیط النفیہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے کی نماز گئی۔ الظہیریہ وقاضیخان۔ اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کی نماز گئی۔ السراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا یا یہ اظہار کیا کہ میں نماز میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ **وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد**

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہیں اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا پس اُسنے نماز میں لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف
اور اگر دوسرا بھی نماز میں ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ن ع۔ **ومعناہ ان یفتح المصلی علی غیر امامہ**۔ اس قول
کے معنی یہ ہیں کہ مصلی نے اپنے امام کے سوائے دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت آوے گی۔ اور
غیر امام کا یہ حکم ہے۔ **لانہ تعلیم وتعلم**۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے
نے تعلم لیا۔ **فکان من کلام الناس**۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جاوے
تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ **ثم
شرط التکرار فی الاصل**۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا۔ ف۔ یعنی جب
مکرر واقع ہو تو مفسد ہے۔ **لانہ لیس من اعمال الصلوۃ فیعفی القلیل منہ**۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہیں ہے
تو اس میں قلیل عفو ہوگا۔ ف۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے۔ **ولم یشترط فی الجامع الصغیر**۔ اور جامع صغیر میں
تکرار شرط نہیں کی۔ **لان الکلام بنفسہ قاطع وان قل**۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف
یہی اصح ہے۔ القاضیخان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
کہ مبسوط کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل
اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف
قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم وتعلم کے کلام الناس
ہو گیا ہے بہت بعید ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ جب تعلیم وتعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل نماز میں کیا جو اعمال
نماز میں سے نہیں ہے پس اُسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل
ہے۔ کما عرفت فافہم۔ م۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہیں ہے۔ کما فی محیط السرخسی
۔ لقمہ لینے والے کو اگر تمام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تمامی
لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر لقمہ
دینا بغرض تعلیم وتعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو
اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
م۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُسنے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی۔ المنیہ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلاتا
ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قراءت کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو نماز کی طور پر کھڑا کر کے سکھلا دے
ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ **وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ
دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ **استحسانا**۔ یعنی یہ حکم نہ ہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا ہے۔ **لانہ مضطر الی اصلاح صلوتہ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی**۔ کیونکہ مقتدی
تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا از راہ معنی اُسکی نماز کے اعمال سے ہو گیا۔ ف۔ اور نمازی
عمل کچھ مفسد نہیں ہے۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز میں تھے
تو آپ پر قراءت کا التباس ہوا پھر جب فارغ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیوں تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی لقمہ نہ دیا۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان۔ اور انس رض

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو لقمہ دیتے تھے - رواہ الحاکم - حضرت علی رضہ نے فرمایا
کہ امام جب تجھسے لقمہ چاہے تو تو اسکو کھلا دے - حسن و ابن سیرین و عطار سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضہ نے
نماز پڑھائی پس تردد پڑا میں نے لقمہ دیا تو اسکو لے لیا - کما فی المصنف لابن ابی شیبہ - مع - صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں لقمہ دیا - عینی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہے کہ جب تو یہاں تک پہونچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے
لیکن حدیث ابن عمر رضہ کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا - اقول یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز میں جو اذکار ہوں
انکی دو جہت ہیں تو قرآن میں کلام الٰہی ہے اور لقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو - پس اولی یہ کہ یہی فعل کثیر ہے بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہے بروایت مبسوط - فافہم - م - بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے - **وینوی الفتح علی امامہ
دون القراءۃ** - اور مقتدی لقمہ دینے میں اپنے امام پر رکاوٹ کھول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی - ف - اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے - **ہو الصحیح** - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی کو کافی میں اختیار کیا - **لانہ مرخص
فیہ** - کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جسمیں اجازت دی گئی ہے - **وقراءتہ ممنوع عنہا** - اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے
منع کیا گیا ہے - ف - اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہو گی - پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاف قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا - **ولو کان الامام انتقل
الی آیۃ اخری** - اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا - ف - یعنی جس آیت پر اٹکا تھا وہ نکلی نہیں تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا - **تفسد صلوۃ الفاتح** - تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی - **وتفسد صلوۃ
الامام لو اخذ بقولہ** - اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - تو کل کی نماز فاسد ہوگی -
"اسکے قول کو لے لیا" اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اسوقت میں بمنزلہ قول کے ہو گیا تو نماز فاسد ہو گی - **لوجود التلقین والتلقن من غیر
ضرورۃ** - کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہاں بلا ضرورت پایا گیا - ف - تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا - پھر مخفی نہیں کہ دلیل مذکور اسی کو مقوی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہیں رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑ دی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور یہ فعل
یہ ایکبار ہے تو ظاہر ہے کہ مفسد نہو گا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے - لہذا محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے و امام کی نماز کسی حال میں فاسد نہیں ہو گی - کما فی العینی والفتح - اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے - ع - اور اسی کی تصحیح قاضیخان و جامع تمرتاشی
میں ہے - کما فی العینی - اور تامل پر مخفی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط قوی ہے نہ آنکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فافہم
م - **وینبغی للمقتدی ان لا یعجل بالفتح** - اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے میں جلدی نہ کرے - ف - یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یاد آ جاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا - محیط السرخسی - **وللامام
ان لا یلجئہم الیہ** - اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے - ف - باین طور کہ بار بار دہرادے
یا سکوت کرے - نقع - کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ مکروہ ہے - الکافی - **بل یرکع اذا جاء اوانہ**
بلکہ رکوع کر دے جبکہ اسکا وقت آ گیا ہو - ف - یعنی اسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے - الکافی - اور وہ
ایک آیت بقول اعظم و تین آیات بقول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں جتنا قراءت استحباب کا ہے - کما فی العینی - و لکن اصح و ہدا

قدر واجب ہے اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد تین آیات ہیں کیونکہ لقمہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے ورنہ اگر یہ مقدار نہوئی ہو تو کما لہ۔ او ینتقل الی آیۃ اخریٰ۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس آیت پر اٹکا ہے اسکو چھوڑکر دوسری آیت سے شروع کر دے حتیٰ کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہرحال انکو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ لقمہ میں ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہے تو کراہت ہے یعنی تنزیہی۔ المبسوط قاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے آدمی سے سنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے ساتھ کوئی اور بھی الوہیت والا ہے۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے نماز میں اسکا جواب دے دیا کہ لا الٰہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اسنے نماز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہیں ہے اور اگر اسنے جواب کا ارادہ کیا فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد نماز ہے۔ ف۔ وہکذا فی الخلاصہ ہ۔ وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ لایکون مفسدا۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ وہذا الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت میں کہ اس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو۔ لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الٰہ الا اللہ و مانند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع میں ثناء الٰہی ہے تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد و عزم اگر جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز میں ثناء الٰہی کچھ مفسد نہیں ہے۔ مع۔ ولہما انہ اخرج الکلام مخرج الجواب۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الٰہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وہو یحتملہ۔ اور وہ جواب کو محتمل بھی ہے فیجعل جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام میں نہوتی اور سوال دیگر و جواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توحید پوچھے اسکا جواب بھی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس ہمنے اسکے قصد کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز میں سوال جواب مفسد ہے۔ مع۔ کالتشمیت جیسے چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر الٰہی ہے ع۔ تو جیسے تشمیت بالاتفاق مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الٰہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ م۔ والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے۔ م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ عنایہ۔ صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز میں تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ م۔ اگر یحییٰ نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز میں اسی ارادہ سے پڑھ دیا قولہ تعالیٰ یا یحییٰ خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالیٰ یوسف اعرض عن ہذا تو فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ مع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہین ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کیا
تو مفسد نہین ہے۔ ع۔ اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی وربک اللہ۔ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن مین کسی آیت وعید
کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ الظہیریہ۔ مریض کو نماز مین سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت
جو مشقت لاحق ہوئی تو اسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہین اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید مین
ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہے۔ اگر اللہم صل علی محمد یا اللہ اکبر کہا پس اگر
جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہین ہے۔ اگر نماز مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر وہ کسی
کا جواب نہو تو مفسد نہین ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اسکے جواب
مین درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالی ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ۔ اور مصلی نے نماز مین درود پڑھا
تو نماز فاسد نہین ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز مین شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح
قرآن مین وارد ہے تو مفسد نہین ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ مہمات کے واسطے لوگو فاتحہ پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز
مین پڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ایک نے اللہ تعالی کا نام لیا اور مصلی نے جواب مین عز وجل
کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نماز فاسد ہوگی۔ ت۔ اس جنس
کے مسائل مین صحیح قول امام ابو حنیفہ ومحمد کا ہے۔ العینی۔ اگر نمازی نے حالت نماز مین دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا
کہ آگے بڑھ وہ بڑھ گیا یا صف کے رخنہ مین کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے
کہ ایک ساعت توقف کرکے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امامت مین گذرا کہ
تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ
اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروع ہین انمین درحقیقت شارع کی
فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والون کے لیے بازو نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہین اور سوائے اسکے
البتہ حالت نماز مین کسی کی فرمانبرداری نہین ہے۔ فاحفظہ م۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اشعار پڑھا تو نماز فاسد
ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز مین کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہین کہا تو نماز فاسد نہین مگر اسنے برا کیا۔ المنیہ۔ اور
اگر فکر مین پڑکر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہین۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب معروف
شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر مین ہے کہ ہمارے مشائخ مین سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استغفار تمام
نماز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ جو الفاظ کہ قرآن مین
یا ثنا ہین جب انمین خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہین پس اگر جواب کا قصد کیا تو
امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہین اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہوتے وثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر
نہ کریگا تو مفسد نہین۔ یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون مین بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور
اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ مین نماز مین ہون۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہین کیا
لم تفسد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح
بدلیل حدیث کہ جب نماز مین تم مین سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث
صحاح ستہ مین ہے اور حدیث مین مصرح ہے کہ تسبیح مردون کے لیے اور تصفیق عورتون کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی
مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونون کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح واصلی ہے۔

خطابی رح نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے داہنے ہاتھ کو ہتھیلی کے رخ سے بائین ہاتھ کی پشت پر مارے - محیط مین ہے اگر
مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہوجاوے کہ وہ نماز مین ہے تو کچھ فساد نہین ہے - قہستانی
مین ہے کہ یہی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے ع - فی البحر - اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہوگیا کہ قیام سے
اقرب ہے تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے - البدائع - سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ
سے اشارہ کیا تو نماز مین فساد نہین آیا ولیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے - المحیط - موذن کا جواب دیا
بقصد جواب یا کچھ نیت نہین ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہین ہے تو فساد نہین - محیط السرخسی - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا نام سُنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہین - اگر اسکی زبان پر ہان -
درست ہے - بجا ہے - مانند اسکے یا عربی مین نعم - یا فارسی مین آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ عربی مین
نعم کہنا مفسد نہین محیط السرخسی - یون ہی فارسی مین آری - القاضیخان - اور یہی اردو مین سم - اگر فارسی مین دعا و تسبیح
کہی تو عتابی رح نے جامع الفقہ مین ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے - مصلی نے سرہار جب یا ایہا الذین آمنوا -
پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہون اے میرے مالک - تو ایک قول مین مفسد اور ایک قول مین نہین - مع -
صحیح یہ کہ مفسد نہین اور بہتر کہ نہ کرے - القاضیخان - اور اگر حاجی نے احرام کی حالت مین حج کا لبیک نماز مین کہا تو نماز
فاسد ہے - الخلاصہ - اور اگر ایام تشریق مین تکبیر اللہ اکبر نماز مین کہی تو مفسد نہین ہے - القاضیخان - اگر نماز مین اذان کی نیت
سے اذان دی تو مفسد ہے - المحیط - اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہوجاوے تو مفسد ہے ورنہ نہین اور اسکی تحقیق
اوپر گذر چکی ہے سم - امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ وبلغت رسلہ یعنی اللہ تعالی
کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولون نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہین مگر اسنے برا کیا - القاضیخان الظہیریہ - اگر شیطان نے
وسوسہ دلایا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - پس اگر یہ امر آخرت مین ہو تو مفسد نہین اور اگر امر دنیا مین
ہو تو مفسد ہے - التمرتاشی - اگر آخر نماز مین تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے
سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا
پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی - و بقول امام محمد نماز فاسد نہین کیونکہ قعدہ کل نہین گیا بلکہ جس قدر
تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہین ہے - فتوی اسی قول پر ہے -
و علی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع مین یاد کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادم ہوکر
سجدہ مین چلا گیا تو اس مسئلہ مین کوئی روایت نہین اور یہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے - کما فی قاضیخان - مریض کو
جھکنے و اٹھنے مین جو مشقت لاحق ہوتی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات مین ہے کہ نماز فاسد نہوگی - الظہیریہ
ع - اور اسی پر فتوی ہے - المضمرات ه - اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ نماز فاسد نہین
کما فی النصاب البحر - اگر مصلی نے سوا امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے
اور ابو حنیفہ سے اسکے مخالف مروی ہے - فی الذخیرہ - اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے - ع -
و من صلی رکعۃ - اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت - ف - کسی نماز کی مثلاً - من الظہر - فرض ظہر کی - ثم افتتح - پھر
افتتاح کی - العصر - فریضہ عصر کی - ف - درحالیکہ اسپر ترتیب نہین یا ساقط ہے - او التطوع - یا نماز نفل کی - ف -
یہ افتتاح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونون کین خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہین پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا - فقد نقض الظہر - تو
اسنے ظہر کو توڑ دیا - لانہ صح شروعہ فی غیرہ - کیونکہ صحیح ہوا اُسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل مین - فیخرج عنہ - تو ظہر سے

باہر ہوجائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو کچھ دیڑھائے ہین آنکا بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب ہی عصر مین داخل ہوسکتا ہو کہ اِس شخص پر ترتیب نہو بوجہ چھ یا زیادہ قضاء نمازون کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہوکر عصر کی نیت سے داخل عصر نہین بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے اِسکی عصر منعقد نہوگی ع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر مین داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہو۔ الکافی۔ اور جامع ترتاشی وغیرہ مین ہو کہ اِسی طرح جس نے نفل شروع کرکے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا ع۔ اور یہی تبیین الزیلعی مین ہو۔ م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہوجائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اِسکے جماعت قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہوکر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت مین داخل ہوجائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اُسنے تنہا ہوجانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر کہی تو اپنی پہلی نماز سے باہر ہوجائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہو حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہو اور پہلا تحریمہ کافی ہو۔ مع۔ یہ اِس اصل پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہین ہو بلکہ ہر ایک منفرد ہو صرف رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہین ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہین تو اُنسے یہ روایت محل تامل ہو۔ فاللہ اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول تحریمہ کافی نہین اور جو اِس سے پڑھا وہ محسوب نہین اور منفرد اِس تحریمہ سے خارج ہوگیا م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اُسکے ساتھ کسی نے اقتداء کی اِس جہت سے اُسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتداء کرنے والی کوئی عورت ہو۔ ع وکذا فی النہایہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر مین امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتداء صحیح ہوا۔ اگر اُسنے گھر مین ظہر پڑھ لی پھر جاکر جماعت ظہر مین شریک ہوگیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف مذہب ہمارے نزدیک یہ ہو کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہو اور سنن مین بعض صحابہؓ نے پوچھنے والے کو کہ ان دونون مین کس کو فرض ٹھہراوے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار مین نہین بلکہ اللہ تعالی کی مشیت مین ہو جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعقل و شرائط سے ادا ہوئی ہو اللہ تعالی اپنے فضل سے اُسی کو تعمیل حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت مین تو اول فرض ہو اور دوم نفل ہو حتی کہ اِسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک دن مین ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہین پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض بجماعت ادا کرونگا۔ تو اِس صورت مین قسم جھوٹی ہوکر کفارہ لازم آویگا فاحفظہ۔ م۔ ولو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر ف۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ما صلی منہا رکعۃ۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر شروع کرکے اُسمین سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اِسکے کہ زبان سے نیت بیان کرے۔ م۔ فہی۔ تو یہ دوسری نماز۔ ہی۔ وہی پہلی نماز ہو۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا۔ ویجتزئ بتلک الرکعۃ۔ اور حساب کرلے اِس رکعت کو جو پڑھ چکا ہو۔ ف۔ حتی کہ اِس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اُسنے رکعت مذکورہ کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہوگئی اور اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اِس رکعت کو حساب کرکے جب قعدہ اخیرہ پڑے تو وہان قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی۔ کما فی العینی والفتح وغیرہا۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اِس سے بعینہ اِسی نماز مین منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا۔ ع۔ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے فرض مین کہ وہ بعینہ وہی ہو جسمین موجود ہو۔ فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ۔ تو اِسکی نیت لغو ہوگئی اور جسکی نیت کی تھی

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے
ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ امروزہ ظہر کو پڑھون یا مانند
اسکے تو جہانتک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ کمافی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے
ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین
ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر
سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری
کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول
کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ ضروری ہے
ملیحفظ۔ م۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کرکے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے
کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے
نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کرکے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے
ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر
دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کرکے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ
نہین کہی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا
کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتدا سے شروع کرکے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب رزین مین ہے کہ یہ اسوقت
کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آویگا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین
منتقل ہوا۔ الخلاصہ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین متعدد صورتین ہین اسلیے کہ پڑھنے والے کو
یاد نہین پس دیکھکر قراءت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا۔ مصحف کو ہاتھ مین اٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء
نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رضہ ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع
کیا اور کہا کہ۔ واذا قرأ الامام۔ اور اگر نماز مین قراءت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قراءت کی۔ من
المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی۔
ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم
ہے اور اصل مین امام محمد سے۔ و محلی مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ تعالیٰ
کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی علماے ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے و بہت
پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو
نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل و کثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے
و صاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً رکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے
کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری
عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی و احمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر احیاناً
اسکے اوراق بھی نماز مین لوٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ہے ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قراءت ایک عبادت اور
مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملایا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان مین حضرت ام المومنین
کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عف۔ ولیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب مین لکھا ہو
اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہین پس قرآن مین نظر کرنا تو مفسد نہوا رہا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے
پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہین اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ
مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہین بلکہ۔ لانہ یشبہ بصنیع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے
کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح
ہاتھ مین لیکر پڑھتے ہین۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث مین ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت مین بغیر مشابہت
شریعت ہو وہان مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا لیکن
ابو حنیفہ رح کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل دو
طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا
اور اسمین نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھائے
نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمین سے پڑھتا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ مین
کہتا ہون کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانہ تلقن من
المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی
سے نماز مین سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال
سے نہین ہے۔ وعلی ہذا لا فرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوے قرآن سے
پڑھنے اور اٹھائے ہوے سے پڑھنے مین کچھ فرق نہین۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونون صورتون پر لازم اور وہی باعث
فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے مین فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار
تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہین ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے
دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مصلی کی راے پر مفوض ہے پس متحقق تعلیل دوم ہے کہ مصحف مین دیکھکر پڑھنے سے
تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی مین لکھا کہ ہر حال مین مفسد ہے
اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز مین پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ولیکن وہ کہین لکھے ہوے سے بدون مصحف
اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہین ہے۔ التبیین۔ اگر نماز مین کسی
لکھے ہوے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہین
کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سواے قرآن کے مثلاً
کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز مین یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہین
کی۔ ع۔ فالصحیح انہ لا یفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔
خواہ خود سمجھ مین آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہین یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ بوجہ فہم سے بالاخلاف
نماز فاسد نہین ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہان سمجھنے مین صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا
حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہین پڑھونگا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص [illegible] کا

شعبدہ لیا کرتا تھا اسنے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہیں پڑھونگا پھر اسنے پڑھا نہیں مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہے حیث
یحنث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہان
حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہے۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اسکی
تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنا پر نہیں ہے۔ اما فساد الصلوٰۃ
فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ پایا نہیں گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل خفیف ہے بلکہ عمل
ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر
لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہے۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑجاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہے۔ اتقاقیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم یقطع الصلوٰۃ۔
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہیں ہے یا مصلی و سترہ کے
بیچ مین ہوکر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہیں
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء سلف و خلف و انکے اتباع کا قول ہے اور کثیر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض
اور مکحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہے۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ
کتا و عورت حائضہ نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء مین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ یکرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہے اور
انکھون کا اعتبار نہیں ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف
نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لایقطع الصلوٰۃ مرور شیء۔ یعنی نہیں توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ
نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابوداؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور انکے اسانید مین
کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ مین جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبد اللہ
حاجبی ہے جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات
ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کردیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
اسناد مین جو صخر بن عبد اللہ راوی ہے وہ صخر بن عبد اللہ بن حرملہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اسمین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہے اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبد اللہ الکوفی ہے جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول
صخر بن عبد اللہ یعنے ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔
حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز
پڑھاتے تھے کہ انکے سامنے ہوکر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایقطع الصلوٰۃ شیء۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبد اللہ
بن حرملہ حاجبی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور صخر بن عبد اللہ کوفی معروف بحاجی نہیں جسکا زمانہ
پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
اتری نہیں ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہین کرتی تو عورت و کتا

و گدھا بھی قاطع نہوگا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہی اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ
حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کرسکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہی- مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آسکے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت و گدھا و سیاہ کتا-
اور آخر مین ہی کہ سیاہ کتا شیطان ہی- رواہ مسلم اور ابوہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتی ہین نماز کو عورت و کتا و گدھا-
رواہ مسلم ایضاً- وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہی نماز کو عورت حائضہ و کتا- رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ- کما
فی العینی- حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت و سگ و خر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہی تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہی- علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہی اور غیر قاطع
منطوق نہین بلکہ مفہوم ہی- وجہ دوم یہ کہ برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لایقطع الصلوٰۃ مرد شئی- عام ہی تو اُس سے یہ تین چیزین
خاص کر لی گئین جو حدیث ابوذر و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سوا سے
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا- جواب بطریق تحقیق یہ ہی کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر و ابوہریرہ سے بھی
اصح و اقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہی کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہی- رواہ البخاری ومسلم- اور
ایک روایت صحیحین مین ہی کہ میرے پانون آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دباکر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے- اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا- باجملہ متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی تو یہ زیادہ اصح و اقوی ہی اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہی یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہی برخلاف حدیث ابوذر و ابوہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہوسکتی ہی کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہی چنانچہ عورت مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہی کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا- اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہی اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہی کہ عورت جب چلتی ہی تو شیاطین اُسکی تزئین کرتے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اصل حدیث مین متعدد روایات سے ثابت ہی
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہی کہ جماعت کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہی- پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہی اور سگ سیاہ کے حق مین خود ہی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہی معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہی بلکہ مراد ظہور شیطانی ہی اور شاید کہ بصورت مکروہ موذی ہو
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہی- پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہی کہ نماز کی صراط مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہی مگر اسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہی از انجملہ ان چیزون کا گذر
ہی بشرطیکہ مصلی کے قبلہ تک مواجہ ہو یعنی سترہ نہو- عینی رح نے کہا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
و ابوہریرہ رض مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا- پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا
تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منیٰ آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی- ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت و گدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہی لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہین ہی- مترجم کہتا ہی کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر اسمین دو یعنی عورت و حمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق مین اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے دونون مطلب مخالف ایک ہی بولی مین نہین جائز ہین جیسا کہ اصول مین ہم نے محقق کیا ہی تو جب اس حدیث مین قطع کے معنی قطع خشوع نماز کے ہوے تو عورت وحمار وکلب سب کے حق مین یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا - بالجملہ احادیث وآثار سب متفق اس معنی کو مفید ہین کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت وکتے وگدھے کے گذرے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہی اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہین ٹوٹتا - الا ان المار آثم - لیکن گذرنے والا گنہگار ہی - ف یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہین کہ گذرنے والا مختار ہی کہ سامنے سے گذر جاوے - بلکہ گذرنے والے کو حلال نہین کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہی اُسکے اندر گذرے ورنہ مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہین ہی لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہی لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین - بدلیل اس حدیث کے یعنی اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہی تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک - ف یعنی نہ گذرتا اور چالیس تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا - ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس ماہ یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین مین ہی اور بزار رح کی روایت مین چالیس خریف مذکور ہی - فاللہ اعلم - ولیکن ابن الہمام نے اسکی تصحیح کو موجہ کیا ہی م - وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل - اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جائے سجود مین بنابر آنکہ کہا گیا - ف یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہی اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہی یہی اصح ہی - التبیین - اسی کو شمس الائمہ سرخسی وشیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی پر قاضیخان نے اعتماد کیا ہی ع - یہی کافی وخزانہ وظہیریہ مین ہی م - اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہی کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجدہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اُسکی نگاہ نہ پڑے - الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہی کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہی پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہین ہی م یہ قول فخر الاسلام کا ہی ع - اور یہی صحیح ہی - الخلاصہ اور یہی اصح ہی - البدائع - اور یہی اشبہ بالصواب ہی - النہایہ - ظاہرا اسی طرف امام مصنف نے لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہی اور عنقریب واضح ہوگا - م - ولا یکون بینہما حائل - اور دوم یہ کہ دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو - ف جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ ع م - حتی کہ مسجد صغیر مین اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہین - الکافی - ویحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان - اور محاذی ہوجاوین گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ پر نماز پڑھتا ہو - ف یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہوجاوین تو گنہگار ہوگا چبوترہ وچھوٹی مسجد مین موضع سجود کا اعتبار نہین کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم مین ہی اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمین موضع سجود وموضع نظر دونون قول مذکور رہین پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اُسکے موضع سجود پر درحقیقت نہین گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری روایت پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین اسپر نظر پڑتی ہی تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہین - ملخصا من الصدر - اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ اگر اسقدر اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہین ہی اور اگر کسی سوار نے اتر کر جانور کو روان کیا اور اسکے آڑ مین خود گذر گیا تو گناہ نہین ہی - العینی عن التمرتاشی والنہایہ - مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور یہی مختار ہی غ - وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ - اور لائق ہی کہ جو شخص میدان مین نماز پڑھے

وہ اپنے آگے سترہ بنالیوے۔ ف۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہے۔ع۔ لقولہ
علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز
پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہ رضہ میں اصلح مروی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مواجہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر
عصا بھی نہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو اسکے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابوداؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر و ابوسعید
خدری و سبرۃ بن معبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے
قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور مانند اسکے حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابوداؤد
والنسائی وابن ماجہ۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی
کی گنہگاری صحیح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہو تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو
وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعد میں لا باس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور
کیونکر واجب نہوگا جبکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ ومقدارہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع
کم سے کم چاہیے جسقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل
بدلیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحراء میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل مؤخرہ کجاوہ کے ہو۔ ف۔
مؤخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل مؤخرۃ الرحل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم
عن طلحۃ مرفوعاً۔ ونحوہ عن ابی ذر رضہ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سترۃ المصلی پوچھا گیا تو مثل مؤخرۃ الرحل فرمایا۔ کما فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل مؤخرۃ الرحل اس حدیث میں
اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو پیچھے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور مبسوط میں قول ابن مسعود رضہ
ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا کہ۔ وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان
مادونہ لا یبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر
ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا
کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عنزہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھاردار بوری
لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس مؤخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی
کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رح نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضہ سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی
سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بعید غداع ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہوا اسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو
تو اسمیں اختلاف ہے۔ اگرچہ پایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی جمار یا ترکش رکھ لیا جا
ایک ذراع بلند ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابوجعفر رح میں ہے
کہ تیر اور یا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے ثیرا حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹیلی وگاؤ تکیہ ونہالی کا سترہ جائز ہے اور
قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر وگدھے کے سرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا منع اور پہلو میں تردد اور عورت

وکافر ومجنون کا منع ہے اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ کرنے مین اختلاف ہے۔ع۔ ویقرب من السترۃ۔ اور سترہ سے نزدیک رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منہا۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے۔ ف۔ تاکہ شیطان اُسکے و سترہ کے درمیان نہ گذرے۔ رواہ البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً۔ وقال علی شرط البخاری ومسلم ورواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعید ہے۔ رواہ ابن حبان۔ اور حدیث سہل بن سعد رضہ رواہ الطبرانی وحدیث بریدۃ رواہ البزار۔ مع۔ ویجعل السترۃ علی حاجبہ الایمن او الایسر۔ اور سترہ کو اپنے داہنی یا بائین بھون کے مقابل رکھے۔ ف۔ یعنی دونون آنکھون کے بیچ بین نہ رکھے ع۔ بہ ورد الاثر۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے مقداد بن الاسود رضہ سے روایت کیا ہے ولیکن اسکی اسناد مین کلام ہے۔ کمافی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے موقع پر ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ ولا بأس بترک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجہ الطریق۔ اور مضائقہ نہین کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور راستہ کا مواجہہ نہو۔ ف۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہان غالب گمان سے کسی کے گذرنے کا خطر نہو وہان مضائقہ نہین کہ سترہ ترک کرے اور یہ مفید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تبیین الحقائق مین کہا کہ داہنی بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی روایت مین صرف بائین بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت مین تامل ہے۔م۔ وسترۃ الامام سترۃ للقوم۔ اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ لانہ علیہ السلام صلی ببطحاء مکۃ الی عنزۃ ولم یکن للقوم سترۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی بطحاء مکہ مین بورچھی دار عصا کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رضہ پھر بعد فرائض بجماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھین تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن مین نے یہ جزئیہ نہین دیکھا۔م۔ ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط۔ اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا ف۔ یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اسطرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے بس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہین معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہین ہے۔ لان المقصود لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہوگا۔ ف۔ یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھکر اسکے باہر سے گذرے۔ اور یہان دو مسئلے ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہین ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی مختار ہے۔ الواقعات والتفیہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط مین اسکو طول مین ڈالدینا اعتبار کیا ہے۔ع۔ التبیین۔ مسئلہ خط مین امام سے دو روایتین ہین اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہین اور مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح اور واقعات مین یہی اور اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ ع ح۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول مین یا مثل محراب معتبر ہے جیسا کہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابوہریرہ رضہ کے جسکو ابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ہم نے تحت۔ قولہ ینبغی لمن یصلی الخ مین ذکر کر چکے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولی بالاتباع ہے ولیکن عینی رح نے عبد الحق سے اسکا ضعف وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رح نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجودیکہ خط بھی نظر آتا ہے۔ اقول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی یہی کہا کہ نظر آتی ہے فلیوخذ ہذا ان شاء اللہ۔م۔ ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیہ سترۃ۔ اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو او مر بینہ وبین السترۃ۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلی و سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے۔ لقولہ علیہ السلام فادرءوا ما استطعتم کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہانتک ہو سکے تم اسکو دفع کرو۔ ف۔ ابو سعید خدری رضہ نے حضرت صلعم سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ آسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک
ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ عن ابن عمر مرفوعا
رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کردے تو قصاص نہیں ہے
مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارۃ
کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو
فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے حجرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت
کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ
یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ہ۔ او یدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ
وہ ہوشیار ہوجاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ لما رویناہ من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی
ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی ما فی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا
دایاں ہاتھ بائیں کی پشت پر مار دے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایۃ۔ اور اشارہ وتسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا
مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کردے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے
ضرورت دفع ہوجاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) یہاں مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہے نہ قلیل
محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے ضمنا ذکر کیا ہے۔ م۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا یہ شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوائے
دوسرے کام میں ہے پس یہ مفسد ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے یہی اصح ہے۔ التبیین یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی اسی کو عامہ مشائخ
نے لیا ہے۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار پہنے یا اتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کپڑے کو کاندھے پر
اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے وورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت
اسکا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا بلکہ تعلم وتلقن ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی فتذکر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک مفسد نماز ہے خواہ عمداً ہو یا
غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اسکے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز
کچھ فضلہ تھا اسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاصہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام
نگل گیا تو مفسد نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نگلنا مفسد
نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ قاضیخان والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو مفسد ہے یہی اصح۔ اور اگر شکر
ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی حلاوت پیٹ میں جاتی ہے تو مفسد ہے۔ الخلاصہ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں
چراغ میں فتیلہ ڈالنا مفسد نہیں۔ السراج۔ القاضیخان۔ منہ بھر قے ہوگئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو
تو طہارت ونماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر قے کو روک سکتا تھا مگر نگل گیا تو نماز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد
اور یہی احوط ہے۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قے کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہیں۔ المحیط۔ نماز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہیں
جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا
اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طے کی تو فساد نہیں۔ القاضیخان۔ درمیان ٹھہراؤ بقدر
رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ انہوں نے ابو بردہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی
مہار پکڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتیں پڑھیں پھر مہار انکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روانہ ہوا پس
ابو بردہ نے پیچھا کرکے اسکی مہار پکڑ لی اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں

سکہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے - اسمین کوئی تفصیل قلیل وکثیر کی نہین کھی اور اس سے ظاہر ہو کہ قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہین ہو
اس اثر کو بخاری رح نے آدم عن شعبہ عن ازرق بن قیس روایت کیا ہو - پھر بہت سے مشائخ نے اس اثر کو لیکر اُسکی تاویل مختلف
سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بقدر ایک صف یا درمیان مین ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد
ور رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد
ن ہو - مع - اقول یہ عمدہ ہو کہ اثر مین توافق رہا اور ما سواے اسکے اختلاف ہو - فافہم - اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آوینگے
رفع الیدین سے نماز فاسد نہین ہوتی - الخلاصہ - اسی کو تنویر وغیرہ مین لیا ہو ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو مکروہ
ا ہو - اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ مین مطلقاً کراہت نہین ہو - ہو الحق - م - سواری کا جانور ایک پانون کی ایڑ و حرکت سے چلانا
سد نہین - الخلاصہ والمحیط - اور دونون پانون سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہین - المحیط - اور یہی اوجہ ہو - البحر - اور اگر بار بار
ر کثیر ہو تو مفسد ہو اور کہا گیا کہ دو پانون کی تحریک مطلقاً مفسد ہو - الخلاصہ - اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد
ر اگر چہرہ پھیرا تو نہین بشرطیکہ اُسی وقت سیدھا کرلے - الذخیرہ - (قلیل ہو یا کثیر) اور اگر بعذر مثلاً بگمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا - م - اگر بچے
م سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی - القاضیخان - جنگل مین جاے نماز مین قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ مین سجدہ
تا ہو تو مفسد نہین اور مقدار سجود اسکے داہنے و بائین و پیچھے معتبر ہو اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہو جیسے جانب قبلہ مین ہو تو جب
ن سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہین اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہین ہو - المحیط - مغرب مین امام بھولکر چوتھی
عت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اُسکی نماز فاسد ہو - م - عورت
ز پڑھتی ہو اُسکے طفل نے اُسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہو ورنہ نہین - محیط السرخسی - اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہو اگرچہ
دودھ نہ نکلا ہو - القاضیخان الخلاصہ - عورت نماز مین ہو اُسکے شوہر نے اُسکی رانون کے درمیان سواے فرج کے آلۂ تناسل داخل کردیا تو اُسکی
نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یون ہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز
سد ہو اور اگر مرد نماز مین ہو اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہین کی تو نماز فاسد نہوگی - اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے
دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہین ہوگی اور یہی مختار ہو - الخلاصہ - اگر اپنی نماز مین ایک رکوع یا ایک سجود
زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ مین نماز فاسد نہین - یون ہی جب دو سجدے یا زیادہ پڑھ جائے یا دو رکوع یا زیادہ پڑھ جائے تو فساد نہین
اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھ جائے تو نماز فاسد ہو - المحیط - تکبیرات زوائد مین ہاتھ اُٹھانے سے نماز فاسد
نہین یہی مذہب ہو اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح - اور ایک رکن یعنی قدر تین
تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا ستر کا کھلے یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوے کپڑے پر جسکا استر
نجس ہو - ت - کیا مفسد مین اختیار شرط ہو تو خزانہ مین کہا کہ ہان اور حلبی رح نے کہا کہ نہین - د - اور یہی اصح ہو - م - منجملہ مفسدات
کے دل سے مرتد ہونا - مرنا - مجنون ہونا - اغما ہونا - ہر موجب غسل - رکن چھوڑنا بغیر قضاء - شرط چھوڑنا بلا عذر - مقتدی کا
امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اُٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے - مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو مین متابعت کرکے شریک ہونا - بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کرکے اُسکو قضا نہ کرسکے سبب
قعدہ چھوڑنا - خواب مین جو رکن ادا کیا اُسکو اعادہ نہ کرنا - مسبوق کے درمیان نماز مین امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
و وضو کرنا جو متمم نہین ہو - از انجملہ قرأت مین مفسد لانا جنکا بیان مفصل گذرا - م و -

فصل - یہ فصل مکروہات نماز کے بیان مین ہو - ف - اسکے ذیل مین عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل
کثیر مین اختلاف و اضطراب بکثرت واقع ہوا ہو - م - ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ - اور مکروہ ہو مصلی کے لیے

کہ عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ - لقوله علیه السلام ان الله تعالیٰ کره لکم ثلثا - بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ
رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو - ف - العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر - عبث کرنا نماز میں اور
رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں - رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمٰعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن دینار
عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلا - یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے اسنے اسمٰعیل بن عیاش سے اسنے عبد اللہ
بن دینار سے اسنے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی - ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات سے
ہے - ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث مقطوع ہے - جواب یہ کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمٰعیل بن عیاش
کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - عبد اللہ بن دینار - کو ابو علی النشاپوری الحافظ نے کہا کہ میرے
نزدیک ثقہ ہے - یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ
ضرور یحییٰ نے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلا شبہہ مقطوع ہے - م - رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے
ع - وذکر منها العبث فی الصلاۃ - اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی
ف - تو عبث مکروہ ٹھہرا - ولان العبث خارج الصلاۃ حرام فما ظنک فی الصلاۃ - اور اس دلیل سے کہ عبث
تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے - ف - یعنی نماز میں بدرجۂ اولی حرام ہے - ولیکن عینی وغیرہ نے
کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولی ہوگا اور
نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے - تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمیں غرض غیر صحیح ہو - مع
پھر اگر اسمیں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پونچھنا تو یہ عبث نہیں ہے - الفتح - ولا یقلب الحصا - اور کنکریوں کو
نہ لوٹے - لانه نوع عبث - کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے - الا ان لا یمکنه من السجود - لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن
نہو - ف - یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو - فیسویه مرۃ - تو ایک مرتبہ برابر کردے - ف - یہی
ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے - المنیہ - اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے - الخلاصہ - لقوله
علیه السلام مرۃ یا ابا ذر والا فذر - یعنی ایکبار اے ابوذر - ورنہ وہ بھی چھوڑ - ف - ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی
گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں سمیٹ دینے
کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ او دع - یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ - رواہ احمد وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن
اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ - اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعا یہ کہ مت مسح کر حصا کو
درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار - رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ - مع - ولان فیه اصلاح
صلاته - اور اسلیے کہ اسمیں مصلی کی نماز کی اصلاح ہے - ف - جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے - ولا یفرقع اصابعه
اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں - ف - اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے
اتفاقیان - اسمیں ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں - مع - لقوله علیه السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی
بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیه وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو - ف - رواہ ابن ماجہ
اور احمد ودارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں - مع - بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے - شیخ
الاسلام - اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے - تاج الشریعہ - مع - علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تنزیہی
ہوگی - م - ولا یتخصر - اور تخصر نہ کرے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے - تنبیہ -
وهو وضع الید علی الخاصرۃ - اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر - ف - یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے ع- حدیث میں یہی مراد ہونا اصح ہے۔ ف- لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف- اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا۔ مع- ولان فیہ ترک الوضع المسنون- اور اسلیے مکروہ کہ اسمیں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے ف- لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلیگی اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے- واللہ اعلم م- ولا یلتفت- اور نماز میں التفات نہ کرے۔ ف- گردن موڑ کر- المبسوط- کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے ع- لقولہ علیہ السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت- بدلیل اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا- ف- یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں- لیکن طبرانی رح نے اوسط میں ابوہریرہ رض سے مرفوعاً روایت کی کہ بچو تم نماز میں التفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے- حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان اچک لیجاتا ہے رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد- حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں- رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ- ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے- رواہ احمد والنسائی وابوداؤد ع- ولو نظر بموخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ- اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے- لانہ علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے- ف- چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ میں ثابت ہے مع- اور آسمان کیطرف نظر اٹھانا مکروہ ہے- التبیین ولا یقعی- اور اقعاء نہ کرے- ف- کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے ع- ولا یفترش ذراعیہ- اور اپنی بانہیں نہ بچھاوے- ف- یعنی حالت سجدہ میں جیسے لومڑی بچھاتی ہے- لقول ابی ذر- بدلیل حدیث ابوذر رض- ف- بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ- نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا- ان انقر نقر الدیک- ایک یہ کہ چونچ ماروں مثل مرغ کے- ف- یعنی سجدہ اس قدر خفیف کہ جیسے مرغ چونچ مار کر اٹھا لیتا ہے- وان اقعی اقعاء الکلب- اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں ف- یعنی التحیات ودرمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں- وان افترش افتراش الثعلب- اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے لومڑی کرتی ہے- ف- رواہ احمد والبیہقی- اسکی اسناد میں کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رض کے- وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے- کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان- یہی اقعاء ہے- والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض وینصب رکبتیہ نصبا- اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوتڑ زمین پر اور کھڑے کرلے دونوں گھٹنے- ہو الصحیح- یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے- ف- یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے- المبسوط- نووی رح نے کہا کہ یہی اصح اور اقعاء کے دو معنی میں سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ہے- کما رواہ مسلم- مع- دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ میں ملانا یہ سب بھی مکروہ ہے بسا الزاہدی- ولا یرد السلام بلسانہ- اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے- لانہ کلام- کیونکہ یہ کلام ہے- ف- لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا- اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہوگی۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد وابوثور واسحق واکثر العلماء کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
دل مین جواب دیدے وابو یوسف کے نزدیک نہ دل مین نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی وطحاوی نے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلی وقاری وواعظ وقاضی کو مکروہ ہے۔ ح
ولا بیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ ف۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لانہ سلام
معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلاتہ۔ کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد
ہوگی۔ ف۔ وعلی ہذا اگر اشارہ کسے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قالہ الیقالی والحسام ع۔ زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جید ہے جو ابوداؤد نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز مین ایسا اشارہ
کیا جو فہم کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اُسنے نماز قطع کرلی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق وابوغطفان
ضعیف ہین اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق اصح قول مین ثقہ ہے اور ابوغطفان کی ابن معین ونسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا۔ م۔ مین کہتا ہون کہ اس حدیث مین قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوئی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز مین تھے
پس مین نے سلام کردیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وصححہ۔ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ مین نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم
کیسے جواب دیتے جب نماز مین لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صححہ الترمذی وابن خزیمہ
وابن حبان۔ عینی رح نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن الہمام رح
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہون چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اسنے سر یا ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہان یا نہین کے لیے سر ہلایا یا اُس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اُس نے
انگلیون سے دو مین وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہین۔ غایۃ البیان مین نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ ف۔ ذخیرہ مین ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہین کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ یعنی مصلی سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھگیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ مین داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کردی تو اسکی
نماز فاسد ہوگئی کیونکہ اسنے نماز مین سواے اللہ تعالی کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی راے
سے بڑھے ع۔ پوشیدہ نہین کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث وقرآن مین حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہین غرضکہ
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہی کیا نہین دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ تفریع صحیح نہین یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اُسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہین کہ نماز فاسد
ہوگی۔ م۔ ولا یتربع الا من عذر۔ اور چارزانو نہین بیٹھے مگر بعذر۔ لان فیہ ترک سنۃ القعود۔ کیونکہ اسمین سنت
قعود کا ترک ہے۔ ف۔ اور بعضون نے جانا کہ متکبرون کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ مین اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا۔ ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کردیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب کی بیٹھک چارزانو تھی پھر
کہا کہ متکبرون کی بیٹھک ہوئی وابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری مین عبداللہ بن عبداللہ بن عمر رض سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمر رض نماز مین چارزانو بیٹھتے تو مین بھی بیٹھا
اور مین کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایان بچھاوے اور دایان کھڑا کرے تب مین نے عرض کیا کہ
آپ چارزانو بیٹھتے ہین فرمایا کہ میرے پاؤن مجھے نہین اٹھاتے ہین۔ رواہ مالک والنسائی م۔ ولا یعقص شعرہ۔ اور

باون کو معقوص نہ کرے - وھو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد - اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا
جمع کرکے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کردے تاکہ لبد ہو جاوین - فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وھو
معقوص - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو - ف - یہ
حدیث ابو رافع رضہ سے عبد الرزاق وابن ماجہ وابو داؤد والترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
ام سلمہ رضہ سے طبرانی واسحق بن راہویہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح مین ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کیے
ہیں - اور ائمہ الستہ نے حدیث ابن عباس رضہ روایت کہ امرت ان اسجد علی سبعۃ وان لا اکف شعرا ولا ثوبا - یعنی مجھے حکم
کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو - ف - اور بعید یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ
کرین ع - یہ مخصوص مرد کے حق مین ہے - ولا یکف ثوبہ - اور کپڑے کو کف نہ کرے - ف - باین طور کہ سجدہ مین جاتے وقت
آگے یا پیچھے سے کپڑا چنے - معراج الدرایہ - اور حدیث ابن عباس صحاح الستہ کی ابھی گذری - لانہ نوع تجبر - کیونکہ اسمین ایک
طرح کا تکبر ہے - ف - اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہین
کہ پیشانی سے خاک وتنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر مضرت نہو تو درمیان نماز مین
پوچھنا کراہت ہے نہ بعد کو - القاضیخان - اور ترک افضل ہے - محیط السرخسی - اور نماز مین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہین -
القاضیخان - اصل یہ ہے کہ جو کام مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے - الخلاصہ - ولا یسدل ثوبہ
لانہ علیہ السلام نہی عن السدل - اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا نہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
ف - جیسا کہ ابن ماجہ وابو داؤد وترمذی وابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور اسناد
اسکی حسن ہے - کما حققہ العینی - وھو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ - اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون
پر ڈالکر اسکے کنارے اپنے جوانب مین لٹکے چھوڑے - ف - اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون
مین ہاتھ ڈالے - ت - خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو - ن - اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین - المضمرات - قنیہ مین
کہا کہ صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین - البحر - عادۃ ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی وخشوع سے ہو تو
مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے - الذخیرہ - اسی قسم سے حضرت جابر رضہ کا لباس مستجب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمداً - کما فی البخاری
م - اگر قمیص موجود ہے اور خالی پاجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے - الخلاصہ - مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے م - برنس نماز
مین مکروہ اور جنگ مین نہین - التاتارخانیہ - کہنیون تک آستین چڑھائے مکروہ ہے - القاضیخان - صماء مکروہ ہے یعنی ایک
کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھاوے - التبیین ف - اور قاضیخان
مین کہا کہ صماء یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے - مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین صماء سے
منع ہے - کما فی صحیح البخاری - اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع وسجود مین ستر نظر آوے یا بیٹھنے مین - اور کہا کہ یہ اسوقت کہ ازار
نہو - مع - اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے - التبیین - اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے - سواء
البحر - ہر کارہ وذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے - المعراج - یعنی جب دوسرے موجود ہون - م - کمر باندھکر مکروہ ہے اور خلاصہ
مین مکروہ نہین ہے - مستحب ہے کہ مرد ازار وقمیص وعمامہ سے اور عورت ازار وقمیص وخمار ومقنعہ سے پڑھے ع - حدیث مین ہے
کہ جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھر لے کہ شیطان داخل ہوتا ہے - رواہ مسلم ع - اور حدیث مین ہے کہ
جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہوسکے اسکو روکے - م - اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے حدیث ہے کہ نماز نہین
بروقت حضور طعام کے اور نماز نہین درحالیکہ اسکو ضرورت پیخانہ یا پیشاب مدافعہ کرنے کی ہو - عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پائخانہ و پیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر المحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پائخانہ و پیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضا سے بہتر ہے۔ع۔ نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اٹھا لینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر۔ م۔ ولا یاکل ولا یشرب لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمداً یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ بعض مسائل گذرے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور سہو کا اعتبار نہیں۔ وحالۃ الصلوٰۃ مذکرۃ۔ اور نماز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری وہوشیاری کی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفسد نماز ہے ولیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں تو ان میں تو اختلاف شدید پیدا ہو گیا لہذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ جو کام از راہ عادت دونوں ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر و مفسد ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسپر ذخیرہ میں تفریع کی کہ اگر قمیص پہنا یا پاجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں۔ اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے یا اتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل لیکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی۔ اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اتاریں یا قمیص و قبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل و کھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دونوں ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہے۔ مرغینانی رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر وتر میں لگا ہو اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ تین کثیر ہے بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفسد ہے۔ اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے در پے کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے در پے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہے اور یہی حکم پے در پے تین پتھر پھینکنے و تین بال نوچنے کا جبکہ پے در پے ہو تو مفسد ہے۔ کما فی جوامع الفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہے ورنہ نہیں۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج ہوتا ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفسد ہے اور اگر ایک پانوں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفسد ہے۔ م۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اسکے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے تنہا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں تھی اسکے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ یونہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی اس میں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہے۔ ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہوا کہ اگر مصلی کو اسکی عورت نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہین کرتا کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام مین ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہین ہے مرغینانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب اقوال پر عمل کثیر ہین اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہین مگر جبکہ لکھنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر لکھا جو ظاہر نہین تو مفسد نہین اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی العینی۔ بالجملہ اصح قول پنجم ہے اور تنویر مین اسی پر اعتماد و اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ نماز خود افعال ہین اور عذر کی صورت مین افعال زائد ہو جاتے ہین جیسے حدیث سماوی کی صورت مین بنا کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اِسکے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج یا بلا ضرورت افعال جس سے نماز کے سوا دوسرے کام مین داخل رہنا ثبوت ہو مفسد ہے ورنہ نہین اور صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرأت اور رکوع اور نیچے اُتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام مین رہے یا مسجد مین حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفسد نہین ہین کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت لحاظ کر کے قطعی یقین نہین کر سکتا کہ یہ شخص نماز مین نہین ہے فافہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ ولا باس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق۔ اور مضائقہ نہین کہ امام کا مقام مسجد مین ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق مین ہو۔ ف۔ امام کا مقام یعنی اُسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد مین ہین تو مقتدیون کے برابر ہے اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پانون حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اُسکے قتل سے محرم پر جرمانہ عائد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین داخل نہوگا تو قدمون کے سوا باقی اعضا داخل کرنے سے جھوٹا نہوگا ع۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق مین کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق مین ہون یہ مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجوده فی الطاق۔ کیونکہ اسمین حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہین برخلاف اِسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق مین ہو۔ ف۔ اور اسکے پانون طاق سے باہر ہون تو مشابہت نہین ہے۔ اور اصل اسمین مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور منھ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یون ہی دائین و بائین جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز مین سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق مین ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ کراہت یہ کہ دور کے آدمیون پر امام کا حال مخفی ہوگا و علی ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہو تو امام کا تنہا قیام مکروہ نہین یہی قول طحاوی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ و لوالجی نے فتاوی مین کہا کہ اگر مقتدیون پر جگہ تنگ ہو تو عذر سے امام کا تنہا طاق مین کھڑا ہونا مکروہ نہین ہے ع۔ منجملہ عذر کے ارادہ تعلیم ہے۔ البحر۔ اور یہ قول شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث السنر کے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے م۔ ویکرہ ان یکون الامام وحده علی الدکان لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو مکروہ نہین ہے یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جس پر بیٹھین۔ اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہین ذکر کی اسمین اقوال ہین ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہین۔ المحیط والطحاوی۔ ۲۔ اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو ۳۔ بقدر ذراع کے بقیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع۔ یہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے اسلیے کہ تعبیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہین بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ مین کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص مین شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتی کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبتی چلی آئی ہین تو بعض بات مین موافقت کچھ نئی بات نہین ہے تو محراب مین امام کا کھڑا
ہونا مکروہ نہونا چاہیے - اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلا ضرورت ہے اور اسمین اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ
اسکے مؤید ہین چنانچہ ابو داؤد نے ابو سعید وحذیفہ وعمار بن یاسر کا واقعہ مدائن مین اسپر اتفاق روایت کیا ہے - اگر کہا جاوے کہ
صحیحین مین سہل بن سعد الساعدی رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہے - جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم ہے
اور عذر سے مقام تعلیم وغیرہ کا استثنا گذر چکا م - وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ - اور یون ہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ
مین مکروہ ہے - ف - کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے - اور طحاوی نے کہا کہ اسمین اہل کتاب سے تشبیہ
نہین بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہین اور اسی کو عامۂ مشائخ نے لیا ہے ع - امام مصنف نے رد کر دیا کہ وجہ یہان تشبیہ اہل کتاب
نہین بلکہ - لانہ ازدراء بالامام - اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق مین تحقیر ہے - ف - اور ہمکو اسکی تکریم معروف ہے لہذا
ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا م - اور یہی اصح ہے - د - یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہین جیسے جمعہ مین لوگ اونچے پر کھڑے
ہون - ذکرہ شیخ الاسلام ع - ولا باس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث - اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ
کی طرف جو بیٹھا باتین کرتا ہے - ف - لیکن جب آوازین اسقدر بلند ہون کہ مصلی کو قرأت مین لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے
الخلاصہ - اور سوتے کیطرف نماز بھی مکروہ نہین اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم ہوگا
م - اور یہی باقی اماموں کا قول ہے ع - لان ابن عمر ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ - کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
اوقات نافع رح کا سترہ بنا لیتے بعض سفر مین - ف - جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے -
رواہ ابن ابی شیبہ - اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن مین حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتین کرنیوالون
وسونے والون کی طرف نماز سے منع فرمایا ہے - جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ اُنکی آوازین بلند ہون یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی
آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی مین کہا ہے ع - بلکہ ظاہرا منع تنزیہی ہے - اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ
وابو داؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہین پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت مین کہ حضرت عائشہ رض
آگے عرض مین لیٹی رہتی تھین - ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر مین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے
تو مجھے جگا دیتے تو مین آپ کے ساتھ وتر پڑھتی - یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رض سوتی رہتی تھین - ولا باس بان یصلی
وبین یدیہ مصحف معلق او سیف معلق - اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے اور اُسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو - ف -
اور یہی جمہور کا قول ہے ع - لانہما لا یعبدان وباعتبارہ تثبت الکراہۃ - کیونکہ مصحف وتلوار کی عبادت نہین کیجاتی
اور عبادت ہی کا اعتبار کرکے کراہت ثابت کیجاتی تھی - ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر - اور مضائقہ نہین کہ
ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمین تصویرین بنی ہین - لان فیہ استہانۃ بالصور - کیونکہ ایسا کرنے مین تصویرون کی خواری
کرنا ہے - ف - اور ہمکو حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر حماقت ظاہر کرتے ہین ہم ان تصویرون کو خوار سمجھین اور
اِنکے ساتھ خواری کا برتاؤ کرین کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہے اور خدا کی نقل اُتارنا جہالت ہے - پھر تصویر وہ کہ
درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رض سے ظاہر ہوتا ہے - م - ولا یسجد علی التصاویر
لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ - اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے - ف - الحاصل تصویردار
بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر مین مذکور ہے - واطلق الکراہۃ فی الاصل لان
المصلی معظم - اور کتاب الاصل مین بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ کہا ہے کیونکہ جائے نماز ایک بزرگ چیز ہے
ف - تو تصویردار بچھونے کو مصلی نہ بناوے - ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے - کما فی

ویکرہ ان یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویرین ہون یا کوئی صورت لٹکی ہو۔ ف۔ جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آوے۔ القاضیخان۔ لحدیث جبرئیل انا لا ندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ۔ بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جسمین کتا ہو یا تصویر ہو۔ ف۔ رواہ البخاری عن ابن عمر ورواہ مسلم من حدیث میمونۃ و عائشۃ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جسمین ارواح ہوتی ہیں اور حدیث علی رض مین جنب زیادہ ہے یعنی جس گھر مین کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ واحمد وابن حبان۔ اور حدیث ابوہریرہ رض مین ہے کہ پھر جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیات ہو جائیگا اور تصویر دار پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جاوین جو جا بجا اٹھا کر ڈالے و بچھائے جاوین اور سگ بچہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ نکالدیا جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی مع۔ مین کہتا ہون کہ بعید و اسرار علم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزین مبغوض ہین پس حکم الٰہی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہین ہوتا اگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال مین وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہے اور بت معبود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ مین عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتون کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلاً جب نہین نہایا بوجہ عذر کے اور تیمم کر لیا تو طہارت ہے پس یہ چیزین کسی فرشتہ کو مانع نہین ہین بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہان فرشتہ نہین آتا لہذا علماء نے کہا کہ جس کوٹھری مین یہ چیزین ہون تو رحمت کے فرشتہ نہین آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہین آتے ہین۔ جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر مین نماز مکروہ ہے جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو۔ کذا قیل۔ اور مین گمان کرتا ہون کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہین تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے م۔ و لو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لا تبدو للناظر۔ اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہو۔ ف۔ مگر بتکلف القاضیخان۔ لا یکرہ لان الصغار جدا لا تعبد۔ تو مکروہ نہیں کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویرین نہین پوجی جاتی ہین۔ ف۔ تو وہ بت کے حکم مین نہونگی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت مین داخل ہونگے۔ مین نے تصریح نہین دیکھی اور اظہر یہ کہ نہین داخل ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی مین باقی رہنا چاہیے۔ فافہم م۔ واذا کان التمثال مقطوع الراس۔ اور جبکہ تمثال سرکٹی ہو ف۔ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہین بلکہ۔ ای ممحو الراس۔ صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا ہو حتی کہ جو تمثال بغیر سر کے ہو۔ فلیس بتمثال۔ تو وہ تمثال ہی نہین ہے۔ ف۔ یا ایسا نرم مٹا جس کے بغیر زندگی نہین۔ و۔ لانہ لا یعبد بدون الراس۔ کیونکہ تمثال نہین پوجی جاتی بدون سر کے۔ ف۔ تو کراہت کی وجہ نہین رہی۔ و صار کما اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ کروہ نہین بنا بر قول مشائخ کے۔ ف۔ اور یہی اصح ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ یہی مختار ہے۔ المحیط و قاضیخان۔ برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کیطرف نماز پڑھی تو مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے ع۔ بعض کے نزدیک جب تنور کا منھ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہین اور بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ مین نے آج کا سا منظر نہین دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی درے دکھلائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے ہونے مین کراہت نہین ہے۔ یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہین از انجملہ یہ کہ کلام تو اس آگ مین جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر طاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اسکے حق مین مخصوص ہے اور جاہلون کو اس سے عذر نہین ہے۔ فافہم۔ و لو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ۔ اور اگر تصویر کسی گدے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے بچھونے پر ہو تو مکروہ نہین۔ لانہا تداس و توطأ۔ کیونکہ تکیہ و بچھونا روندا و بچھایا جاتا ہے۔ بخلاف ما اذا کانت

او سادۃ منصوبۃ او کانت علی الستر۔ برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے۔ لانہ تعظیم لہا۔ کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے م۔ واشدہا کراہۃ ان یکون امام المصلی۔ پھر سب سے بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو۔ ثم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اترکر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ۔ پھر جبکہ مصلی کے داہنے ہو پھر جب بائیں ہو پھر جبکہ پیچھے ہو۔ ف۔ اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے م۔ ولو لبس ثوبا فیہ تصاویر یکرہ۔ اور اگر ایسا کپڑا پہنا جسمین تصویریں ہیں تو مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ حامل الصنم۔ کیونکہ وہ بت اٹھانیوالے کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطہا۔ رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتوں میں جائز ہے کیونکہ شرائط نماز سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ وتعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور نماز اعادہ کیجاوے بروجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے ع۔ وہو الحکم فی کل صلوۃ ادیت مع الکراہۃ۔ اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری جاوے یہ کلام مظہر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ تنزیہی میں اعادہ نہیں ہے م۔ ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ لا یعبد۔ اور مکروہ نہیں تمثال بغیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں پوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضہ نے ایک مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے عذر کیا تو ابن عباس رضہ نے کہا کہ اگر تو لابد کریگا تو درخت و بے روح چیزوں کو بنا (فروع) بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے۔ تصویردار کپڑا بیچنا مکروہ نہیں ہے لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا یا بنتا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ جسکے بدن پر تصاویر ہوں اسکی امامت مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنا دے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویردار گھر کر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع۔ قبر کی طرف نماز مکروہ ہے اور اگر مصلی و قبر کے درمیان اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہاں بھی مکروہ نہوگا۔ الحاوی تاتارخانیہ۔ ولا باس بقتل الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بچھو کو نماز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خواہ ایک ضرب سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقاً اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام اقتلوا الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کالوں کو یعنی سانپ و بچھو کو اگرچہ تم نماز میں ہو۔ ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے کہ اقتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیۃ والعقرب۔ قتل کرو دونوں کالوں کو نماز میں سانپ و بچھو کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ ازالۃ الشغل فاشبہ درء المار۔ اور مارنا اسوجہ سے جائز کیا ہے کہ دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہے تو گذرنے والے کو دفع کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ویستوی جمیع انواع الحیات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ سپید ہو یا گیسودار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہو الصحیح لاطلاق ما روینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقاً سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ لفظ عرب کے عرف میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ کا ہو م۔ اور فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ بعضے سانپ گھروں میں سپید و گیسودار رہتے و سیدھے چلتے ہیں وے جن ہیں تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب تک پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے۔ فقیہ ابوجعفر الطحاوی رح نے اسکو رد کر دیا کہ آنحضرت صلعم نے جنوں سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں گھسیں جب انہوں نے بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہو گیا۔ قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب وہ نماز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہی کیونکہ اسوقت کیونکر اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جسنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہین ہی کیونکہ ہم نے جب سے اُسنے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہین کیا۔ یہ شہادت
ہی کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ
اور مکروہ ہی شمار کرنا آیتون و تسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ ف۔ غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہین ہی۔ اور ہاتھ کے
شمار داخل ہی۔ اور رہا پورون سے دباکر یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہین۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز
ہی۔ المحیط۔ وکذٰلک عد السور لان ذٰلک لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہی اور وجہ یہ کہ شمار
کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہین ہی۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہی اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا
خلاف مروی ہی چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف و محمد۔ اور روایت ہی ابو یوسف و محمد سے۔ ف۔
یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ لا باس بذٰلک فی الفرائض والنوافل جمیعا۔ اسکا مضائقہ نہین فرائض و نوافل دونون
مین۔ مراعاۃ لسنۃ القراءۃ۔ واسطے نگہداشت سنیت قراءت کے۔ ف۔ جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ
تک ہی۔ والعمل بما جاءت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت مین آئی ہی۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع
و سجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ پڑھنا آیا ہی۔ قلنا یمکنہ ان یعد ذٰلک قبل الشروع فیستغنی
عن العد بعدہ واللہ اعلم۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہی کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اسکے شمار
کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہی کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا
مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے نماز کین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہین ہی تو صحیح جواب دو طرح ہی
ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دباکر اندازہ کرے لیکن الیضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور
فرائض مین ہی اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہی جیسا کہ مرغینانی و محبوبی نے ذکر کیا ہی۔ کما فی العینی پس فرائض مین آیات کا شمار
اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ شمار دانہ جو لکڑی وغیرہ کے دانون سے بنا
جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہی۔ کما حققہ السیوطی وبسطہ البحر واوضحہ الفاضل اللکنوی فی النزہۃ لیکن
انگلیون پر شمار مسنون و افضل ہی کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالیٰ اعلم م۔ (فروع) مکروہات مین سے انگڑائی لینا
ریح روکنا جیسے پیخانہ پیشاب روکنا۔ بنکھا جھلنا بدون کثرت کے۔ التبیین۔ کھانسنا و کھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ
تھوکنا۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اٹھنے و دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیۃ للامیر علی ہدایہ طمانیت واجب ہی
یہی صحیح ہی۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون انمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون وایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت
تنزیہی ہوسکتی ہی نہ تحریمی م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن حرج ہی روایت مین مکروہ نہین اور اولیٰ
یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کر لے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر
کرنا باختیار مکروہ ہی اور بھول کر یا بعذر مکروہ نہین جیسے نفل مین مطلقاً مکروہ نہین۔ المحیط۔ مکروہ ہی کہ جمعہ کی نماز اور ہر اخفا کی نماز مین
سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھٹنے اٹھانا بغیر عذر
مکروہ ہی۔ المنیۃ۔ مصنف عذر ہی مذا حدیث مین دونون ثابت ہین اور حق یہ کہ جدا ان تو جیہی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے
حق مین مسنون ہی م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع و سجود مین پہونچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ مجید السرخسی۔ اقول مکروہ تحریمی
ہی بوجہ وعید کے م۔ جہر کرنا بسملہ و آمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہی اور یہی صحیح ہی م۔ تمام کرنا قراءت کا رکوع مین بعد
انتقال کے یعنی تکبیر کہنا یا جدا کرنا ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح الزاہدی۔ طفل کو اٹھانے

پڑھنا جبکہ متعدد ہو ورنہ مکروہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عمامہ سر سے زمین پر یا بر عکس۔ السراج۔ عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ۔ خاک سے چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عمامہ بچانے یا گرمی سے مکروہ نہیں۔ الظہیریہ۔ سجدہ میں پانوں ڈھکنا۔ الخلاصہ۔ دعائے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض میں مگر منفرد کو نفل میں روا ہے۔ المنیہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیریہ۔ مگر عینی نے شرح الصلوۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ خوشبو سونگھنا۔ الذخیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منحرف کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مسجد میں اپنی جگہ خاص کرنا۔ تاتارخانیہ۔ کسی آدمی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ ف۔ رکوع میں کسی کی آہٹ سے پہچانکر طول دینا کہ وہ ملجاوے۔ مختار الفتاوی۔ منہ میں درم و دینار رکھنا ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہیں۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے اور علی الاصح مفسد نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔ سر کو النا یا اوپر کھینچنا۔ رانوں میں پیٹ ملانا مرد کو بغیر امام کے صف کھڑی ہونا خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کرسکیں۔ المنیہ۔ الحجہ۔ کھیان یا مچھڑ پکڑنا مگر بضرورت قلیل تاتارخانیہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر آنکہ شغل میں ڈالے۔ السراج یہی چنبہ و توشہ دان و مال کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہے بر خلاف بندوق کے۔ م۔ غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جسقدر معاملہ اللہ تعالی کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہے اسمیں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب ہے کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جبکہ والدین میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہے۔ السراج ف۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے اور نفل میں کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر قطع کردے لیکن ہمارے اصول پر اسمیں تامل ہے لیکن فتوی اسی پر چاہیے جو کہا گیا پھر میں نے درمختار میں بھی دیکھا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ یوں ہی قطع کرنا روا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین میں گرتا نظر آوے اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔ السراج ف۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریادرسی کرسکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کردے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات کے کلام کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ **ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء** اور مکروہ ہے سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلاء میں۔ ف۔ یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے شرمگاہ کو برہنہ کرکے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہو خواہ عمارت پائخانہ وآبادی ہو۔ **لانہ علیہ السلام نہی عن ذلک** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ **والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک التعظیم** اور اسی حالت میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابوحنیفہ رح سے کردہ ہے کیونکہ اسمیں بھی ترک تعظیم ہے۔ ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ ع۔ د۔ **ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر مواز للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی الارض** اور دوسری روایت میں استدبار مکروہ نہیں کیونکہ پیٹھ پھیرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرمگاہ متوازی قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہے وہ زمین کی طرف گرتا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہرحال قبلہ رخ نہیں ہے۔ **بخلاف المستقبل لان فرجہ مواز لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا** بر خلاف قبلہ کا سامنا کرنیوالے کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے میں گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہے۔ ف۔ لہذا استقبال

مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سامنا کرنا و پیٹھ دینا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان میں ہو یا عمارت میں اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری صحابی ہیں اور زمانہ خلافت معاویہ میں انتقال فرمایا روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن مشرق یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھریں اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھریں۔ ابو ایوب رضہ سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پائخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم ان میں قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پائخانہ میں پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے م۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ میں حضرت ابو ایوب رضہ سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان فارسی سے سوائے بخاری کے باقیوں نے روایت کی اور ابو ہریرہ رضہ سے مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رضہ سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے مؤطا میں مالک نے روایات کیں پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم اسکا عام ہے کہ جنگل و آبادی و آڑ و بغیر آڑ کسی حالت میں استقبال و استدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب انصاری نے ملک شام میں اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات وارد ہیں چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ ابن عمر رضہ نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو میں نے کہا کہ کیا اس سے ممانعت نہیں ہے فرمایا کہ ممانعت تو جب ہی کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہاں تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن خزیمۃ والحاکم ۔ اسی کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال و استدبار کچھ نہیں ہو جائز ہے اور ابن عمر رضہ نے روایت کی کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی طرف پیٹھ کے اور شام کی طرف منہ کیے قضائے حاجت میں بیٹھے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضائے حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان والحاکم والدارقطنی و اسنادہ صحیح۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں میں احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت ہو مثلاً جگہ نہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رضہ کا اجتہاد ہو جب کہ انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہیں تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات میں بوجہ آڑ کے نہیں ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات میں جائز۔ ظاہراً بوجہ صحیحین کی حدیث ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہو گی لیکن یہاں ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے مکروہ رکھتے ہیں کہ اپنی شرمگاہوں سے قبلہ کا سامنا کریں تو حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایں کیا انھوں نے ایسا کیا ہے میری کھڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہاں دو طریق ہیں اول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی میں بیّن ظاہر ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت میں حدیث عائشہ رضہ ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رضہ کو مخصص قرار دینا اصل مانا جاوے جیسا کہ شافعی رحہ کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول میں اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رضہ بیان ہوئی کہ ممانعت صحرا و خالی میں ہے یا عمارات ابنیہ اس سے مخصص ہیں اور محتمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں پائخانہ گھروں میں نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقون نے بہتان لگایا ہو اسوقت تک یہی حالت تھی چنانچہ خود حدیث الافک مین مصرح ہو وعلی ہذا ممانعت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھرون مین سے تو وہ ابن عمر وجابر کی احادیث فعلی وحضرت عائشہ رضہ کی حدیث قولی مین بیان ہو۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ احوط یہی ہو کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ پھر عینی رحمہ نے لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہین بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہو جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثبوت ہو اور دوسری حدیث بزار رحمہ نے روایت کی جسمین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے بیٹھ گیا پھر یاد کر کے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہوگیا تو وہ اس بیٹھک سے اٹھنے نہ پاویگا کہ اسکی مغفرت کیجائیگی وفی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد اللہ بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہو کہ صغیر بچہ کو تھامکر قبلہ رخ بیخانہ پیشاب پھرا دے اور مکروہ ہو کہ خواب وغیرہ مین قبلہ رخ پاؤن پھیلا وے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہو مگر جبکہ یہ کتابین محاذات سے اونچے پر ہون۔ مترجم کہتا ہو کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب حدیث وتفسیر بدرجۂ اولی اسی حکم مین ہین رم ت۔ چاند وسورج کے سامنے ستر ننگا کرنا مکروہ اور ہوا کی طرف بخوف نجاست مکروہ ہو ع م۔ **ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی**۔ مسجد کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب وپاخانہ پھرنا مکروہ ہو **ف** یعنی تحریماً۔ ف۔ **لان سطح المسجد لہ حکم المسجد**۔ کیونکہ مسجد کی چھت کا حکم مسجد کا ہو۔ **ف** تا آسمان جیسا کہ حدیث مین ثبوت ہوا۔ ف ع۔ **حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ**۔ حتی کہ چھت پر سے اقتدا کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہو صحیح ہو۔ **ف** جبکہ حال امام مخفی نہو ع۔ **ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ**۔ اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہین ہوتا۔ **ولا یحل للجنب الوقوف علیہ**۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال نہین ہو۔ **ف** مثلاً مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہین ہو م۔ بغیر عذر کے مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہو اگر عادت کرلے تو فاسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہو اسمین نجاست لانا تو روا نہین کہ مسجد مین نجس تیل جلاوے یا نجس کہگل کرے یا پیشاب وخون فصد اگرچہ برتن مین ہو۔ ت۔ جو مسجدین کہ سواقی وحیاض یعنی پانی کی نالیون وحوضون کے پاس بنا دیتے ہین تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہین ہو حتی کہ میت کو وہان داخل کرنا روا ہو ع۔ **ولا باس بالبول فوق بیت فیہ مسجد**۔ اور مضائقہ نہین ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جسمین مسجد ہو۔ **ف** یعنی نماز کے لیے جگہ ہو۔ **والمراد ما اعد للصلوٰۃ فی البیت**۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر مین نماز پڑھنے کے لیے مہیا ومقرر کر لیجاوے۔ **ف** تو وہ حقیقی مسجد نہین ہو۔ **لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ**۔ کیونکہ اُسنے مسجد کا حکم نہین پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلی بنا لینے کی ترغیب دی گئی ہو۔ **ف** چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے اور انکو پاکیزہ لطیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہو کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنادے بلکہ اسمین نوافل وغیرہ کے لیے مصلی بنا دے لیکن وہ اُسی کی ملک باقی ہو اور اسکو مسجد کا حکم نہین تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہو ت م۔ بلکہ خود اس مصلی مین جائز ہو۔ د۔ یعنی مثلاً یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنالے م۔ جو مصلی کہ واسطے نماز عید وجنازہ کے بنایا جاتا ہو اسمین مشائخ کا اختلاف ہو۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدار جائز ہونے کے حق مین اسکو مسجد کا حکم ہو اگرچہ صفوف متصل نہون تاکہ لوگون سے حرج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سواے باقی احکام مین وہ مسجد نہین ع۔ یہی اصح ہو التبیین ف اسی پر فتوی دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجدین چوڑے عام راستون پر ہین م انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہو لیکن انمین اعتکاف اسوجہ سے نہین جائز کہ انکا کوئی امام ومؤذن مقرر نہین ہو ت ع۔ مصلاے عید ومصلاے جنازہ مین جنب وحائض کا جانا حلال ہو۔ ت۔ جیسے فناے مسجد ورباط ومدرسہ وحوضون وسواقی کی مسجدون مین جنب وحائض کا جانا حلال ہو۔ د۔ اور فناے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہو حتی کہ اگر فناے مسجد مین کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدار کی تو صحیح ہو اگرچہ صفوف

متصل نہون اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رح نے باب الجمعہ مین اشارہ کیا کہ طاقات وسدو مین اقتدار جائز اگرچہ
متصل نہون اور دار الصیارفہ سے نہین صحیح مگر جب کہ صفوف وہان تک ملجاوین وعلی ہذا جو دوکانین باب المسجد پر ہوتی ہین ان مین
اقتدا صحیح ہے کیونکہ وہ فناے مسجد مین سے متصل مسجد ہین۔ القاضیخان - ویکرہ ان یغلق باب المسجد - اور مکروہ ہے کہ مسجد کا
دروازہ مقفل بند کر دیا جاوے - لانہ یشبہ المنع من الصلوۃ - کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے - ف - اور روکنا حرام
ع - وقیل لاباس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوۃ - اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہین جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سواے اوقات نماز کے - ف - تو مقفل بند کر دے اور یہی صحیح ہے التبیین نع - اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہے ع - ولا باس بان ینقش المسجد - اور مضائقہ نہین کہ نقش کیجاوے مسجد - ف - سواے محراب و دیوار قبلہ کے ج ف
بالجص گچ - والساج - اور سال یعنی ساکھو - وماء الذہب - اور سونے کے پانی کے ساتھ - ف - یعنی ان چیزون سے
مسجد کی چھت وغیرہ مین نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہین ہے - وقولہ لاباس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یاثم بہ
اور مصنف کے اس کہنے مین کہ "مضائقہ نہین" اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
ف - یہی شمس الائمہ نے کہا ہے - اخبار مین وارد ہے کہ مسجدون کی آرایش قیامت کے آثار سے ہے - حضرت علی رض نے اسی
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا - ولید بن عبد الملک نے مدینہ مین مسجد نبوی کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجون مین خیرات کیا - محمد بن الحسن رح نے ظاہرا اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس مین سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر بہت روشن نصب کیا مع دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے مزین مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہے اور
مسجد کی تزیین مین تعظیم ہے - پھر کہا گیا کہ باریکی نقش ونگار اور لبھوتین ڈالنے والی چیزین مکروہ ہین اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ مین مکروہ
ہے ع - کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش ونگار مین باریکی وغیرہ ہو خصوصاً محراب کی دیوار مین یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اسمین مشغول ہو کر دنیا
کی باتین کرین - الفتح - مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الٰہی وخلوص عبادت ورغبت آخرت وحقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
مین نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہین انہین مضائقہ نہین مثلاً سردی سخت سے بچاو ہو اور سواے اسکے
جو امور کہ نقش ونگار و آرایش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہین وہ بلاشبہہ مکروہ یا اس سے قریب ہین حتی کہ عوام جاہلین مسجد مین
زینت کا شوق حاصل کرین اور اسی معنی مین انکار سلف مروی ہے فاللہ تعالی اعلم بالصواب م - یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
مین ہے - ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہے - وقیل ہو قربۃ - اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش ونگار کرنا عبادت ہے
ف - کیونکہ اسمین تعظیم ہے - اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولی ہے - ف - وہذا اذا فعل من مال نفسہ
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو - ف - یعنی اپنا پاک حلال لگا دے نہ وہ مال جو مسجد بنانیوالے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے - اما المتولی فیفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب - رہا متولی تو وہ مال وقف مین سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش ونگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش ونگار ہے تو وہ ضامن ہوگا - واللہ اعلم بالصواب -
ف - یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا - م - شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ مین ظالمون کے خوف سے بچاو ہو اہل عمارت
کے استحکام کے بعد زینت مین صرف کردے تو روا ہے ح - الکافی ۵ - اقول یعنی ضامن نہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہو - م - مساجد
مین سب سے افضل مسجد الحرام مکہ پھر مسجد نبوی مدینہ پھر بیت المقدس پھر قبا - پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی ہو پھر زیادہ قریب ہو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ وحدیث وشرعیات کے بالاتفاق - اور مسجد مین سوال حرام و دینا مطلقاً مکروہ ہے اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھنا یعنی دریافت شعر پڑھنا سواے نصیحت کے - آواز بلند کرنا - وضو مگر جو جگہ مقرر کر دیجاوے - ورخت

لگانا۔ کنواں کھودنا۔ کھانا و سونا سوائے معتکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا مباح باتیں کرنا کسی کو مصلی جگہ سے اٹھانا
روا نہیں مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نماز کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔
مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جھونجھے نکال پھینکنا روا ہے۔ و۔ جب بچہ ہوں تو بغیر فرج کے روا ہونا چاہیے اگرچہ کہا گیا ہے
م۔ ف۔ محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہیں جس مصلی میں نام الٰہی ہو اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اُسکے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے بلکہ اونچی
جگہ رکھدے۔ یوں ہی رقعہ دعا لکھکر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی و وضو مکروہ مگر آنکہ کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو
وہاں نماز نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ و زمین پر و آگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا و دفن واجب ہے
اور یہی ناک کی رینٹ کا حکم بلکہ کپڑے پر لے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں پانوں پونچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی لکڑی
سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ
ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور رستہ بنانا بغیر عذر مکروہ ہے اور عذر سے جائز ہے تو ہر روز ایکبار اسمیں نماز
پڑھے نہ ہر بار۔ درزی نے مسجد کی حفاظت کے لیے اسمیں بیٹھکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر
اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار العیون میں مثل درزی
و کاتب کے قرار دیا۔ الخلاصہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں
ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نکریں۔ القاضیخان
مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لاویں۔ الخلاصہ تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط
کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایکنے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اُسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اُسکی مرمت و تعمیر کا اور
بوریہ و فرش بچھانے و قندیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر لائق نہو تو اُنہی کی رائے پر
دوسرا ہوگا۔ قاضی خان۔ بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سحنون رح و اصبغ رح و ابو بکر بن
العربی رح کا ہے اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے
اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں
واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ۔** وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یہی
ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح ہے۔ الدرایہ۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ القاضیخان۔ سہ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا
ہے۔ **وقالا سنۃ۔** اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ **لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن له**
کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا منکر کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ ف۔ اور منذری رح سے روایت
ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد
فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ
نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ نفی فرضیت
کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول بنظر حق ایسا ضعیف ہے کہ اسمیں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے نہیں نکلتی
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہیں

اور نہ مثل عید کے اذان ہی لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہی یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت
یا دلالت مین ایک نوع قصور ہوتا ہی ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہی پھر اقسام عبادات مین سے نمازون کی فرضیت حقیقۃً پچاس اور
صورت مین تخفیف کر کے پانچ ہین یعنی آنکہ ہر دس گونہ ہین تو پچاس ہوگئین جیساکہ حدیث معراج مین یہ صریح ہی اور باری تعالی نے فرمایا
ما یبدل القول لدی - میرے یہان تبدیل قول نہین ہی - پس یہ منظور ہی کہ اس نوع مین فرضیت منحصر اسی قدر مین ہی - رہا وجوب العمل کسی امر
التزامی پر تو بنظر احتیاط ہی - پھر وجوہ آیندہ ظاہر ہونگے م - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی زادکم صلوۃ الا وہی
الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالی نے زائد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ
ہو کہ وہ وتر ہی سو پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے - امر وہو للوجوب - یہ حدیث امر ہی یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے
آتا ہی - ف - تو وتر واجب ہوا - ولہذا وجب القضاء بالاجماع - اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہی - ف - یعنی
بالاجماع ثابت ہی اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوبا نہین - لیکن سنت کی قضا نہین تو سنت سے فرق ہوگیا پس وتر واجب ہی - وانما
لا یکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ - اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہین ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہی - ف - اور
وہ حدیث متواتر یا مشہور نہین اور دلالت قطعی نہین تو فرض نہین پس تکفیر منکر کی نہوگی - وہو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ
اور یہی معنی ہین جو ابو حنیفہ رح سے روایت ہی کہ وتر سنت ہی - ف - یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہی - وہو یودی
فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ - اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہی عشاء کے وقت مین تو عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا
کیا گیا - ف - لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت علحدہ نہین ہی - علاوہ برین واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور
نہین ہی - اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہی کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو
بن العاص وعقبۃ بن عامر وابن عباس وابن عمر وابو سعید خدری وعمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ وابو بصرۃ الغفاری
ہین اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہین سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ
امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر - یعنی اللہ تعالی نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ
تمہارے واسطے سرخ اونٹون سے بہتر ہی سو کر دیا اس نماز کو تمہارے لیے مابین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد وابو داؤد والترمذی
وابن ماجۃ والحاکم والطبرانی والدارقطنی - ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہی اور حاکم نے تصحیح کی - لیکن کامل ابن عدی مین ترجمہ عبد اللہ
بن ابی مرۃ مین کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویون مین سے بعض کا بعض سے سننا نہین پہچانا گیا - جواب یہ کہ صراحت بیان
ضرور نہین صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہی جیساکہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح مین محقق کیا - ابن الجوزی نے اعتراض
کیا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق ضعیف ہی اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہی - جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین
کے نزدیک ثقہ ہی از انجملہ بخاری رح نے توثیق کی اور یہی کافی ہی باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن زید بن ابی حبیب
موجود ہی - اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام
ہی جس نے ابو سعید خدری رض سے حدیث روایت کی ہی - اور یہان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہی وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک
البصری ہی جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہین کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات مین لکھا ہی کذا قال
صاحب التنقیح مع نفع - اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب مین عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہی لیکن جب کہ
ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا تو مستور نہین رہا اور نہ جرح ہی واللہ اعلم م - اور نسائی کی روایت مین عبد اللہ بن راشد الزوفی مع
متابعت لیث بن سعد کے صریح واقع ہوا ہی تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے
کم نہوتی - ف - اچھا حدیث تو ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال مین ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ زادکم اس روایت میں نہیں بلکہ امدکم ہے اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ امدکم باموال و بنین اور یمدکم احد بانند اسکے صرف ادرار نعمت ہے تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور یہ تحریض دلیل استحباب ہے جیسے سنت الفجر میں حدیث ہے کہ ان اللہ زادکم صلاۃ الی صلوتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوۃ الفجر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمہاری نماز پر وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بڑھکر ہے آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر سے پہلے دو رکعتیں ہیں۔ رواہ الحاکم والبیہقی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقہ کے مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہے یعنی حدیث میں فصلوہا بصیغہ امر وارد ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایت میں یہ لفظ نہیں اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی یہ معنی ظاہر نہیں کہ تم اسکو خواہ مخواہ پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمہارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے اور یہ بنظر حق ظاہر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ استدلال کیا جاوے ابوداؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منی۔ یعنی وتر حق ہے جو وتر نہ پڑھے وہ مجھسے نہیں ہے۔ ورواہ الحاکم وصححہ۔ اور کہا کہ ابو المنیب راوی ثقہ ہے اور ابن معین وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث بدرجۂ حسن ہے اور بزار رح نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کی کہ الوتر واجب علی کل مسلم۔ یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہے اور حق و واجب دونوں کے معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ میں ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا کہ یہ تو ایک واقعہ شاید عذر سے ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہیں یہ جواب نفع میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ بیان تو اکثر اوقات کے عادات کا ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء میں بیان کیا اور یہ اصح روایت ہے پس طحاوی رح نے جو وتر کے لیے اتر نا روایت کیا وہ کچھ معارض نہ ہوگا۔ اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رضہ کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور منجملہ پیغام کے ارشاد کیا کہ اونکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انپر رات دن میں پانچ نمازیں فرض فرمائیں ہیں الخ پس اگر وتر پڑھنا فرض یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہ ہوتی۔ اعتراض سوم۔ ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں لوگوں کو تراویح پڑھائیں پس آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر پڑھا پھر آیندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے تب لوگوں نے آپ سے دریافت کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہے اور وتر واجب ہے۔ لیکن یہ جواب کچھ نہیں اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد میں ہے اور خوف حق عمل میں تھا اور حق عمل میں فرض و واجب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا۔ جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر کا عمل واجب نہو پھر واجب ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خالی احتمال ہے اور عجب مزید یہ کہ صلوۃ اللیل جسپر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ رکعات وغیرہ انھیں کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا۔ حق یہ کہ ایسی تشویش پھیلانا زیبا نہیں ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہے کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہے پس جو چاہے پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے۔ ورواہ ابن حبان والحاکم۔ اس سے ظاہر ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ورنہ پانچ وایک بھی واجب ہوں حالانکہ بالاجماع نہیں تو مراد لائق ضروری موکد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب اسکا تو یوں دیا جاتا ہے کہ ابتدا میں تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر استقرار ہو گیا لیکن میں کہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رضہ مرفوع ہے کہ اے اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے وہ وتر کو دوست رکھتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وقال الترمذی حسن

لیکن خطابی رح نے کہا کہ اسمین اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق مین عوام کو شامل ہیں۔ عینی رح نے اسکو نہیں تسلیم کیا منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھ لو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ ازانجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ ناغہ ہو جاوے تو دوسرے تک قضا کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رض کا اجماع ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر بنظر وفاق جمیع احادیث کے یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے مین ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب مین جاگنے پر وثوق نہ رکھتا ہو وہ اول ہی سے وتر کر لے جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخر مین ایتار اقوی فعل عمر رض ہے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذر پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابوداؤد عن ابی قتادہ رض۔ اور ابو ہریرہ رض کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرما دی اور صحیح ہوا کہ لاوتران فی لیلۃ۔ ایک رات مین دو وتر نہین ہین اور حدیث بخاری مین ہے کہ جب تو اول وتر کر لے تو آخر مین مت کر۔ اور سنن اربعہ مین ابن عمر رض کی حدیث ہے نماز شب و روز دوگانہ دوگانہ ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایتار مین فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المومنین عائشہ رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رح نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رض مین ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ وگیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہین کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ وتغیر کے ثبت ہین برخلاف قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول مین تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر قرار ہوا۔ مخفی نہین کہ بلا دلیل و بے ضرورت دو عیب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایتار یعنی طاق کر لینے نماز شب کا آیا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیواسطے چاہیے ہین دونون طرف موجود ہین حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہین پس حاجت نہین کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر نسخ ہو کر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا۔ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث مین بلفظ اوتروا وصلوا وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کر لے تو امام ابو حنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہین خواہ ایتار پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہان مختار امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک تین رکعات ہین کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیواسطے اکثر ہین اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہین ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علحدہ کر کے یون بیان فرمایا۔ الوتر ثلث رکعات لا یفصل بینھن بسلام۔ وتر تین رکعات ہے ان مین سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی ایتار تو واجب ہے پھر ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہین کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہین جیسے پانچ کی بھی نہین ہے اور جہانتک روایات ظنی کو موافقت نقلی سے ہو وہ اولی واقوی ہے۔ لما روت عائشۃ رض انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث۔ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیساکہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں
پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے کہ اور نہیں سلام پھیرتے مگر تینوں رکعات کے آخر میں
حدیث ام المومنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ
احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و
ابن حبان اور مانند اسکے طحاوی نے ابن عباس وسعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی وابن ماجہ و نسائی وطحاوی نے علی رضی اللہ عنہ
سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران پھر علی ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا مکروہ
ہوگا جیساکہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و
تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کمافی العینی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث۔ اور حسن بصری رح
نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون
علی ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے
مگر انکے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے تھے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس اور تین کے ساتھ اور
کمتر سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کردی ہے عینی رح نے لکھا کہ
اسی کو اکثروں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد
سے انہوں نے اپنے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ کمافی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے
ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعوی کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک
استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اسپر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات
اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر میں۔ وہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال
میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایتار کی سنت ایک سے طاق گیارہ تک
حاصل ہوجاتی ہے۔ مع۔ وفی قول یوتر بتسلیمتین۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت
پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت
اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابوبکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنی درجہ تین رکعت اور
زائد گیارہ تک ہے۔ مع۔ والحجۃ علیہما ما رویناہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ اگر کہا جاوے
کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ اور حدیث
حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت
وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر
نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہوا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہوگئیں۔ مفع۔ اگر کہا جاوے
کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے
پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا عینی و ابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو اس وقت
دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت ملالے کہ وتر ہوجاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولی تھا کیونکہ یہ تاویل
دو دلیل سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعا صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ ورواہ البخاری والترمذی والبخاری وابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو دو رکعت کرکے ہے پھر جب
تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صریح ہے کہ مراد ایک رکعت مفرد
ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ میں ابن عمر رض کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کرکے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دوگانہ کر لیا پھر دو دو رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانوں کا
اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سوائے ابو حنیفہ و سفیان ثوری کے مخفی نہیں کہ امام مالک رح
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور
ابن عبد البر نے تمہید میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر رض و ابن مسعود رض کا ایک رکعت بتر سے انکار مروی ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے
کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز میں دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نادر ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور تین رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا اختلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثیر جواز رکھتے ہیں اور تین رکعات کو حد کمال
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابو حنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت پر مدار وجوہ مذکورہ سے احوط ہے جسکی نظیر
نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے مقام پر واجب فلہذا تین رکعت سے کم امام ابو حنیفہ کے قول پر احتیاطاً نہو گا اور اسی پر اہل علم و صلاح
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بنظر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر میں اقتدا بہتر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویقنت فی الثالثۃ قبل الرکوع**۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے
پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے
اور دونوں میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ **وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنت فی آخر الوتر**۔ اور شافعی رح
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ ف۔
رواہ الدارقطنی۔ **وہو بعد الرکوع**۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی
رح سے اسمیں کوئی تصریح نہیں اور انکے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہیں اور یہی انکے مذہب میں
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رح سے۔ مع۔ جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے
اور ایک قنوت وہ دعا ہوتی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں
چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے
آخر رکوع میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل و ذکوان و عصیہ چند احیاء عرب پر لعنت و بد دعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔
رواہ ابو داؤد۔ جیسے انس رض سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بد دعاء عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری
موجود ہے اور ابو داؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمر رض سے فجر میں اور نزول قولہ تعالیٰ لیس لک من الامر
شیٔ او یتوب علیہم او یعذبہم الآیہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر اسکو
کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ جواب یہ کہ قیاس کو
یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ **ولنا ما روی انہ علیہ السلام قنت قبل الرکوع**۔ اور ہماری دلیل وہ
حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

ایتار کرنے تین رکعات سے۔ اول میں سبح اسم ربک الاعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل
رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی و رواہ ابن ماجہ مختصرا۔ وحدیث ابن مسعود رضہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و خطیب نے
اور حدیث ابن عباس رضہ سے خطیب و ابونعیم و حدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ مع۔ اور آخری نماز روایت
جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف الشیٔ آخرہ
اور کسی چیز کے آدھے پر جو تجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر آگیا خواہ قبل رکوع
ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث لعنت رعل وذکوان میں قنوت بعد قراءۃ کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ
صحیحین و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحادثہ ہے اور قنوت الوتر
میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رضہ سے وتر نماز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔
پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے میں نے عرض کیا کہ فلاں نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا
کہ بعد رکوع کے ہے انس رضہ نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ خبر دی کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا
ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رضہ وغیرہ جن صحابہ رضہ نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہوگئی کہ یہ صورت
ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علی رضہ
بروایت حاکم ہے کہ اس دعا کو اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوا سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ
یہ روایت آئی ہے۔ پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضہ کا فعل تھا کچھ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہاں سے
ماخوذ کیا ہو فافہم۔ م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب و عبداللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل
الرکوع کے ذکر کر کے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے
کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ ان ابن مسعود واصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون
فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رضہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے
اور اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہذا ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت
چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکر یاد آیا تو رکوع میں نہیں پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ت۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ م
وقاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام میں اگر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور اسپر
سجدۂ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن
اگر وتر میں ایسے امام کی اقتدا کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح وقاضیخان۔ اور اگر رکوع میں
یاد آیا کہ وہ کچھ قراءت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جاوے۔ المضمرات وف۔ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر
کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے
رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کر کے قنوت پڑھا و اعادہ رکوع نہ چاہیے ساتھ
باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو انکی
کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا اختیار ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن
آیندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں درود بھی آیا ہے اور دعاے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود لایق ہے۔ م۔ امام نے مقتدی کی
قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

مقتدی کو قنوت رکوع... فوت ہو تا رکوع کرے اور اگر قنوت پڑھکر رکوع کرے - الخلاصہ - اگر شک ہو کہ کون سی رکعت میں ہے تو موجود رکعت میں قنوت پڑھکر قعدہ کرے پھر دو رکعتیں پڑھے ہر رکعت میں قعدہ و قنوت احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہے - محیط السرخسی - مسبوق نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آئندہ نہیں پڑھیگا یہی ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہے - المضمرات - قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب ہے - الجوہرہ - **و یقنت فی جمیع السنۃ** - اور قنوت تمام سال وتر میں پڑھے - **خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان** - برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک نہ پڑھے سواے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے - ف - کہ صحیح امام شافعی کے مذہب میں استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر میں ہے و جواز بلا کراہت تمام سال میں ع - اور ہمارے و جمہور کے نزدیک تمام سال ہے - **لقولہ علیہ السلام للحسن بن علی حین علمہ دعاء القنوت اجعل ہذا فی وترک** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رضہ کو جبکہ حسن رضہ کو دعاء قنوت سکھلائی ہے اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وتر میں قائم کر - **من غیر فصل** - یہ قول بدون تفصیل کے فرمایا - ف - یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہیں لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وتر میں قنوت ہے - واضح ہو کہ یہاں کئی مقام ہیں اول بیان حدیث - دوم ہمیں یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ - سوم دلیل وجوب قنوت - واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات میں بعض زیادات ہیں لہذا زیادتی کو مقوس کر کے مخرج کا نام لکھدونگا حسن بن علی رضہ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو میں اپنے وتر میں کہتا ہوں (جبکہ رکوع سے اپنا سر اٹھاتا ہوں اور سواے سجود کے باقی نہیں رہتا ہے - الحاکم ف) اور ایک روایت میں قنوت وتر میں کہتا ہوں - اللہم اہدنی فیمن ہدیت و عافنی فیمن عافیت و تولنی فیمن تولیت و بارک لی فیما اعطیت و قنی شر ما قضیت انک تقضی ولا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت (ولا یعز من عادیت البیہقی) تبارکت ربنا و تعالیت (و صلی اللہ علی النبی علیہ السلام النسائی) اور ایک روایت میں (تعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا الا انت استغفرک و اتوب الیک ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم اللہم انک عفو تحب العفو فاعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا و انت خیر الراحمین اعوذ بعفوک من عقابک و برضاک من سخطک ولا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک) ع - نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہے - ف - ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللہم اہدنا فیمن ہدیت و عافنا فیمن عافیت الخ یعنی بصیغۂ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسکو تلفیق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو مخصوص نہ کرے - مترجم کہتا ہے کہ یہ تو صرف جماعت کے وتر میں ہوا بلکہ تنہا پڑھنے والا چاہیئے کہ اہدنی و عافنی - جیسا منقول ہے پڑھے - بالجملہ حدیث تو صحیح ہے لیکن اسمیں حضرت حسن رضہ نے کہا کہ میں انکو اپنے وتر میں کہتا ہوں یہ خود حضرت حسن رضہ نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثبوت نہیں ہوتا ہے - اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک - اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے ع - اور مجھے یہ جملہ کہیں نہیں ملا - ف - زیلعی - مترجم کہتا ہے کہ شاید امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ حسن رضہ کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو میں وتر میں کہتا ہوں معنی یہ کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھلائے چنانچہ میں یہی کرتا ہوں - بنظر اسکے کہ قنوت وتر میں انکو لانا اپنی راے سے نہوگا - لیکن اس پر وارد ہوگا جو عینی رح نے لکھا کہ انتہا در جہ اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وتر میں اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہے مگر تمام سال میں نہیں ثبوت ہوتا اور شافعیہ اسکو نہیں تسلیم کرینگے - ہان تحقیق میں ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رضہ پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر میں پڑھا کرتے تھے - اللہم انی اعوذ برضاک من سخطک و بمعافاتک من عقوبتک و اعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک - یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور وجہ استدلال یہ کہ اسمیں لفظ کان یقول واقع ہے جو استمرار پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال موقوف ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو کر جگہ پر بیٹھتے تھے تو پڑھتے - اللہم انی اعوذ بک الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہیں ہے - کما لا یخفی - ہان حدیث ام المومنین عائشہ رضہ و ابی بن کعب کی روایات

مین البتہ لفظ استمرار ہی پس وہی کافی ہی لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہی اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوگی
ابن الہمام نے کہا کہ یہ اسوقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہین کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونون کو شامل ہی
اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعاء بعینہ واجب ہوجائیگی حالانکہ ہمارے
مشائخ کے نزدیک مقرر دہ دعاء ہی جو ابوداؤد نے مراسیل مین خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان مین کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بددعاء کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل
نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالی نے آپ کو لعنت کرنیوالا نہین بھیجا اور آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہی اور یہ آیت لائے لیس لک من الامر
شئی او یتوب علیہم الآیہ - اور آپ کو قنوت سکھلایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک
اللہم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق - مترجم کہتا ہی کہ بیہقی
نے سنن کبیر مین حضرت عمر رض پر وقفاً اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان مین بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم ایاک نعبد آخر تک
ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ مین ابن مسعود رض سے اسیطرح موقوف روایت ہی اور عینی رح نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک یہ قرآن
نہین مگر احتیاطاً جنب وحائض نہ پڑھین - اور لکھا کہ ملحق بکسر الحاء افصح ہی اور بحر الرائق مین لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا
اور جوہری نے بفتح الحاء کو صواب کہا ہی - مین کہتا ہون کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا - واللہ اعلم - اور محیط مین ہی کہ قنوت مین
کوئی دعاء معین نہین اور اولی یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم اہدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے - سراجیہ مین کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم اغفرلنا
تین بار مکرر پڑھے - ف - بہرحال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن ہدیت الخ مستحب ہی - عینی رح نے
لکھا کہ دعاے قنوت مین بہت وجوہ وارد ہین ازانجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
رکوع کے کہا کرتے - اللہم اغفرلنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبہم واصلح ذات بینہم وانصرہم علی
عدوک اللہم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک ویقاتلون اولیاءک اللہم خالف بین کلمتہم
وزلزل اقدامہم وانزل بہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین - بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ - مترجم کہتا ہی کہ اس
روایت مین تو تصریح ہی کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنون کے واسطے دعا
اور کافرون کے واسطے لعنت کی ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہی - م - اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت مین کوئی دعاء خاص نہ کرے کیونکہ دعا
زبان پر جاری ہوجائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سواے اللہم انا نستعینک الخ کے زائد مین ہی
کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہی اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعاء جاری ہوجاوے جو کہ کلام الناس کے
مشابہ ہی تو نماز فاسد ہوجائیگی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر مین دعاء قنوت کا دعوی کیا حالانکہ ابوداؤد نے حسن بصری رح
سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگون کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی امامت مین جمع کردیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگون کو
بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بہم الا فی النصف الثانی - یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف مین - پھر جب اخیر
عشرہ رہا تو جماعت مین نہ آئے اور اپنے گھر مین نماز پڑھی - ابن عدی نے کامل مین انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان مین قنوت پڑھتے تھے - جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہی جیسا کہ نووی رح نے اقرار
کیا اور ابوداؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہی کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہی اور معنی اسکے یہ ہین
کہ وہ یقنت بہم ای لا یصلی بہم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہین پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے وتر کو

اول نصف رمضان مین جماعت سے نہین پڑھا جاتا - اور عینی و فتح القدیر مین قنوت بمعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث مین ہے کہ افضل
الصلوة طول القنوت ہے یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف مین قیام کو طول نہین دیا - واضح ہو کہ قنوت الوتر تو اخفاء کے ساتھ ہے
اور جو قنوت کہ کسی حادثہ مین مومنون کے واسطے دعا اور کافرون کے واسطے بددعا وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جہر کے ساتھ تھا تاکہ مقتدی
لوگ آمین کہین اور اسی معنی مین حضرت انس کی حدیث مین وارد ہے کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم یعنی انس رض نے فرمایا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بددعا کرتے تھے - رواہ الخطیب
واسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح - پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہین پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہین ہے فافہم - بالجملہ ثابت ہوا کہ
قنوت تمام سال مین پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہین ہے - م - اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونون اسکو اخفاء کے ساتھ
پڑھین - النہایہ - اور قنوت حادثہ مین دلائل ثبت ہین کہ امام جہر سے دعا کرے اور قوم والے آمین کہین - م - اور منفرد کے حق مین
بھی مختار یہ کہ قنوت مین اخفاء کرے - شرح المجمع لابن ملک - اور جب وتر قضاء کرے تو قنوت کے ساتھ قضاء کرے - المحیط - اور قضاء
وتر واجب ہے خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر و خطاء سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہوگا - الکفایہ - اور
قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہین جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہین روا ہے - محیط السرخسی - کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ ع ف وغیرہ
سے ظاہر ہے - م - **ویقرأ فی کل رکعة من الوتر بفاتحة الکتاب وسورة** - اور قرأت کرے وتر کی ہر رکعت مین سورہ فاتحہ
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ - **لقولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن** - بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو -
ف - یہ بالاتفاق ہے اسواسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت مین قرأت ہے اور امام ابوحنیفہ کے
نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت مین قرأت کرے - اور کوئی سورہ معین نہین ہے - اسبیجابی رح نے کہا کہ اگر
سنت طریقہ پر تبرک کے لیے الاعلی و الکافرون و اخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہین ہے - مع - **وان اراد ان یقنت** - اور اگر
قنوت پڑھنا چاہے - ف - یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت تمام کر چلے - **کبر** - تو تکبیر کہے - ف - کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہے - **لان
الحالة قد اختلفت** - کیونکہ حالت بدل گئی - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے - ابو نصر الاقطع رح نے
کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و براء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا حکم علیحدہ ہے برخلاف سبحانک
اللہم الخ کے کہ وہ تکبیر تحریمہ کا تکملہ ہے تو اسکے بعد قرأت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہین اور اسلیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہین
ہے - م - **ورفع یدیہ** - اور دونون ہاتھ اٹھاوے - ف - بطور سنت - **وقنت** - اور قنوت پڑھے - ف - بطور وجوب - م - اور
شافعی رح کے نزدیک دو وجہ ہین ایک مین ہاتھ اٹھاوے اور دوم مین نہین اور یہی اظہر ہے اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے - مع -
لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت - کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات
جگہ مین اور انھین سات مین قنوت کو ذکر کیا - ف - یہ حدیث باب صفة الصلوة مین گذر چکی اور ہم نے وہان ذکر کر دیا کہ حدیث مین
قنوت کا ذکر نہین ہے جیسا کہ جزء القرأة بخاری اور طبرانی وغیرہ مین ہے بلکہ مصنف رح کی روایت مین ہے اور اسی بنا پر بیان استدلال کیا -
مع - پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر مین قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا - **ولا یقنت فی صلوة غیرہا** - اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز
مین سوائے نماز وتر کے - ف - یعنی قنوت الوتر کسی نماز مین سوائے وتر کے نہین ہے - **خلافا للشافعی فی الفجر** - برخلاف قول شافعی رح
کے فجر کی نماز مین - ف - چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر مین قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو منسوخ ہو گیا - **لما روی
ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوة الفجر شہرا ثم ترکہ** - کیونکہ ابن مسعود رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز
فجر مین ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا - ف - نہ اس سے پہلے پڑھتا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا - رواہ البزار والطبرانی
وابن ابی شیبہ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزة میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمة عن ابن مسعود رض - اور طحاوی نے بجائے

شریک القاضی کے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کیا اور راسمین صحیح ہے کہ یہ عصیہ وذکوان پر بددعا تھی جب آپ منع فرمائے گئے تو قنوت چھوڑ دیا۔ اور یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر وعصر وعشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم وبخاری ونسائی میں سابق گذرا اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا۔ اور تحقیق اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کرکے انکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام وعینی وغیرہ سے یہ کہ حازمی رح کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا کہ نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین وعمار بن یاسر وابی بن کعب وابو موسیٰ اشعری وابن عباس وابو ہریرہ وبراء بن عازب وانس وسہل بن سعد ومعاویہ وعائشہ رضی اللہ عنہم سے ثابت اور اسی طرف اکثر صحابہ وتابعین گئے ہیں۔ ع۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا م۔ اور صحیح بخاری میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز میں ہوں پس ابوہریرہ رض صبح کی اخیر رکعت میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابوہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر ونماز عشاء ونماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں پر لعنت کرتے۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحٰق بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض احیاء عرب پر بددعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی میں امام احمد ویحیٰی وعلی بن المدینی وابوزرعہ وابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح میں کہا کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ بالجملہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ میں ایک مہینہ قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد ونسائی میں تصریح کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بددعا کی تھی۔ یہ صریح مناقض ہے اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین ونسائی ودارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن عیینہ کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الفتح۔ تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر میں برابر ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ ولیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہیں ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہے جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بددعا کرتے تھے۔ تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار وطبرانی وابن ابی شیبہ وطحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد میں ابو حمزہ القصاب میں امام احمد وابن معین وفلاس وابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگوں سے منکر باتیں لاتا ہے پھر ابو حمزہ قصاب اس سے قوی ہے۔ اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت سے ممانعت کر دی۔ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال کنت عند انس بن مالک شہرین فلم یقنت فی صلوٰۃ الغداۃ یعنی غالب رح نے کہا کہ مین دو مہینہ تک انس بن مالک رضہ کے پاس رہا مگر انس رضہ نے فجر کی نماز مین کبھی قنوت نہین پڑھا - یہ صحیح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہین پڑھتے تھے - ف - بیہقی نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ ابن عمر رضہ نے صبح کی نماز پڑھی تو مین نے کہا کہ آپ قنوت نہین پڑھتے فرمایا کہ مین کسی صحابی سے یاد نہین رکھتا - ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رضہ کو یاد نہین رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاوین - اور یہ جو قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رضہ کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنون کے لیے دعا اور کافرون پر بد دعا البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا - کذا قال ابن الہمام - اور مترجم کے نزدیک تاویل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضہ کے قنوت کا محل مسلمانون کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جسمین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصارا ے شام ہو جسمین حضرت عمر رضہ سے دعاے قنوت سابق مین گذری اور روایت مین خود صحیح کہ مومنون کے واسطے دعا اور کافرون پر بد دعا کی تھی - بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید وابی سلمہ عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہین قنوت پڑھتے نماز صبح مین مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بد دعا کرتے کسی قوم پر - یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابوہریرہ رضہ نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا - اور یہ مراد نہین کہ ہر روز صبح مین قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اشجعی ہے کہ اپنے باپ طارق رضہ سے روایت کی کہ مین نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر رضہ کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رضہ کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رضہ کے تو قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت علی رضہ کے تو قنوت نہین پڑھا پھر کہا کہ اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے - رواہ النسائی وابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح - اور ابن ماجہ کی روایت مین یون ہے کہ مین نے اپنے باپ سے کہا کہ اے باپ آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان کے اور پیچھے علی رضہ کے یہان کوفہ مین قریب پانچ برس تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر مین قنوت پڑھتے تھے - باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے - ترمذی رح نے بغیر قنوت یہ اکثر صحابہ رضہ وغیرہم کا عمل بیان کیا - ابن ابی شیبہ نے بھی ابوبکر وعمر وعثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر مین قنوت نہین پڑھتے تھے اور حضرت علی رضہ نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگون نے یعنی صحابہ وتابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ مین نے دشمن پر فتح کی واسطے پڑھا - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا - اور امام نے آثار مین ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ مین دو مہینہ تک حضر وسفر مین عمر بن الخطاب رضہ کے ساتھ رہا مگر مین نے کبھی فجر مین قنوت پڑھتے نہین دیکھا - یہ اسناد بلا غبار صحیح ہے - ع - رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ ہر روز صبح مین خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دوسرون کو کرتے دیکھکر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہین اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو متواترات مین سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مہمل بات ہے ہان قنوت النازلہ مین ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی - اور یہی قنوت النازلہ حضرات خلفاے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی معنی حدیث انس وابو ہریرہ وغیرہ مین ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے ہمکو یہ بات ملتی ہے کہ قنوت نازلہ ہمیشہ باقی ہے وہ منسوخ نہین ہوا لیکن حدیث ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہین کیا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا - ف - مترجم کہتا ہے بلکہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر عموما کسی گروہ پر یا نام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہین پھر کبھی لعنت نہ کی اور چونکہ حدیث

اس واسطے پھر یہ میں دلیل ہے کہ قنوت نہ پڑھتے تھے تو مراد یہ کہ بدون لعنت کے پس نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ اڈ ا سکے وقت ہم فجر میں یا مغرب میں قنوت پڑھے مگر جو کافروں پر لعنت سے خالی ہو اور شاید سبب یہ ہے کہ لعنت تو ایمان و رحمت سے بالکلیہ دوری ہے اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہیں تو حرام قبیح ہے م۔ فان قنت الامام فی صلوٰۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر میں قنوت پڑھا۔ ف۔ تو اقتدا رجائز ہے بالاتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ مقتدی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف یتبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے تین تکبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ ع۔ اور مقتدی کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے م۔ لانہ تبع لامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یقینی موجود ہے۔ ف۔ تو اسپر اتباع کا حکم تو اصلی یقینی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسمیں دونوں طرف ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ تھا مگر منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے بس متابعت کرے م ع۔ ولہما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ ف۔ مخفی نہیں کہ ابو یوسف بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہادی ہے بالاتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں ترک ہو۔ مترجم کے نزدیک اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو کر میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان نسخ مرجح ہوا لیکن مقرر ہوا کہ قنوت اور قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سہو میں اتباع کیجاوے اور تکبیر عید میں اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور یہ نو باتیں مطلقاً کیجاویں تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا۔ ثنا پڑھنا۔ تکبیرات انتقالی۔ سمع اللہ لمن حمدہ۔ تسبیح رکوع و سجود۔ قراءت تشہد اور سلام و تکبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ع م و۔ پھر بقول امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ لیتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت کرے ایسے امر میں کہ جسمیں متابعت واجب ہے۔ ف۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت نہ کرے پر کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے۔ تحقیقا للمخالفۃ لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہے والاول اظہر۔ ولیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی ہذا اگر نماز جنازہ یعنی امام نے چار تکبیرات سے زیادہ پڑھائیں تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے ع۔ اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نہو دو وجہ سے قبیح ہے۔ اول تو شان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام لیوتم بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اسکی متابعت کیجاوے انتہی۔ پھر خلاف اسکے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے واسطے بیٹھ گیا اور ہیئات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہیں مگر قلیل مکروہ ہے۔ لہذا قاضیخان نے قول عدم کو مقرر کیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے م۔ ودلت المسألۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ۔ اور اس مسئلہ نے دلالت کی اس بات پر کہ اقتدار جائز ہے شافعی المذہب کے پیچھے۔ ف۔ اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ایسا قرار دیا جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے م۔ وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر۔ اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اسمیں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دلالت یہ کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو وتر میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجوس میں بھی مقتدی اتباعاً پڑھے۔م۔ واذا علم المقتدی منہ ما یزعم بہ فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ۔ اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضوء نہیں کیا ہے تو حنفی کو اسکی اقتداء کافی نہوگی۔ ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتداء کا ہے۔ والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ ف۔ اور دعاء میں اخفاء اولی ہے۔ ف۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضیخان۔ واضح ہو کہ یہاں دو مسئلہ ہین اول یہ کہ وتر مین اقتداء کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتداء کرنا۔ وتر مین شافعی المذہب کے ساتھ اقتداء کرنا جو تینوں رکعات مین جدائی ذکرے اصح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر مین جائز تو دوسری نمازون مین بدرجہ اولی جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق مین مبسوط ہے۔ اسمین اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتداء کیون روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین مین ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کہتا ہے کہ اقتداء حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہین جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت تھے حتی کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہین پس اصول یعنی عقائد مین متفق ہین جس پر ایمان کا مدار ہے فروع سے جو ثواب کے اعمال مین جملہ ضروریات پر بھی متفق ہین اور دیگر اعمال ثواب جنمین اللہ تعالی نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ مقبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اسمین مجتہدون کے اجتہاد پر ہین یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز مین ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابو الیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول نسفی نے کتاب الشعاع مین روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل کثیر نہیں اور نہایہ مین روایت مذکور کو شاذ کہا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت فجر کے اقتداء جائز نکالی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع مین احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہو اور وضوء مین فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضوء کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو ڈالے اور متعصب نہو اور ایمان مین شک کر کے یون نہ کہتا ہو کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون بلکہ کہے کہ مین ضرور مومن ہون شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتداء جائز ہے۔ع۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ عف۔ اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔مع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہین انکی نسبت ایمان مین شاک کہنا کیا معنی۔م۔ اور وہ تو مسلمان نہین جو اپنے ایمان مین شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالی کہنا تو تبرک کے لیے یا بامید خاتمہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد مین بیان متحقق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہین صرف لفظی وہم ہے۔م۔ پھر محیط مین کہا کہ وتر کی اقتداء مین شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات مین فصل نہ کرے۔ امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتداء جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتداء کرے جسکے اجتہاد مین نکسیر سے وضوء نہین جاتا پس دوسرا وضوء نہ کیا تو اقتداء جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اوسکے حق مین طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت مین اقتداء نہین جائز ہے۔ مخ۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ عدم جواز اقتداء جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہی۔ الفتح۔ یہی اصح ہی۔ ع۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مساس کیا جس سے اُسکے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہی پھر بدون جدید وضوء کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہی کیونکہ مقتدی کی راے مین اسکا وضوء باقی ہی اور یہی اصح ہی اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہین جائز ہی کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضوء ہی اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالی تو امام ابو بکر الرازی رح کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی اقتدار بہرحال جائز ہی م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی راے تو معتبر ہونیکی کوئی روایت متقدمین سے نہین ہی پس مین نے انکو اندھیری رات مین تحری سے ناز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمین اگر مقتدی کو امام کا دوسرے رخ ہونا معلوم ہو تو فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہی لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہی کہ مقتدی کی راے مین امام مین ایسی بات نہو جس سے ناز فاسد ہوتی ہی جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضوء نہین ٹوٹتا پس شافعی المذہب نے جدید وضوء نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اُسکے ساتھ نہین جائز ہی اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علماے شافعیہ وغیرہ کا قول ہی چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد مین متفق و فروع عملیات مین مختلف ہین اونکے پیچھے اقتدار کرنا بلا کراہت جائز ہی یعنی حنبلیہ مین اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن ناز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہی چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر مین قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہی اور کوئی شرط ان شروط مین سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائین مشروط نہین ہی کیونکہ ان شرطون کا تو مرجع بقول عینی رح کے یہ ہی کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہی پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہی جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی مین ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علماے ظاہریہ سب اہل السنۃ والجماعۃ و برحق ہین اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنۃ پر عقائد حقہ کے ساتھ ہی پھر انھین اصول سے مجتہدانہ نظر مین بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونون کے واسطے مقبولیت و ثواب کا وعدہ ہی جب تک کہ اعتقاد برحق پر تبع سنت ہین لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہین حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے نہین تا کہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہین دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہی بلکہ بالاجماع مذہب حق ہی اور احتمال خطاے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات مین ویسے ہی حنفی سکے اجتہادات مین ہی صرف تقلید کے لیے اسقدر رکھا گیا کہ ایکطرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وضوء مین خون نکلنے سے وضوء نہ ٹوٹنا محتمل ہی کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالی کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضوء ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محتمل ہی اور یہ بھی اللہ تعالی کے نزدیک قبول و مثیب ہی پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اُسنے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اُسکے حق مین شریعت ہی حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضوء نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہی جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضوء مین نیت فرض ہی تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا وضوء رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ لیکر تو عاصی ہی لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضوء کے ساتھ ناز مین حاضر ہوا تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہی کہ جناب باری تعالی کے حضور مین ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالی نے اُسکو قبول فرمانے کا حکم عام دیدیا ہی یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے مین ثواب ہی اور اگر کسی شافعی نے وضوء کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدون جدید وضوء کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونون آدمی ناز مین حاضر ہین ہر ایک کے

حق مین اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہی حتی کہ اِس طہارت پر اُنکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال مین یہی تو مقصود ہی پس جب
ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہی - یہی امام ابو بکر الرازی رح کا قول ہی - معترضین نے اعتراض
کیا کہ ہر ایک کی راے مین دوسرے کی طہارت صحیح نہین تو اسکی راے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہین رہا - جواب یہ کہ یہ محض
مغلطہ ہی بات صحیح یہ ہی کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق مین صحیح نہین اور دوسرے کے حق مین تو صحیح ہی کیونکہ مین
کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہین جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہی کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اسپر ثواب ہی
اور اپنے حق مین خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہین جانتا ہی تو مقتدی کی راے اپنے حق مین ہی نہ دوسرے کے حق مین اور
جبکہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہی تو کچھ خرابی نہوئی - علاوہ اِسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک
مقبول طہارت پر ہی اور اُسکی نماز صحیح ہی تو اِس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہی بلکہ یہ تو عجب خبط ہی کہ دوسرے کو اجتہادی
طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہی جانتا ہی پھر یہ بھی زعم کرتا ہی کہ وہ بے طہارت ہی - علاوہ برین اِس شخص نے یہ زعم کہان سے نکالا
کہ دوسرا بے طہارت ہی کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا تعین آجتک کسی کا مذہب نہین ہی تو کیسے اُسنے تعین کر لیا کہ جس اجتہاد پر
دوسرے کی طہارت ہی وہ غلط ہی - انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح
جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے مین تو دونون کو قطعی برابر مانیگا - اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی راے
اسکے حق مین معتبر ہی اور ابن الہمام رح نے اِسکو اندھیری رات مین قبلہ کے واسطے تحری کرکے اپنی اپنی تحری کے رخ بدون اسکے کہ
امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہی اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہین جائز ہی - اِس مسئلہ سے نکالا کہ راے
مقتدی کا اعتبار ہی تو اِسمین خلل ہی یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہی اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہین ہی اِسی واسطے تو کسی
مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہین بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت واستقبال فرض ہی اور تحری کی صورت مین قبلہ مین جہت تحری کا
ہی تو مقتدی کے حق مین امام قبلہ سے منحرف ہی پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ایسی صورت مین ہوا جو اجتہادی
نہین ہی اور تم ایسی صورت مین لیتے ہو جو اجتہادی ہی تو کہان یہ اور کہان وہ - اِسکا کچھ اعتبار نہین پس حق وہی ہی جو شیخ
سراج الدین نے کہا کہ اِسمین متقدمین مین سے کوئی روایت نہین کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہی پس صحیح ہوا کہ ہر حالت مین اجتہادی
مسائل مین بدون کسی شرط کے اقتدا جائز ہی جبکہ رکن فوت نہو - اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم مین ایک کے
نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہین بنابر اِس اجتہاد کے جو اُنکو حاصل تھا پھر ہرگز نہین ہوا کہ ایک نے
دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہون حالانکہ وے اصلی مجتہد تھے اور یہان تو مقلدون مین
یہ شرائط ہین - اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہو کر جماعت سے متفرق ہون خاصکر ایک رکن اعظم مین اور وہ نماز ہی - اور کیونکر
جائز ہی کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی اُنکے ساتھ مسجد مین کھڑا ہو کر
کہے کہ میری راے مین اِس امام کی نماز فاسد ہی - اسکے پیچھے میرا اقتدا کرنا صحیح نہین ہی - اور کچھ شک نہین کہ الفت درمیان مومنین
کے اُنکے اعظم رکن دین یعنی نماز مین ہی تم نہین دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز مین صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو
فرماتے اور درمیان مین رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمھارے دلون مین پھوٹ ڈالدی جاویگی پس
جب نماز مین اصلاح مختلف ہون تو جماعت کس چیز مین کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا
نہین ہی اِسنے فتوی دیا کہ مومنون مین باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہی اور باہم مسلمانون پر اتفاق فرض ہی اور اسی وجہ سے
مترجم نے اِس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب ومنہ الہدایۃ والرشاد - م - حنفی کا اقتدا کرنا ایسے شخص
کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہی جائز ہی کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہی اِسکو مختصر البحر المحیط مین ذکر کیا - کذا فی العینی - آمین یہ شکال کہ

کہ تجنیس وغیرہ مین ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہین ہوتا لہذا جس نے پانچون نمازین برسون پڑھین اور یہ جانا کہ انمین فرض و نفل
ہین لیکن تعیین نہین پہچانتا تو نماز جائز نہین ہو پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہو تو اس صورت مین وتر حنفی ادا نہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ
یا نیت نفل ہو اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم مین امام وتر ہی مین نہین ہو تو جواز نہونا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہو
ملخص الفتح - مترجم کہتا ہو کہ جواز اقتدار پر تو اتفاق ہو پس دونون باتون مین سے ایک بات مین کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض
ضرور نہین ہو مگر یہ تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہو پس دوسری بات کہ مقتدی کے رائے کا اعتبار ہو یہ مسلم نہین اور نہ اسمین امام و مقتدین
سے کوئی نص ہو جیسا کہ مترجم نے اوپر محقق کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہو کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہو پس جو شخص اِسکو سنت جانتا ہو وہ احتمال
وجوب کو غلط نہین جانتا لہذا اگر وتر مین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ احتمال سنت ہونے کا بھی غلط نہین جانتا
ہو یون ہی امام اگر وتر مین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ احتمال وجوب کا غلط نہین جانتا ہو پس صاف معلوم ہو گیا
کہ امام و مقتدی مین سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہین ہو صرف ایک طرف قوت کا فرق ہو یعنی امام کے اعتقاد مین
سنت و وجوب دونون مین سے سنت کی طرف رجحان ہو مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت
کے تو دونون مین اتحاد ہو اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہو بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کرنا نفل پڑھنے والے امام
کے پیچھے نہین جائز جیسا کہ مقتدین سے منصوص ہو تو اسمین کوئی اجتہادی نہین بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی
نیت ہو پس اقتدار نہین جائز ہو - فافہم - پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے - قاضیخان - رہا جہر یا اخفار تو ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہیے آمین کہے اور چاہے بہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ
ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونون اخفار کرین و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید مین کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً
آہستہ پڑھین - مع - مترجم کہتا ہو کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیون کے واسطے آمین کہنا چاہیے تھا خصوص
جب کہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہین اور جب اخفار اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - ہاتھ باندھے رہے اور دعا ر
کی طرح دونون کو نہ اٹھاوے اور مبسوط مین اِسی کو اصح کہا ہو - مع - پھر ظہیریہ مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ درود نہین پڑھے
- بعض نے کہا کہ ہان پڑھے اور یہی ابو اللیث کا مختار ہو - المحیط ع - اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی مین قنوت حسن رضی اللہ عنہ
کے آخر مین درود منصوص ذکر کر دیا م - ابن الہمام رح نے کہا کہ اِس روایت سے عدول کرنا نہین چاہیے - الفتح - لہذا بحر الرائق مین
کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز
پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہو کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو - ع - اقول عمل حضرت ابن عمر رض
موافق حدیث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہو - م - جمہور کے نزدیک وتر نہین ٹوٹتا - ع - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہین
اور ایک رات مین دو وتر نہین ہین - الفتح - کما فی حدیث الترمذی وحسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہو کہ ایک رکعت منفرد سوا نہ ہو اور
جب وتر کے ساتھ ملائی جاوے تو ہو سکتا ہو لیکن ضرور ہو کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو - مگر
اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہین ہو اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات مین وتر کر لیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر مین بیدار نہون
حتی کہ صبح ہو جاوے اور تمام بحث اسمین طویل ہو - م - ابو علی النسفی کے نزدیک رمضان مین وتر بجماعت افضل اور غیرون کے
نزدیک گھر مین افضل ہو - ع - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہو - م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہو - الذخیرہ - مکروہ ہو
بالقصد یعنی جماعت نہ کرے - المبسوط - اگر سہو سے اول یا دوم رکعت مین قنوت پڑھ لیا تو تیسرے مین نہ پڑھے - الذخیرہ
قنوت مین کھڑا ہونا بقدر قراءت اذا السماء انشقت ہو - المحیط ع - حدیث صحیح افضل الصلوۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی افضل
نماز کا دیر تک قیام ہو - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ مین ہوتا ہو

جیساکہ صحیح مین وارد ہی والعد اول اصح ہی واللہ اعلم

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زاید ہو تو وتر و سنت کو شامل تھا مگر وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کردیا پھر بیان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انمین موکدات قریب بوجوب ہین - اور مراد سنت سے جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیاناً ترک کے ساتھ مواظبت فرمائی ہی - ع - اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا - اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہی - محیط السرخسی - ع - لیکن گنہگاری تو واجب ترک کرنے پر ہی اور حدیث صحیح مین جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اُسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ رسول بھیجا ہی کہ مین ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا - آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے فلاح پائی اگر سچا نکلا - ف - مین کہتا ہون کہ ہان خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہین لیکن فرائض کا حق ادا کرنے مین جو قصور رہیگا پس اگر سنن بھی ہونگی تو اُنسے جبر نقصان کیا جائیگا جیساکہ ایک حدیث سے ثبوت ہی ورنہ عذاب ہوگا - م - فقہا نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک مین ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس عذر سے اُسکو سنت فجر کے سواے باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہی - النہایہ ع

ف - ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہین بائیس ہین ازانجملہ سنن مؤکدہ ۱۲ - ہین چنانچہ فرمایا - السنۃ - یعنی سنت موکدہ وغیر موکدہ و مستحبہ یہ ہین - رکعتان قبل الفجر - دو رکعتین قبل فرض فجر کے - ف - بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہین حتی کہ فتاوی المرغینانی مین امام رح سے واجب روایت کی ع - حتی کہ حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہین - عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہی سواے اس سنت الفجر کے - ع - لہذا کہا گیا کہ قریب بواجب ہی - المنافع - اور بغیر عذر سواری پر نہین جائز - السراج - بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہین جائز ہین علی الاصح - ت و - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر و سفر و سراً و علانیۃً کبھی ترک نہ کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رضہ - اور آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہین کرتے - کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشۃ رضہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوارون کے گھوڑے تمکو روند ڈالین - کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ - یہ تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہین - النسائی اگر رات گمان کرکے دو رکعتین پڑھین پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہوچکی تھی تو متقدمین سے روایت نہین ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر کے قائم مقام ہوجاوینگی - المحیط و فع - اور اصح یہ کہ نہونگی - التجنیس و - مترجم کے نزدیک اول اظہر و ادوم اوسط ہی لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہی تو اول ہی اصح ہونا چاہیے اسی واسطے فتح القدیر و عینی نے اُسی کو برقرار رکھا ہی - م - مسنون قراءت انمین خفیف ہی بدلیل مجموعہ روایات حدیث عائشہ رضہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد ظہور فجر کے حضرت صلعم دو رکعت خفیف پڑھتے - حتی کہ مین کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہین - پھر اگر مین جاگتی ہوتی تو مجھسے باتین کرتے ورنہ داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی - ۱ - الصحیحین وغیرہا - اکثر قراءت تو لوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیۃ رکعت اول مین اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ - دوسری رکعت مین بحدیث ابن عباس عند مسلم - یا کہ ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاہدین - دوسری رکعت مین بحدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد - یا کہ اولی مین قل یا ایہا الکافرون اور دوم مین قل ہو اللہ احد - بحدیث ابو ہریرہ عند مسلم و بحدیث ابن مسعود و عند الترمذی والنسائی - یہی خلاصہ مین اختیار کیا - و - اللہ تعالیٰ کے غضب کو کوئی تم مین سے سنت فجر پڑھ لے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے - رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابی ہریرہ - حدیث ام المؤمنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک باتین کرنا مضائقہ نہین بلکہ فعل سنت ہی مگر عوام کو روکنا بہتر ہی واللہ اعلم - م - سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر مین پڑھے - الخلاصہ - طلوع فجر مین شک ہو تو روا نہین - اگر بعد طلوع کے دوگانہ دو مرتبہ پڑھا

تو مکروہ مگر سنت الفجر اخیر کا دوگانہ ہی - کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضا ہے نہیں سوا سنت فجر کے کہ جب
مع فرض کے قضا ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضا کرے پھر فرض کی قضا واجب اور سنت ساقط
ہو - محیط السرخسی - یہی صحیح ہو - البحر - اور اگر بدون فرض کے قضا ہوں تو شیخین کے نزدیک قضا نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضا
ہو - محیط السرخسی - بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے
فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھلی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی - پس میں نے
عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتین فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں - رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہو - یہی صحیح معنی ہیں - م - ابو ہریرہ رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونوں
رکعتین فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے - رواہ الترمذی - ابن عمر رض کی دونوں رکعتین فجر کی قضا ہو گئیں
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا - رواہ مالک بلاغاً - حدیث صحیح ہو کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوا فرض کے کوئی
نماز نہیں ہو - البخاری - عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہیں - فرمایا دوگانہ فجر بھی نہیں ہو - رواہ ابن عدی باسناد حسن اسکے خلاف
بعض نے بڑھایا - الا رکعتی الفجر - مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہو - لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہو - اسکو
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح موطا میں اور قسطلانی رح نے شرح بخاری میں لکھا ہو اور یہ فقرہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہو م - عبد اللہ بن مالک
بن بحینہ رض سے روایت ہو کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت ہیں
رواہ البخاری ومسلم والنسائی - عبد اللہ بن سرجس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک
گوشہ میں دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونوں میں سے کس
نماز کا شمار کیا ہو اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہو - رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی - ابو سلمہ سے روایت ہو کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وے پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازیں کیا ساتھ ہی دو نمازیں اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہو - رواہ مالک - یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھ سکتا
اگرچہ پڑھکر نماز میں داخل ہو سکے اور مذہب میں مصرح اسکے خلاف ہو - اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھکر مسجد میں داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہو اور کلام انشاء اللہ تعالی آویگا - م - **واربع قبل الظہر** - اور چار رکعتین قبل ظہر کے
سنت موکدہ ہیں ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہو - علی الاصح - نع - حدیث میں ہو کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالی آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعاً - اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ نماز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہو قضا کرے
یہی صحیح ہو - المحیط - بدلیل حدیث عائشہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھیں تو انکو بعد ظہر
پڑھ لیا - رواہ الترمذی - پھر حقائق میں ہو کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضا کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتوی ہو - السراج - اگر قبل ظہر کے چار رکعتین پڑھیں اور دو رکعتوں
کے بعد قعدہ نہ کیا تو استحساناً جائز ہو - المحیط - یہی شیخین کا قول لیا گیا ہو - المضمرات - **وبعدہا رکعتان** - اور بعد ظہر کے دو
رکعتین - ف - سنت موکدہ ہیں - حضرت علی رض سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتین
پڑھا کرتے سوائے فجر وعصر کے - رواہ ابو داؤد - یعنی بعد ظہر ومغرب وعشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت موکدہ
ہوا - م - **واربع قبل العصر** - اور چار رکعات عصر سے پہلے - ف - سنت غیر موکدہ ہیں اور حدیث میں ہو کہ رحم کرے اللہ
اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے - رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رض میں ہو کہ آنکے بیان میں ملائکہ مقربین

دو ہوتیں ہر سلام سے فصل کرکے دوگانہ دوگانہ کرتے - کمافی الترمذی - اور دوسری حدیث علی رضہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے - رواہ ابوداؤد - لہذا فرمایا - وان شاء رکعتین - اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے - ف - یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی - واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں بر تحقیق ابن الہمام رحمہ مباح ہیں ۱۲م - ورکعتان بعد المغرب - اور مغرب کے بعد دو رکعتیں - ف - سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے - النسائی عن کعب بن عجرہ رضہ اور جلدی کرے قبل تکلم کے - الرزین رحمہ - واربع قبل العشاء - اور چار رکعتیں قبل عشاء کے - ف - یہ مستحب ہیں نہ سنت - واربع بعدہا - اور چار رکعات بعد عشاء کے - وان شاء رکعتین - اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے - ف - یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت میں دو رکعات بھی آجاوینگی - اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھکر میرے یہاں آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں - کمافی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہاں اسطرح کیا اور دوام نہیں نکلتا ہے - پھر یہاں ان نمازوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا - والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ - اور اصل ان نمازوں کے سنت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات میں تو اللہ تعالیٰ اُسکے واسطے جنت میں گھر بنا دیگا حدیث ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمۃ الصحاح نے بوجوہ کثیرہ والفاظ متنوعہ روایت کیا از انجملہ یہ کہ ما من عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ - یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اُسکے لیے جنت میں ایک گھر بنا فرما دیگا - ف - حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے - بالجملہ امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابر بمعنی واظب سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت میں انکا فرائض سے زاید ہونا صریح ہے - وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اُسیکے مانند کتاب میں مذکور ہے - ف - چنانچہ صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ - کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل فجر کے ۱۲ع - چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ - غیر انہ - فرق اسقدر ہے کہ - ف - حدیث میں دو نمازیں مذکور نہیں ہیں - اول - لم یذکر الاربع قبل العصر - چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے - ف - یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر جو مترجم نے ذکر کردی - فلہذا سماہ فی الاصل حسنا - اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا - ف - اور سنت نہیں کہا ہے - وخیر لاختلاف الآثار - اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا - ف - کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں اوپر ذکر کیں - والافضل ہو الاربع - اور افضل یہی کہ چار پڑھے - ف - رہی نماز دوم - ولم یذکر الاربع قبل العشاء - اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں - ولہذا کان مستحبا - اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں - ف - اور سنت نہوئیں - لعدم المواظبۃ کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی - ف - اور کتاب میں جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق مسنون مراد ہے نہ وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو - باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا - وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع - اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے - ف - چنانچہ براء بن عازب رضہ نے مرفوعا روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پائیں - رواہ سعید بن منصور فی سننہ

ورواہ البیہقی من قول عائشہ رضہ لیکن قول عائشہ رضہ اسمین اپنی طرف سے نہین ہوسکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہی
مع - فلہذا خیرہ اسی واسطے کتاب مین اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے - الا ان الاربع افضل - لیکن چار پڑھنا افضل ہی
خصوصا عند ابی حنیفۃ علی ما عرف من مذہبہ - علی الخصوص امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہی
ف کہ رات مین چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہی - ف اور یہ مذہب امام رح کا سوائے سنن کے نوافل مین ہی لیکن مصنف رح
نے اسکو بیان نکرکر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہین ثابت ہوتی ہین کیونکہ حدیث براء رضہ وعائشہ رضہ سے صرف لوگون کو
اس فضیلت پر تحریض نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رضہ
ہی کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھتے جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہی لہذا ابن الہمام نے جسپر
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہین مگر یہ ضرور نہین کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہون اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رضہ کی حدیث
مین اپنی خالہ میمونہ رضہ کے یہان رات کو رہنے مین صحیح بخاری مین بھی یہ چار رکعات مذکور ہین اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر مین
بھی - کما رواہ احمد والبزار والطبرانی لیکن صحیح مسلم مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہین - فافہم - اگر کہا جاوے کہ حدیث المثابرہ
بھی فضیلت پر تحریض ہی - مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہی
کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کین دو رکعتین قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتین بعد مغرب
کے اپنے گھر مین اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر مین اور دو رکعتین قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث مین ہی اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہی پس یہ محافظت دلیل مواظبت ہی اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہین اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہین و لیکن اصح یہ کہ ادنی درجہ کمال کا دس ہین اور اعلی درجہ بارہ ہین اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہی اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہین اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد مین
روایت کیا اور یہ اصح ہی - مترجم کہتا ہی کہ حدیث ابن عمر رضہ تو اس سے زیادہ اصح ہی لہذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رضہ نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ المسجد
روایت کی ہین اور چار رکعت گھر مین تھین - مین کہتا ہون کہ یہ بعید ہی کیونکہ گھر کے سنن کا تذکرہ فرمایئن اور حدیث ابوہریرہ مین چار قبل الظہر کے دو سلام
سے ہین - والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ خلاف الشافعی - اور ہمارے نزدیک
قبل الظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہین جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہی - ف بلکہ
مالک و احمد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہین بدلیل حدیث ابوہریرہ رضہ اور جواب دیا گیا کہ التحیات مین جو سلام ہی وہ مراد ہی
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ مین آیا کہ انمین تسلیم نہین ہی - رواہ ابوداؤد والترمذی فی الشمائل وابن ماجہ لیکن ابوداؤد
وابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہی اور مخفی نہین کہ اگر دونون احادیث مین یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہین لیکن شاید کہ دو رکعت مین اور نیز دو سلام سے
محتمل تحیت ہی لہذا چار رکعت پر جو صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ مین ہی اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر ہی اور
ممکن کہ حدیث ابوہریرہ تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونون طرح سنت ادا ہوگی اور اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رح نے فرمایا کہ دو اور چار دونون مین دائر ہی اور یہی اظہر ہی اور چار احوط - واللہ اعلم - حدیث ابن عمر رضہ مین ہی
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھین وہ اوابین مین لکھا جائیگا اور پڑھا قولہ تعالی انہ کان للاوابین غفورا - ابن الہمام رح
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو فضیلت پوری ہو جائیگی - رہین دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث مین ہی کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراوین اور حدیث صحیحین انس رضہ مین ہی کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ مبادرت کر کے دو رکعت پڑھتے حتی کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی - مین کہتا ہون کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتین لوگ پڑھتے ہین اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتین مسجد مین اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے گھر ون مین پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمر رض مین آپ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطے ہو - بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہین لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین کسی کو پڑھتے نہین دیکھا - رواہ ابو داؤد اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طحاوی رح نے متعدد طرق صحیحہ سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رض اسکو مارتے تھے اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر و عمر رض کوئی نہین پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے وہی مرجح ہے اور طبرانی رح نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ ہم نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہین پڑھتے تھے - اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رض مثبت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمر رض کے منفی پر تو یہ کچھ نہین ہے کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہان ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو جمہور کا ظاہر ہوتا - پھر ابن الہمام رح نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہین اور کراہت نہین بدون دلیل دیگر کے - اور تاخیر مغرب کی وجہ نہین ہو سکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہے - کمافی القنیہ - مین کہتا ہون کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا اسمین کراہت کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا - عینی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے - پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہین یا بعد اوراد و اذکار کے ہین اور ابن الہمام رح نے محقق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللہم انت السلام ومنک السلام وتبارکت یاذا الجلال والاکرام - یا بقدر ان کلمات کے ہو - مترجم کہتا ہے کہ مسجد مین فرائض پڑھکر گھر ون مین جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہے فاللہ تعالی اعلم - م - **بیان نوافل تحال ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک** - نوافل النہار یعنی دن کی نفلین چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے - ف - بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ مین وارد نہین ہے - ع - **فاما نافلۃ اللیل قال ابو حنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک** - رہین نوافل اللیل یعنی رات کی نفلین تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے - ف - یہی قدوری نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہین - علی الاصح - اور نہایہ مین کہا کہ یہی اصح ہے - عف - اور چار رکعت اولی ہین - **وقالا لا یزید علی رکعتین بتسلیمۃ** - اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے - ف - کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھین تو بھی جائز بلا کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے - الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھین تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہین اور باقی مکروہ ہین - مع - بالجملہ چار رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہین اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ تک جائز ہین - م - **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوۃ اللیل** - اور جامع صغیر مین امام محمد رح نے صلوۃ اللیل مین آٹھ کو نہین ذکر کیا - ف - بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے - ع - شاید بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ رکعات بیک سلام پڑھین تو باقی نماز نفل اور تین وتر ہین اور بحث آویگی - م - **ودلیل الکراھۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک ولولا الکراھۃ لزاد تعلیما للجواز** - اور دلیل کراہت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار بڑھا دیتے - ف - اور صحیح مسلم کی حدیث طویل مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعات پڑھتے اُنکے درمیان نہین بیٹھتے سواے آٹھوین رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالیٰ کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کیے اُٹھکر نوین رکعت پڑھکر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا و دعا کرکے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے - مترجم - اس سے صحیح ہوتا ہو کہ آٹھ سے زیادہ مکروہ نہین جیسکی سرخسی رح نے تصحیح کی ہو لیکن استدلال مشکل ہو کیونکہ مقتضی ہو کہ اسمین قعود نہیں مگر آٹھوین رکعت کے بعد تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہین کہ نفل مین ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہو حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے قعدہ کی طرف عود کرے - الفتح - والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد مثنی مثنی وفی النہار اربع اربع - اور افضل رات مین امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہین اور دن مین چار چار ہین - و عند الشافعی فیہما مثنی مثنی - اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات و دن دونون مین دو دو رکعات ہین - وعند ابی حنیفۃ فیہما اربع اربع - اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات و دن دونون مین چار چار ہین - للشافعی قولہ علیہ السلام صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی - شافعی کی دلیل تو حدیث یہ کہ نماز رات و دن کی دو دو رکعات ہین - ف - رواہ الاربعۃ لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح مین بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا اور ثقہ راویون نے اس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہین کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین کی روایت مین بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی - ہو اور دن کا ذکر نہین اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہو اگرچہ سنن کبری مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہو کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہین کہ حدیث مین دوسری جہت سے علت نہو چنانچہ حاکم نے علوم الحدیث مین مثالاً اس حدیث کو روایت کرکے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہین مگر اسمین ایک علت ہو کہ اُسکے بیان کرنے مین کلام طول ہو جائیگا - انتہی کلامہ - اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات مین دو دو رکعت اور دن مین چار چار پڑھتے پس بعید ہو کہ ابن عمر رض حدیث روایت کریکے اُس سے مخالفت کرین - مترجم کہتا ہو کہ حاصل کلام یہ کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہین ہو - مین کہتا ہون کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہو ازانجملہ حدیث عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم مین سے رات کو اُٹھے تو خفیف دو رکعتون سے اپنی نماز شروع کرے - رواہ مسلم - پھر جسقدر چاہے ادا کرے - ابو داؤد - ازانجملہ حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہو - الصحیحین - ازانجملہ حدیث ابن عباس رض جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے کو سو گئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بائین پر جاکر نماز مین شریک ہوے تھے اور حضرت نے بائین ہاتھ سے ابن عباس کا دایان کان پکڑکر دائین طرف کھڑا کر دیا تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھین دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر کیا اقول یہ تو دس رکعات ہوئین - مسلم - اور ایک روایت مین کہا کہ مین نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کین پھر کروٹ سے لیٹ رہے حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہو کر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھین پھر نکل کر فجر کی نماز پڑھائی اور اپنی دعا مین فرماتے تھے - اللھم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وفوقی نورا وتحتی نورا وامامی نورا وخلفی نورا واجعل لی نورا - یہ حدیث صحاح ستہ مین بطرق مروی ہو - واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھین اور ابو داؤد کی روایت مین حضرت عائشہ رض سے بھی ایک حدیث مین یہ موجود ہو کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ اختیار نہین کیا اور بخاری مین بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات علاوہ سنت فجر کے ثابت ہین لیکن صحیح مسلم مین دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اسطرح ہو کہ اس رکعات کا زائد ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر یعنی تیرہ رکعات مع سنت فجر ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح ہو اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہو - ملخص الفتح - مین کہتا ہون

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اصلح ہے کہ کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی
الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ۔ یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ الستۃ۔ اول تو اسمیں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یوں کہا
جاوے کہ اخیر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا۔ پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم
نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع وتر
رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہوگئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رض کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہوئیں
اور ام سلمہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ وضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی
والنسائی۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز اور تین وتر ہیں پس اگر ضعیف ومسن ہو تو سنت القیام
ساعت سے حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ
و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ سوا ایک
سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے جو مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو واللہ اعلم کہاں سے ہے فیض
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکلا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور میں نے
سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض سے ثبوت
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاد محقق رح
نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد ہو بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم وقت میں
آتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہذا التحقیق یہی قول اصح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم
پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر تطوع تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض الفتح
ہوا اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا۔ بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
اللہ تعالیٰ جس نیک بخت کو نصیب کرے۔ پھر ان فوائد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دوگانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ
دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہ ہو م۔ ولہما الاعتبار بالتراویح۔ اور صاحبین
کے نزدیک رات میں دوگانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق اسمیں دوگانہ کر کے افضل ہے بلکہ
استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہے م۔ کیونکہ عبادات
میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے ع۔ لہذا کہا گیا
کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کر کے افضل ہے جیساکہ صاحبین کا قول ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی
بعد العشاء اربعا رواہ عائشہ رض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
اسکو ام المومنین عائشہ رض نے روایت فرمایا ہے۔ ف۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اوپر موضع گذر چکی۔ لیکن صحیح مسلم
میں عبد اللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اکثر دو رکعت ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ اگر تو راوی ان
کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم ع۔ وکان یواظب علی الاربع فی الضحیٰ
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے۔ ف۔ اور جسقدر چاہتے بڑھا جاتے۔ رواہ مسلم
عن عائشہ رض۔ قعدوں میں بھی چار گانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلی الموصلی کی روایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرتے
کمافی العینی۔ میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو
پڑھتی ہوں۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت
پڑھنے سے انکار ہے۔ رواہ مسلم۔ پس اوفق یہ کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید
الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑ دیتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ہانی رضہ
میں آٹھ رکعات ہیں۔ کما فی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت وصیت میں دو رکعت
ہیں۔ رواہ الستۃ الا البخاری جیسے ابو ذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ اور ابو ہریرہ رضہ
کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی
اور جو لوگ صلوۃ الضحی پر ملاومت کریں جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ
مرفوعا۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب چوتھائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین میں ظاہر
ہے۔ م ع ت۔ سینہ میں کتردد اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول الفقیہ بھی صحیح ثابت ہے
پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوۃ الضحی پر مواظبت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑ دیتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں
بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن میں چارگانہ افضل ہے۔ م۔ ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ۔ اور وجہ
چارگانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان میں فراغت نہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور
جس عبادت میں زیادہ مشقت اسمیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ وازید فضیلۃ۔ اور زیادہ
فضیلت پڑھکر ہوئیں۔ ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لا یخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر
نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو
ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے۔ والتراویح
تودی بجماعۃ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہیں۔ فیراعی فیہا جہۃ التیسیر۔ تو اسمیں آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے
ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قوت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوۃ اللیل
مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی نمود
صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کر دیگی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا
حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رح نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا
واللہ اعلم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق۔ واللہ اعلم۔ ف۔
یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابن الہمام رح نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ
بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں
گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ پھر چار پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی
کو مت پوچھو آخر تک۔ وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھیں ورنہ یوں کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ
اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ اور اسمیں طول کلام کیا۔ کما فی الفتح۔ اور شافعیہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں
کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے خوبی رکوع وسجود اور درازی قرأت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار
رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری
روایات قولی و فعلی دوگانہ دوگانہ ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالی اعلم م ع ت (فرع) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے ع - میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استغفار کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے باتیں کرنا ثابت ہے جیسا کہ گذرا م - طول القیام کثرت سجود سے افضل ہے یہی صحیح البدائع - خلافاً لمحمد نفل کا مخفی کرنا اظہار سے افضل - نوافل اللیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے رواہ مسلم - آخر رات بہ نسبت اول کے افضل - جیسا فرمایا عذر کے سنت ترک نہ کرے - منیۃ المفتی - رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ آنکھیں ملکر نیند دور کرکے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرکے - ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب الذین آخر تک پڑھے کما ثبت فی الصحیحین - قیام اللیل میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت ممکن ہو بدون کسی و ترک کے - منجملہ مستحباب کے دو رکعت تحیۃ الوضوء اور انکی فضیلت باب الوضوء میں گذری - منجملہ اسکے دو رکعت وقت سفر کے - رواہ ابن ابی شیبہ - اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد محلہ میں - کما فی صحیح مسلم - اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت ہے - اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں - اگر امام نماز فرض میں ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہیں ع میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر تک خاموش ہو - واللہ اعلم - م - منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوٰۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں صلوٰۃ الحاجۃ دو رکعت ہے - بع البحر - اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے جیسا کہ علم المشہور میں ہے اور ابن دحیہ نے کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا - مع - مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ عینی رح نے جزم کیا - فاللہ اعلم - م - دونوں عیدین کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے ع - میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح و معروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آویگا اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص ہو - واللہ اعلم - م - نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں - المرقاۃ - مگر عبادت میں جیسے حج و جہاد وغیرہ میں یہ فعل تو قطعاً خوب ہے تو اسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے یا نہیں - تحفۃ المستملی الحلبی - اور امور میں سے لائق اہتمام اور نادر الوجود امر ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ - اللمعات جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے - اللہم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسألک من فضلک العظیم فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللہم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ - المسلم وسنن الاربعہ عن جابر بن عبد اللہ رض - اور زیادہ کیا - لاحول ولا قوۃ الا باللہ - ابن حبان عن ابی سعید الخدری - اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے - ابن حبان والحاکم عن ابی ایوب رض - اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے - الحصن - اور استخارہ سات بار تک کرے کہ پھر جو دل میں جمے وہی بہتر ہو - کذا رواہ ابن السنی عن انس رض - تحفۃ المستملی الحلبی - (نماز حاجت) اگر اللہ تعالیٰ کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کرکے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء و حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسألک موجبات رحمتک وعزائم مغفرتک والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم - مص ت - لا تدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ہما الا فرجتہ ولا حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین - ت - دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے - اللہم انی اسألک واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ہذہ لتقضی لی اللہم فشفعہ فی - ت س ق - صلوٰۃ التسبیح

چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت پیار فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اللہ تعالیٰ تیرے گناہوں کو اگلے و پچھلے و پرانے و نئے اور بھولے چوکے اور عمداً کیے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں علانیہ پوشیدہ ہوں یا ظاہر ہوں سب بخشیگا۔ سو یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ۔ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ پھر اگر تجھ سے ہو سکے کہ تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والحاکم وابن حبان عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ ابن ماجۃ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے فتاویٰ میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود پس مسئلہ اجتہادی ہے تو غایت یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں و ضعیفوں کے واسطے ہے تو در حقیقت عرف مختار میں یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح میں یوں مداخلت کی اس نے امر توقیفی کو بدل دیا لیکن حضرت عبد اللہ بن المبارک و بعضے صالحین سے یوں بھی ماثور ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے محیط السرخسی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ م۔ فروع۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے لیکن بلحاظ زمانہ کے عوام مسجد ہی میں بعد فرائض پڑھیں اور خواص بھی دکھلا دیں تو مضائقہ نہیں ظاہراً اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چار گانہ قبل ظہر و جمعہ و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سبحانک اللہم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ نوافل کے الظاہریہ۔ اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الظہر کے خرید و فروخت میں مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ یا گھونٹ سے باطل نہو گی۔ الخلاصہ۔ اور پا میں کرنے میں ثواب کم ہو گا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہو گی کما قدمناہ۔ م۔ چار رکعت نفل میں اگر دوگانہ کے بعد عمداً نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار سے مذکور کیا کہ سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو بقول اصح فاسد ہے اور دوسرے بقول امام
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے۔ الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل در بیان قرأت۔ **والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین**۔ قرأت کرنا فرض نماز میں دو رکعتوں میں واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکھنا واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا۔ الفتح۔ اور اسی کو تحفہ و ذخیرہ میں صحیح کہا ہے۔ ع۔ اور قدوری و ذخیرہ کا مذہب یہ کہ دو رکعت میں بلا تعیین واجب ہے کذا فی البدائع لہٰذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت میں پڑھے تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیر کی دو میں قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کذا فی الفتح۔ اور قدوری مع ذخیرہ کے قول پر سجدہ سہو بھی واجب نہو گا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف قدوری کے قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دونوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی ہے۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بقراءۃ۔ اور شافعی رح نے
فرمایا کہ فرض کی سب رکعات میں قرارت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الخ یعنی نماز نہیں مگر بقراءت۔ ف۔ رواہ مسلم
تو ہر نماز میں قرارت واجب ٹھہری۔ وکل رکعۃ صلوٰۃ۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قرارت واجب ہوئی۔ مخفی
نہیں کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
م۔ پھر یہی قول و دلیل امام مالک کی ہے فرق یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ وقال مالک فی ثلث رکعات۔ اور امام مالک
نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہیے لیکن تین تک کافی ہے۔ اقامۃ للاکثر مقام الکل تیسرا
کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں۔ م۔ یہ استدلال امام شافعی
و مالک کا صریح نہیں ہے بلکہ صریح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہما کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بُری طرح
نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمیں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے
پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا۔ اور اسکا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جنمیں اخیرین
میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے۔ م۔ ولنا قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فاقرؤا الخ
یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے۔ ف۔ اقرؤا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ والامر بالفعل لا یقتضی التکرار
اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضا نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں اگر اسقدر
پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قرأت کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح
نص ہے۔ وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولی۔ اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار
دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قراءت فرض اور
دوسری میں دلالۃ النص سے۔ لانہما یتشاکلان من کل وجہ۔ کیونکہ دونوں رکعتیں ہمشکل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی
اصل ارکان میں یکساں ہیں۔ ع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ فاما الاخریان
فتفارقانہما۔ اور رہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولین سے مفارقت رکھتی ہیں۔ ف۔ چند باتوں میں۔ فی حق السقوط
بالسفر۔ سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ وصفۃ القراءۃ۔ اور قرارت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولین میں جہر
ہو تو اخیرین اخفا رہو۔ وقدرہا۔ اور قرارت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ فلا تلحقان بہما
تو دونوں اخیرین ملحق باولین نہ ہونگی۔ ف۔ بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں
داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہ ہوئیں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
فرض ہوئی پھر حضر میں دیگر دو رکعت بڑھیں اور سفر میں وہی رہیں۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دو رکعت بقراءت متعینہ تعیین اور
صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہ ہوئیں۔ م۔ اور بُری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
میں فرمایا تو وہ خبر الواحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہ ہوگی، اور ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اسکا بیان نکلے
الفتح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قراءت ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی مجمل ہیں اور قرأت بلاشبہ رکن ہے۔ اور حدیث
ابو سعید خدری و ابو قتادہ رض وغیرہما بروایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرارت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین مین واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہین ہے۔ توضیح یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قرارت پر ثبوت نہین ہوتی ہے غایت یہ کہ کسی روایت مین عدم قرارت نہین آیا
اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق السبیعی عن علی و ابن مسعود سے روایت کی کہ ان دونون صحابی نے
کہا کہ پہلی دونون رکعتون مین قرارت کر اور پچھلیون مین تسبیح پڑھ۔ فتح۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے م۔ اور امام شافعی کی دلیل
تام جب ہو کہ نماز بمعنی ہر رکعت ہو۔ **والصلوٰۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ**۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس
حدیث مین جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھر جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد
کامل مراد ہوتا ہے۔ **وہی الرکعتان عرفا**۔ اور وہ دو رکعت ہین براہ عرف۔ **کمن حلف لا یصلی صلوٰۃ**۔ جیسے کسی نے قسم
کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیگا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ **بخلاف ما اذا حلف لا یصلی**۔ برخلاف اسکے اگر
قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت مین البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوٰۃ
نہین تاکہ کاملہ کی طرف پھر آجاوے۔ اور عرف شریعت مین نماز دو رکعت سے کم نہین کیونکہ بتیراء رکعت سے ممانعت ہے۔ م۔ **وھو
مخیر فی الاخریین**۔ اور مصلی کو اخیرین مین اختیار ہے۔ **معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی
عن ابی حنیفۃ**۔ اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین مین خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یون ہی
امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ت۔ **وھو الماثور عن علی و ابن مسعود**۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے
حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر۔ فتح۔ **وعائشۃ رض**۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رض
سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہین ملی۔ فتح۔ **الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک**۔ مگر افضل
یہ کہ اخیرین مین پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کبھی ترک کے ساتھ۔ تو واجب
نہین ہے۔ ع۔ **ولہذا لا یجب السہو بترکہا فی ظاہر الروایۃ**۔ اور اسی جہت سے ترک قرارت سے سجدہ سہو نہین واجب ہوتا
ظاہر الروایۃ مین۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفۃ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین مین خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو
سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے مؤید
کرکے کہا کہ آثار سے حجت تام ہونا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
اسوقت وجوب مین ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جنمین سے مداومت نکلتی ہے اور آسکے مخالف ترک ثبوت نہین ہوتا وہ دلیل [illegible]
معنی وجوب پھر رہیگی تو احوط روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قراءۃ اخیرین مین واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ
اس مقام پر تو اصح کہتے ہین اور جس مسئلہ مین کہ قاری نے امی کو اخیرین مین خلیفہ کر دیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلیے کہ
فرض القراءۃ تو اولیین کی دو رکعت مین ادا ہو چکا۔ وہان بھی مشائخ جواب مین کہتے ہین کہ قرارت تو جملہ رکعات مین فرض ہے اگرچہ
وہ دو ہی رکعت مین کرکے ادا کر دیجاتی ہے۔ ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہان بھی اخیرین مین وجوب قراءۃ کی روایت
لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی و ابن مسعود جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار رہے کہ وہ بھی حمد
ثنا و دعا ہے اور اسکے عمل مین اخیرین مین فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہین۔ فافہم۔ پھر احوط جبکہ روایۃ الحسن
ٹھہری تو قراءۃ الفاتحہ پر یہی لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ مین ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا
کہ قرارت کرنا نماز مین دو رکعت مین فرض ہے خواہ کوئی ہون اور اولیین مین خاصکر واجب ہے حتی کہ اگر اخیرین مین پڑھے تو سجدہ
سہو واجب ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین مین ظاہر مذہب پر چاہے قرارت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت
امام اعظم رح پر اخیرین مین قرارت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو احوط کہا۔ اور اسی طرف [illegible]

میں کیا اور شرح اکمل میں تصریح کردی۔ مترجم کے نزدیک قرأت سے سورۂ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔
واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل۔ اور تمام رکعات نفل میں قرأت واجب ہے۔ وفی جمیع رکعات
الوتر۔ اور تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں وجوب اسوجہ
کہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف۔ اگرچہ ملاکر چار کی نیت کر لیجاوے۔ والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتدأۃ۔ اور
تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور
عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقتاً یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریمہ سے صرف
دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد
کر دیا تو شروع کرنے کی وجہ سے اسپر صرف ایک دوگانہ قضاء کرنا واجب ہے تو اول تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دوگانہ
التحیات تک پورا کر کے بلکہ بروایت نوادر وفتح القدیر کے مع درود کے پڑھکر کھڑا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
جدید تحریمہ ہو گیا۔ ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں درمیانی
قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہیں مع۔ اور
یہی استحسان چار رکعت سنت قبل الظہر میں لیا گیا ہے لیکن اسمیں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کما مر۔ واما الوتر فللاحتیاط
اور رہا وتر میں ہر رکعت کی قرأت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل
ہونے کے آثار اسپر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت ونفل کے قرأت واجب کی کیونکہ قرأت ایک ذاتی مقصود
رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ مع۔ ومن شرع فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ ف۔ قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو۔
ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضاہا۔ تو اسکو قضاء کرے۔ ف۔ وجوباً
خواہ بعذر توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واعتکاف واحرام وحج وعمرہ وطواف ہے۔ سو۔ قصداً نہو یا لازم نہ آوے تو قضاء واجب
نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کر کے توڑ کر فرض
کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضاء نہیں۔ یا گمان اپنے اوپر کر کے شروع کیا یا محدث یا بے
یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضاء نہیں۔ سو۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ۔
اور شافعی رح نے فرمایا کہ اسپر قضاء واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں متبرع ہے۔ ولا لزوم علی المتبرع۔ اور متبرع پر لزوم
نہیں ہوتا۔ ف۔ متبرع طوعی واحسان کرنے والا۔ حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم وواجب
نہو جائیگا۔ ولنا ان المؤدی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مؤدی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قربۃ۔ وہ ایک قربت طاعت
واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ صیانتہ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر ہوتا ہے
اسی طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضاء سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا
تو گنہگار رہا پھر قضاء کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج وعمرہ فاسد کرنے میں قضاء لازم ہے۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم
میں آویگی۔ مع۔ وان صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین۔ اور اگر نماز شروع
کی چار رکعت نفل اور قرأت واجبہ پڑھی پہلی دونوں رکعتوں میں اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کر دیا تو دو ہی
رکعت قضاء کرے۔ لان الشفع الاول قد تم۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ

المبتداۃ فیکون ملزما۔ اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلۂ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ بھی دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا
ثمّ اذا افسد الاخریین بعد الشروع فیہما ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لایقضی الاخریین۔ یہ حکم
قضاء اسوقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو اخیر دوگانہ
کو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ مثلاً اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا و شروع متحقق ہو گیا م۔ وعن
ابی یوسف انہ یقضی۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضاء کرے۔ اعتبارا للشروع
بالنذر۔ شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ ف۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضاء کرے۔ الخ
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضاء ہیں تو
یہاں بھی چاروں قضاء کرے۔ ولہما ان الشروع ملزم ما شرع فیہ وما لاصحۃ لہ الا بہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمیں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو۔ ف۔ مثلاً
شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمیں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہو سکتی تو دوسری
رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس مسئلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
اسنے پوری کر دیں تو اول دوگانہ پورا ہو گیا۔ وصحۃ الشفع الاول لاتتعلق بالثانی۔ اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے
دوگانہ پر موقوف نہیں۔ ف۔ تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الرکعۃ الثانیۃ۔ برخلاف دوسری رکعت کے
ف۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہو گیا
تو نذر پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں ملی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ
صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی وعنایہ کے کہ انکو سہو ہو گیا م۔ وعلی ہذا
سنۃ الظہر لانہا نافلۃ۔ اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ ف۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑھے
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضاء کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضاء
نہیں ہے۔ رہا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہوگا یا نہیں تو ظاہرا ہاں یا چار سنت الگ پڑھے۔ م۔ وقیل یقضی اربعا
احتیاطا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطاً قضاء کرے۔ ف۔ بالاتفاق۔ لانہا بمنزلۃ
صلوۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلۂ ایک نماز کے ہے۔ ف۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں
پس بمنزلۂ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضاء کرے م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہونے اور چارگانہ
سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف عبدہ ورسولہ
تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبحانک نہ پڑھے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی اسنے
فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہوگا بخلاف نفل کے۔ اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
اگر مرد نے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو
اسکے پاس بھیجی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ چوتھی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت منتقل کر چلی گئی تو شوہر کے
ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہ ہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر جو خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا پڑتا لازم نہ
بخلاف چارگانہ نفل کے۔ ع م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضاء کرے نہ پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہو چکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز ہی ہو تو نوافل دیگر سے ممتاز ہی۔ یہی اصح ہی۔ کما فی المضمرات عن النصاب۔ ع البحر۔ یعنی سنن چارگانہ قبل العصر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہی حتی کہ جب دوگانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اسپر لازم ہوگی۔ م۔ یہان چار رکعت
نفل مین بلحاظ قرارت کے ایک مسئلہ ہی جسمین ۱۶ صورتین نکلتی ہین۔ اول چارون مین قرارت کی تو بالاجماع جائز ہی۔ چارون مین
قرارت ترک کی یا فقط اول دوگانہ مین ترک کی۔ یا فقط دوم مین۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم مین
یا اول تین رکعت تک یا دوگانہ اول و رکعت چہارم مین یا فقط اول رکعت مین مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت مع آخر دوگانہ
مین یا اول و تیسری رکعت مین یا اول و چوتھی مین یا دوم و سوم رکعت مین یا دوم و چہارم مین قرارت ترک کی یہ پندرہ صورتین
ترک قرارت کی ہین جنمین سات کا حکم آٹھ مین داخل ہی لہذا امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمائین ہیں۔ ع۔ وان صلی اربعا
ولم یقرأ فیہن شیئا اعاد رکعتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھین اور چارون کسی مین قرارت نہ کی تو دو رکعت قضاء اسپر
واجب ہی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہی۔ وعند ابی یوسف یقضی اربعا۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ وہذہ المسالۃ علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہی۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتین نکلتی ہین مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہین۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القرأۃ فی الاولیین او فی احدہما یوجب
بطلان التحریمۃ لانہا تعقد للافعال۔ اور اصل اسمین یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولیین دونون رکعت مین یا ایک مین قرارت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہوجانے کا موجب ہی کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہی۔ ف۔ اور جب افعال اول دوگانہ
کے باطل ہوے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا اسطرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو نیا تحریمہ نہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اسپر بنار نہوگی۔ م۔ وعند ابی یوسف ترک القرأۃ فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التحریمۃ وانما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الا تری ان للصلوۃ وجودا بدونہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دوگانہ مین قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہین بلکہ خالی ادار فاسد ہونے کا
موجب ہی کیونکہ قرارت تو ایک رکن زائد ہی کیا تم نہین دیکھتے کہ نماز کا بدون قرارت کے وجود ہی۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بغیر قرارت
ہی۔ تو قرارت اسکے حق مین شرط ہی جو قادر ہو۔ غیر انہ لا صحۃ للاداء الا بہا۔ اتنی بات ہی کہ ادار صحیح نہین بدون قرارت
ف۔ قدرت والے کے حق مین۔ وفساد الاداء لا یزید علی ترکہ۔ اور ادار فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہین کہ ادا
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدث ہوگیا اور ادار چھوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہین ٹوٹتا تو ادار فاسد سے کیون ٹوٹے۔ فلا
یبطل التحریمۃ۔ پس تحریمہ نہین ٹوٹیگا۔ ف۔ تو دوم دوگانہ کی بنار صحیح ہوئی تو چارون قضار کرے۔ وعند ابی حنیفۃ
ترک القرأۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمۃ وفی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
اولیین دونون مین قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہی اور ایک مین چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہین ہی۔ لان
کل شفع من التطوع صلوۃ علی حدۃ۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہی۔ وفسادہا بترک القرأۃ۔ اور اسکا فاسد
ہونا قرارت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونون مین چھوڑے تو اجماعا فاسد ہی۔ فی رکعۃ واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت
مین چھوڑے تو مجتہد فیہ ہی۔ ف۔ حتی کہ بعض علمار کے نزدیک فاسد نہین ہی۔ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء
وحکمنا ببقاء التحریمۃ فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا۔ پس ہم نے حکم دیا فساد کا وجوب قضار کے حق مین اور حکم دیا بقار
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق مین از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہی کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونون مین ترک قرارت بھی مجتہد فیہ ہی حتی کہ بعض علمار کے
نزدیک جائز ہی جواب یہ کہ بالکل ضعیف ہی لہذا اعتبار نہ کیا م ع۔ ولو ثبت ہذا القول او لم یقرأ فی الکل قضی

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراءت نہ کی تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کریگا۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو اول دوگانہ دونون رکعتون مین قراءت ترک کرنے سے امام اعظم ومحمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی تو دوسرے دوگانہ مین شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف پس اول دوگانہ کی قضاء واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ مین شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اذا افسد الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونون دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل مین ترک قراءت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چارون کی قضاء واجب ہوئی۔ م۔ ولو قرء فی الاولیین لا غیر فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراءت کی پہلے دوگانہ مین نہ غیر مین تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ مین شروع صحیح ہوا۔ ف مگر اسنے قراءت ترک کرکے فاسد کیا۔ ثم فسادہ بترک القراءۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک قراءت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہین ہے۔ ف تو صرف اخیر دوگانہ کو قضاء کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضاء کرے۔ کما فی المبسوط۔ ولو قرء فی الاخریین لا غیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع اور اگر اسنے اخیرین مین قراءت کی نہ غیر مین یعنی اولین مین کچھ نہین پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء ہے۔ لان عندہما لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہین صحیح ہوا۔ ف تو اخیر دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہے اسی کی قضاء واجب ہے م۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا۔ ف پس اول کی قضاء واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کما فی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ مین شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہین صحیح تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرء فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع اور اگر اول دونون مین قراءت کی اور اخیرین سے ایک مین قراءت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضاء واجب ہے۔ ف کیونکہ اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہے۔ ولو قرء فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قراءت کی اخیر دونون مین اور ایک اول دوگانہ مین تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ف لیکن تخریج مین فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا تو اسکو قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ مین ایک رکعت کی قراءت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ولو قرء فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر اسنے اولین کی ایک مین اور اخیرین کی ایک مین قراءت کی۔ ف تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضاء ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمۃ باقیۃ کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک مین قراءت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک تحریمہ دور ہو چکا۔ ف تو دوسرے دوگانہ کی بناء صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضاء امام اعظم کے نزدیک جامع صغیر مین بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور ابتہ انکار کیا ابو یوسف نے اس روایت کا امام ابو حنیفہ سے۔ ف جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کرکے ابو یوسف کو

سنائی تھی تو جو مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے ان سے یہ مسئلہ ہے۔ وقال رویت لک عن ابی حنیفۃ انہ یلزمہ قضاء رکعتین۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ امام محمد نے کہا ہے نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد وشافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ہے ع ف ن۔ اور نیز یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ پر یہی تفریع صحیح ہے کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور وہی معتمد ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسنے قرارت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ ابو یوسف وغیرہ احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف۔ اور اگر قرارت کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرارت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی فاسد گیا رہا تو دونوں دوگانہ قضاء کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ دور ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ ورکعتین بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت۔ ف۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاویں بلکہ چاروں بقراءۃ پڑھے تا کہ مثل فرض کے نہوں فیکون بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قرارت کا تمام رکعات نفل میں۔ ف۔ حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونوں دوگانہ مثل ہیں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ برین ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرارت میں مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقرارت ہوں اور دو بغیر قرارت ہوں تا کہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرارت ضرور ہے تو سب میں قرارت کرے پس نفل کی جملہ رکعات میں قرارت فرض ہے۔ پھر یہاں دو مقام ہیں اول اثبات فرضیت قرارت۔ دوم اثبات حدیث۔ ابن الہمام وعینی رح نے لکھا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر وابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں کیونکہ فجر وظہر وسفر و عشاء میں نماز کے مثل ناظہر ہی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد متعین میں نہو۔ کما فی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمیں خلل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہیں پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا میں نے پڑھ لی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا الصلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے تنہا پڑھ کر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ شریک ہو جاوے۔ رواہ مالک۔ اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے۔ پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد رح نے اس کو حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو مرفوعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہے جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو۔ بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر الواحد سے فرضیت قرارت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے۔ انزاری رح نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر آیہ سے نماز نفل میں قرارت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث مذکورہ اسکا بیان ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ اوپر امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قرارت فرض کی ایک رکعت میں بحکم النص سے اور دوم میں بدلالۃ النص مفروض ہے۔ اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی اور عینی رح نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا۔ علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے لفظ بیان صفۃ الخ سے انزاری وغیرہ کو یہ شبہ لاحق ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے۔ واللہ اعلم م۔ **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی القیام۔** اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے۔ ف۔ اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ لیکن آدھا ثواب ہوگا۔ الدر۔ **لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھے پر ہے کھڑے کی نماز سے۔ ف۔ صحیح بخاری وسنن اربعہ میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز مگر جب کہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہوگی۔ الفتح۔ اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا۔ مع۔ ابن ابی شیبہ نے مسیب بن رافع رض سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ عذر ہو۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ مع۔ فرض اگر عذر سے بیٹھکر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمیں صحیح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اعمال کرتا تھا اگر اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا۔ م۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنی ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رض میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ میں تم میں سے کسی کے مثل نہیں ہوں۔ پھر واضح ہو کہ عینی رح نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اسکے فقہ میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا۔ پھر فرض میں ثواب کم نہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز ہے کہ فرض بیٹھے پڑھنے کا ثواب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھ دیا جاوے۔ الفتح۔ بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں کر سکتا جو کہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ۔ میں مبسوط نقل کیا ہے۔ پس مسئلہ کے لیے اولی استدلال بعموم [illegible]

وان الصلوۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے - ف یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا ہے
ہر کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوۃ خیر موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی
یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بالجملہ جب یہ خیر اس طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جائز ہوگا - وربما یشق علیہ
القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اسکے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ
اس سے یہ خیر منقطع نہو جاوے - واختلفوا فی کیفیۃ القعود - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - ف کہ
چار زانو مختار ہے یا دیگر - والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے
ف یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے ع - اسی پر فتوی ہے د - لانہ عہد مشروعا فی الصلوۃ - کیونکہ یہی نماز میں مشروع
معلوم ہوا ہے - ف اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے اور یہی قول امام محمد کا اور علماء
سلف کا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اولی یہی کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
مشقت لاحق ہوتی ہے فافہم م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - المحیط ف ح - وان افتتحہا
قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر نافلہ کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر - اور
صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف جیسے نذر سے نماز ذمہ
واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے - پس جیسے کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
یوں ہی نافلہ جبکہ کھڑے شروع کی ہو - ع - لہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی وما باشر صحۃ بدونہ - امام ابوحنیفہ کی دلیل استحسان
یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جسقدر کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جسقدر
کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - بخلاف النذر لانہ التزمہ نصاً - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحاً قیام کو واجب کر لیا
تھا - ف حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے ازانجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ
کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی صریحاً واجب کر لیا - حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام
عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کر لی تو بعض مشائخ کے نزدیک اسپر قیام واجب نہوگا - ف بعض مشائخ سے
مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالی کے لیے مجھ پر چار رکعت
نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہوئی میں
کہتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ
کر لیا تو جائز ہے - ہ - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے مگر زفر نے
لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل
شروع کی تو قطع کرے و قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہو جائیگی - ع - ومن کان خارج المصر یتنفل علی
دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھے جس طرف وہ متوجہ
ہو جاوے حالیکہ اشارہ کرے - ف پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء - بدلیل حدیث ابن عمر رض کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے، درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف
رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ و۔ دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمین راوی عمرو بن یحیی المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات
مین راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب مین متعدد صحابہ رضی اللہ عنہ سے احادیث ہین چنانچہ
حدیث جابر رضؓ مین ہے کہ مین اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز
پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابو داؤد۔ اور دوسری روایت مین جابر رضؓ
نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث مین
زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ مین بروایت صحیحین مروی
ہین۔ مع۔ **ولان النوافل غیر مختصۃ بوقت**۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہین ہین۔ **فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلۃ**۔ پس اگر ہم مصلی
پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کرین تو نماز اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضوع سے محروم
ہو جائیگا۔ **او ینقطع ہو عن القافلۃ**۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ بچھڑ جائیگا۔ ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا رہے۔ ن۔ **اما
الفرائض مختصۃ بوقت**۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہین۔ ف۔ پس انہین اتر کر استقبال
لازم ہونے مین حرج وضرر نہین ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہین چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
جائز ہین۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہو سکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کرکے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے
لقولہ تعالے وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذرون کے مینہ و کیچڑ ایسی کہ منہ دھنس جاوے اور چور
رہزن اور مرض ہے اور عورت و بوڑھا ہوتا خواہ ساتھ مین مددگار ہو یا نہو اور درندہ کا خوف۔ الخلاصہ۔ اور پھر اس کا اعادہ
بھی نہین ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہین جائز اور قلیل ہو تو جائز
ہے۔ د۔ اگر محمل کے ایک شق مین نماز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہین جب کہ ٹھہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
یا بیٹھا ہو لیکن اگر محمل کے نیچے لکڑیان لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے المحیط وع ت۔
دو مرد ایک محمل مین ہین ایک نے دوسرے کا اقتدا نفل نماز مین کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق مین ایک ہو اور دوسرے مین
دوسرا ہو اور دونون شقین باہم بندھی ہوئی ہین تو بھی جائز ورنہ نہین اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو بہر حال جائز ہے
ع۔ اور فرض مین یہ نہین جائز ہے مگر بعذر۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی و بہل وغیرہ مین اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا
نہین بہر حال یہ سواری پر نماز کے حکم مین ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
فرض جائز ہے جب کہ ٹھہری ہو۔ مع ع ت۔ اور فرض کے حکم مین واجبات ہین مانند نذر وقضائے نفل وامام کے نزدیک وتر اور وہ
سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے۔ ع ف ت۔ اور نفل تو محمل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہو
اور روان ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو۔ د۔ **والسنن الرواتب نوافل**۔ اور راتبہ
سنتین بھی نفل ہین۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہین۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ ینزل لسنۃ الفجر لانہا
آکد من سائرہا**۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتون سے زیادہ
مؤکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہین کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت مین سنۃ الفجر
واجب ہے۔ ع۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے چاہے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے
اور مختار مین لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ مین شمار کیا جائیگا۔ **والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر**

اور شہر سے باہر کی قید لگاتا نفی کرتا ہی شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ مین یہ قید لگائی کہ شہر سے
باہر ہو اس سے دو باتین ثبوت ہوئین اول یہ کہ سفر ہونا ضرور نہین بلکہ شہر سے باہر کافی ہی اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ مین جائز ہی۔ کافی
الخلاصہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہی جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہی پھر اصل مین مذکور ہی کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے
لکھا کہ اصح یہ کہ جہان سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہی وہان سواری پر نفل روا ہی مع۔ یعنی آبادی سے باہر م۔ دوسری بات
یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہین جائز ہی یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر مین داخل ہوا تو سواری ہی پر
اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین بلکہ اترے مع ت۔ وعن ابی یوسف انہ یجوز فی المصر ایضاً
اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ شہر مین بھی جائز ہی۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہی۔ ن
ع ت۔ ووجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر والحاجۃ الی الرکوب فیہ اغلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی
آبادی مین عدم الجواز کی یہ ہی کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہی اور وہان سواری کی ضرورت زائد ہی۔ ف
پس شہر کے اندر کو اسپر قیاس نہین کرسکتے م۔ مین کہتا ہون کہ ابو یوسف رح کی حجت اسمین بھی نص ہوسکتی ہی جو ابن بطال نے
شرح بخاری مین ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ مین حمار پر نماز پڑھی درحالیکہ
ایا کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہوکر سعد بن عبادہ کی عیادت کو
جاتے اور اسپر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہی اور جس چیز مین ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہین ہی مصنف۔ مین
کہتا ہون کہ یہ جواب ضعیف ہی۔ کما لا یخفی م۔ فان افتتح التطوع راکبا ثم نزل بنی وان صلی رکعۃ نازلا۔ او لم یصل رکعۃ
ثم رکب استقبل۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت مین پھر اترا تو اسی پر بنا کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت
پڑھی (یا رکعت نہین پڑھی ع۔) پھر سوار ہوگیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ مین بالاتفاق ہی۔ ف۔ لان احرام
الراکب انعقد مجوزاً للرکوع والسجود لقدرتہ علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان سے کہ
وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع و سجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ مین بالفعل وجوب رکوع
و سجود کا نہ تھا مگر یہ قوت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہو۔ فاذا اتی بہما۔ تو جب وہ رکوع و سجدہ کو لایا یعنی اتر آیا صحیح۔ تو صحیح
رہا۔ واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہی اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجود
کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہوجاتی ہی اور وہ حقیقت مین رکوع و سجود کرسکتا ہی تو اس نے رکوع و سجود کو وجوباً ادا
کرنے کا تحریمہ باندھا۔ فلا یقدر علی ترک مالزمہ من غیر عذر۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہین اس چیز کے
ترک کا جو اسپر لازم ہوگئی ہی۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کو بغیر عذر ترک نہین کرسکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کرکے اشارہ ہوجائیگا
لہذا سوار ہوکر بنا نہین جائز ہی م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہی اور بعض نے جو عمل قلیل و کثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہی مع۔ وعن ابی یوسف
اور ابو یوسف سے روایت ہی۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انہ یستقبل اذا نزل ایضاً جب سواری سے اترے
تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہین۔ وکذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ۔ اور یون ہی امام محمد
سے بھی روایت ہی جب کہ ایک رکعت پڑھکر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بنا ہی مع۔ والاصح ہو الظاہر۔ اور
اصح وہی ظاہر الروایۃ ہی۔ ف۔ اسمین دو احتمال ہین ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہی۔ دوم یہ کہ حکم اصح
وہی ہی جو ظاہر الروایۃ مین ہی۔ لیکن احتمال اول ارجح ہی م (ذ ع ر ع)۔ جانور پر نماز جائز ہی اگرچہ اسکی زمین نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول
ہی یہ جو مذہب ہی کہ علی الصحیح ع ف ت۔ ذخیرہ مین ہی کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہین جائز ہی ورنہ کھڑا اٹھا کر ہانکنا اور جو ہانکنا
مفسد نماز نہین ہی۔ جوامع الفقہ مین ہی کہ دونون پاؤن پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہی مع۔ فرض اور نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو با وضو و بقراءت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی پھر کہیں ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہو گئی تو قضا واجب ہے اور اگر حیض کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ معصیت ہے۔ ف ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمیں کسی فرضیت کا حکم فرماویں پس یوں فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا از راہ ایمان کے یعنی حق یقین کر کے اور از راہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریا کاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ مبسوط میں ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقوں نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سوائے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے۔ م۔ یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہوں یا عورتیں۔ فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات۔ پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھاوے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے۔ خلاصہ۔ کل ترویحۃ بتسلیمتین۔ ہر ایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دوگانہ پر پس یہ جملہ بیس رکعات ہوئیں۔ ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ ثم یوتر بہم۔ پھر امام انکو وتر پڑھاوے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ مخالفین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استحباب۔ دوم جماعت۔ سوم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قراءت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر لفظ الاستحباب۔ امام قدوری نے لفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی قولہ یستحب الخ۔ یعنی۔ والاصح انہا سنۃ اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدماء مشائخ کبھی مستحب بمعنی بہت خوب کہتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ۔ یوں ہی حسن رح نے بھی ابو حنیفہ رح سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاء راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفاء راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہو گئی۔ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیۃ ان یکتب علینا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے میں عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیجاوے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری ومسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابو بکر الصدیق اور دوم عمر سوم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں لیکن یہاں صرف اخیر کے تین خلفاء کے عہد میں مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر رضہ کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں اُسکو جنی تھی۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشۃ رضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمٰن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا
کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کردوں پس ابی بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعۃ وصححہ الترمذی - اور یہ اجتماع ۲۳ - رکعات پر تھا - مع - تین رکعت وتر کی جیسا کہ مؤطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ وطبرانی وبیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجامی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الوتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا ورنہ برابر پڑھا جاتے تو جب اسی پر قرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ - سنت
ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولی ہے نہ وہ جو امام مصنف
نے کہا - انتہی ملخصا من الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لامحالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ - پر جمع کرنا و
ابی بن کعب ودیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہوگا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ وطبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاوے گی اور حدیث ام المومنین
عائشہ رضہ کہ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد وتراویح علٰحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رح نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گھٹا پھر کمی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر ہیں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں ایتار کیا اول رات واوسط رات وآخر رات میں اور ایتار کرنا سحر تک منتہی ہوا جیسا کہ
صحیح میں ہے لہٰذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات ہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی وفعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ - پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین وجماعت مسلمین سے
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر شہید رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - عینی رح نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا وشافعی واحمد کا مذہب ہے اور قاضی رح نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہا کہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہا کہ مستحب ہے - ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ - اور تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - ع - حتی لو امتنع

اہل المسجد عن اقامتہا کانوا مسیئین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت برا کرنے والے
ہونگے۔ ولو اقامہا البعض فالمتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلۃ۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص
جماعت سے پیچھے رہا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور
یہی عامۂ علماء کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے ع۔ لان
افراد الصحابۃ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جنسے روایت کیا جاتا ہے کہ وے جماعت تراویح میں شریک
نہیں ہوئے۔ ف۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور
طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں
پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے آسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رواہ الطحاوی۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات
خلفائے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ
افضل ہے۔ کما فی قاضیخان م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اعتماد ہے ع۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے مگر بدون
فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح
نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور مترجم
کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے
م۔ والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ وکذا بین الخامسۃ وبین الوتر لعادۃ اہل الحرمین۔ اور
دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی
اہل مکہ و مدینہ کی عادت چلی آتی ہے۔ ف۔ پھر چاہے اس راحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود
پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے۔ اتقانی قاضیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے جوامع الفقہ
ع۔ لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع
نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف و اسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ الفتح۔
پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل الحرمین ہے۔ قالہ السرخسی ع۔ واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس
تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جمہور کے
نزدیک مکروہ ہے۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وقولہ ثم یوتر بہم یشیر الی ان وقتہا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا
یہ قول کہ ثم یوتر بہم۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے۔ وبہ قال عامۃ المشائخ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا
قول ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ بخارا کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذخیرہ ع۔ والاصح ان وقتہا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر
او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانہا نوافل سنت بعد العشاء
کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے۔ ت۔ یہ اس
بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہے اور رمضان میں دو قیام اللیل ہوگئے م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ
قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے۔ الفتح۔ ولم یذکر قدر القراءۃ۔ اور مصنف نے قدر قرأت کو ذکر نہیں کیا۔ واکثر المشائخ علی
ان السنۃ فیہا الختم مرۃ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں عموماً
دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی احسن ہے
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر پڑھے کہ مقتدیوں پر گراں نہو۔ المحیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ دو ختم فضیلت اور تین ختم

ہ کچھ نہیں ہی۔م۔ پڑھنے مین اوراداے ارکان مین جلدی کرنا مکروہ ہی۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کردہ ہی۔ القاضیخان
اور یہ کہ ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہی۔ السراج۔ فلا یترک لکسل القوم۔ پس ایک ختم
بوجہ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترکہا لانہا لیست سنۃ۔ بخلاف
التحیات کے بعد کی دعاؤن کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہین ہین۔ ف۔ یعنی جبکہ یہ دعائین قوم پر گران گذرین
لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہی تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد۔ت۔ لیکن اسمین نظر ہی
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہی وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہی اسکو چھوڑ دے چنانچہ مسند احمد مین ابن مسعود رضہ سے اور صحیحین مین ابو ہریرہ رضہ سے بعد التحیات کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہی۔ العینی۔ ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان۔ اور وتر کو جماعت سے سواے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ ف۔ اور رمضان مین افضل بجماعت ہی یہی صحیح ہی۔ القاضیخان۔ نہین بلکہ تنہا گھر مین اور یہی
مختار ہی۔ التبیین لیکن اول اصح ہی۔ کمافی الفتح۔م۔ اور جماعت روا ہی۔م۔ علیہ اجماع المسلمین۔ اسی پر مسلمانون کا اجماع
ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) امام اگر قرأت کے شد و مد مین لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یون ہی
اگر دوسرا خفیف القراءۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد مین ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہی۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوشخوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہی۔ ایک مسجد مین دو بار تراویح مکروہ ہی۔ القاضیخان۔ امام کو
دو مسجدون مین ہر مسجد مین پوری تراویح پڑھانا جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ مقتدیون کو مضائقہ
نہین۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہون تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھرے یہی صحیح ہی۔ اور جائز کہ
فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہین نہ بجماعت
اور نہ تنہا یہی صحیح ہی۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہگیا تو تنہا پڑھین۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھین تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک سچ ہو۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت مین شریک ہو اور اگر لوگون نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہین
کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر مین اقتدا کر سکتا ہی۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہوگئی
اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح مین نیت تراویح
کی ضرورت نہین۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح
بیٹھکر بلا عذر مستحب نہین۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہی مگر ثواب آدھا ہی۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہی اور مقتدی لوگ کھڑے
ہین تو بالاتفاق جواز ہی۔ یہی صحیح ہی مگر مستحب یہ کہ مقتدین بھی بیٹھ جاوین اگر ایک سلام سے چار پڑھین اور درمیان مین
نہ بیٹھا تو بجاے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہی۔ اور اگر درمیان مین قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک وہ دوگانہ
ہونگے یہی صحیح ہی۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھین اور ہر دوگانہ پر قدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان
اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھین پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر مین تو صحیح قول پر ایک دوگانہ
کے بجاے ہین۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہی کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کمافی الخلاصہ

باب ادراک الفریضۃ

باب فریضہ پانیکے بیان مین۔ تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کہی گئی تو اسکو قطع کر دے۔ ت۔ ومن صلی رکعۃ من الظہر

ثم اقیمت لیصلی اخری - اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے - ف - یہی قول شافعی و احمد کا ہے - ع - صیانۃ للمودی عن البطلان - تاکہ جو رکعت پڑھ چکا ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے - ثم یدخل مع القوم - پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جاوے - احرازا للفضیلۃ الجماعۃ - بغرض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے - وان لم یقید الاولی بالسجدۃ یقطع - اور اگر اس نے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو فوراً قطع کر دے - ویشرع مع الامام ہو الصحیح - اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے - ف - اسی کو فخر الاسلام نے اختیار کیا - شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے مع - اور اقرب قول مصنف رح ہے - لانہ بمحل الرفض - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے - والقطع للاکمال - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے - بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال - بخلاف اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے - ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین - اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے - ف - پھر چار رکعت قضاء کرے - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے - یروی ذلک عن ابی یوسف - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے - وقد قیل یتمہا - اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کر لے ف - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - یہی صحیح ہے - السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلاخلاف دو رکعت پوری کر لے - النہایہ - اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے - تبیین اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے - پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا نماز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولیٰ ہے جہاں تک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا - اور یہ شاید بنظر حدیث - اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ - یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے - کما فی البخاری - نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کریگا کیونکہ حدیث عبد اللہ بن بحینہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری ومسلم والنسائی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ نہایہ وعینی میں زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے - اس سے زیادہ صریح حدیث ابو سلمہ رح ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس اس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نمازیں ساتھ ہی کیا دو نمازیں ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے - رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو - میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر وعینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ قولہ تعالی لا تبطلوا اعمالکم - بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہو - واللہ تعالی اعلم - پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لا تبطلوا اعمالکم - عموم پر ہو لیکن ابن الہمام نے قبل ازیں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد ہو وامتداد اسکے - اور بغیر توڑ کر قضاء کرنا بطلان ہے الا آنکہ نفل جو شروع سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ محل نظر ہے کہ قطع کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہو جیسا کہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی تکبیر اولی میں فضل کثیر ہے اور بقول عینی رح جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
دینی فضیلت کے لیے بدرجہ اولی جواز ہے۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
کریں تاکہ مخالفت آیت واحادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنۃ الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالی م۔ **وان کان قد صلی
ثلثا من الظہر یتمہا**۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ ف۔ اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔
لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہے تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ف۔ یعنی تین رکعت
پڑھ چکا تو گویا تمام کر لی پھر ٹوٹ نہیں سکتی ہے پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے م۔ **بخلاف ما اذا کان
فی الثالثۃ بعد**۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ **ولم یقیدہا بالسجدۃ**۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
نہ کیا ہو۔ **حیث یقطعہا**۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ **لانہ محل الرفض**۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ ف۔ پھر طریقہ
قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ **ویخیر ان شاء عاد فقعد وسلم**۔ اور وہ مختار ہے اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے
وسلام پھیر دے۔ **وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوٰۃ الامام**۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا
ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ ف۔ یہی مختار ہے نا صح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام
پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہے جو بیٹھکر سلام دیا جاوے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں
سلام کے ساتھ وارد ہے اور یہاں اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہیں ہے پس صحیح واللہ اعلم وہی ہے جو امام مصنف
نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ **واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ**۔ اور جب
نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز انکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ ف۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو
لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لیکن ظہر کے بعد
نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب ونفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث یزید بن الاسود میں دو شخصوں کو
جو شریک جماعت نہ ہوے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض میں
ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
نماز پڑھو تو اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر رض میں مرفوعاً فجر ومغرب
کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ **فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم**۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ **لانہ لو اضاف الیہا
اخری تفوتہ الجماعۃ**۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ف۔
کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ **وکذا اذا قام الی الثانیۃ**۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
ہو لیکن۔ **قبل ان یقیدہا بالسجدۃ**۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ بعد سجدہ
کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ **وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوٰۃ الامام**۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
کی نماز میں شروع نہ کرے۔ **لکراہۃ التنفل بعدہ**۔ بوجہ مکروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ **وکذا بعد المغرب فی
ظاہر الروایۃ**۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور
یہی امام مالک کا قول ہے۔ **لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ**۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ
نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ ف۔ امام شافعی واحمد نے کہا کہ چار کرے۔ ابو یوسف سے

مروی ہکہ تینون ہی رکعت پر سلام پھیر دے اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے ع - کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو نفل ماسوائے تین ہی رکعت ہی اور شاید کہ دارقطنی کی حدیث دربارہ مغرب کے معلول ہو - واللہ اعلم - قاضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول مروی میں مدعی تولو ہونا بوجوب ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قستانی مین مرجع اسکو تنزیہی کہا ہی - پھر امام کی اقتدار و فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی - فافہم - م - فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کر لے مع - ومن دخل مسجدا قد اذن فیہ یکرہ لہ ان یخرج حتی یصلی - اور جو شخص ایسی مسجد مین داخل ہوا جسمین اذان ہو چکی تو اسکو نکلنا مکروہ ہی یہانتک کہ نماز پڑھ لے - ف - یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو - کیونکہ ابوہریرہ رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد مین ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم مین سے نہ نکلے یہانتک کہ نماز پڑھ لے - رواہ احمد - اور ابوہریرہ رضہ کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی - رواہ مسلم والاربعہ - اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب موذن اذان دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو - زادہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ - ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ رضہ بمنزلہ مرفوع کے ہی اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات مین اختلاف نہین کرتے تھے - مع - لقولہ علیہ السلام لا یخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل یخرج لحاجتہ یرید الرجوع - بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین نکلتا مسجد سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہی - ف - یہ حدیث ابوداؤد و عبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضہ سے مرفوع روایت کی - مع - پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے - الا اذا کان ینتظم بہ امر جماعۃ - سوائے چند صورتون کے ازانجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو - ف - حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت مین خلل ہوگا - لانہ ترک صورۃ - کیونکہ یہ نکلنا ظاہر مین ترک ہی تکمیل معنی - باطن مین تکمیل ہی - ف - یونہی اپنے محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمین نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے - ع م ف - یونہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہی - مع - یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی - کما فی الحدیث - ازانجملہ فرمایا - وان کان قد صلی اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو - وکانت الظہر والعشاء - اور یہ نماز ظہر و عشاء کی ہو - فلا باس بان یخرج تو مضائقہ نہین کہ نکل جاوے - لانہ اجاب داعی اللہ مرۃ - کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت کر لی ہی - الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ - مگر جبکہ موذن اقامت کہنا شروع کر دے - ف - تو اب نکلنا مکروہ ہی لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانا - کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے مین جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا - ف - اور یہان نفل منع نہین ہی بلکہ حکم ہی - وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہی اگرچہ موذن اقامت شروع کر دے - لکراہیۃ التنفل بعدہا - کیونکہ ان نمازون کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہی - ف - اور وہان بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر ہی کتاب مین اشارہ ہی - م - ومن انتہی الی الامام فی صلوۃ الفجر - اگر ایک شخص جا پہونچا امام تک نماز فجر مین - ف - یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا - وہو لم یصل رکعتی الفجر - اور اس شخص نے دوگانہ سنۃ الفجر ہنوز نہین پڑھا ہی - ف - تو دو صورتین مین ایک یہ کہ - ان خشی ان تفوتہ رکعۃ ویدرک الاخری - اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو - یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل - دوگانہ سنت کا دروازہ مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو - لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین - کیونکہ اسکو دونون فضیلتین جمع کر لینا ممکن ہی

ف۔ کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر پائی۔
النہایہ۔ مترجم کہتا ہے کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال
کرتے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرلے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اسنے اس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضا کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اسے نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور
نہیں ہے حتی کہ آخر جزو بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے اور یہ تاویل لطیف ہے جو میں نے
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہے ۔م۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
خشی فوتہما۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ قعدہ پاوے تو۔ دخل مع الامام
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اعظم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ ف
حتی کہ ۲۷ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہے۔ والوعید بترکہا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ ف
کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہے سنت کرنے پر۔ و۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پیچھے رہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ مع۔ اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کر کے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ والخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھے
ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے۔ محیط میں ہے کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنۃ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امر دین
میں لوگوں کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب میں یوں کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیئے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں چھوڑیں حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رض
صریح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں تھے کہ ایک نے آکر گوشہ میں سنۃ الفجر پڑھیں پھر نماز میں شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ اے فلان تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی نماز نہیں۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنۃ الفجر میں بخوف وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے ۔م۔ بخلاف سنۃ الظہر
حیث یترکہا فی الحالین۔ بخلاف سنۃ الظہر کے کہ اس چارگانہ کو دونوں حالتوں میں ترک کریگا۔ ف۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو بہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی از عائشہ رض
بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو انکے ترک کی گنجایش ہے۔ لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ع۔ ہو الصحیح
کیونکہ اس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ کچھ خلاف نہیں۔ وانما الاختلاف
بین ابی یوسف و محمد فی تقدیمہا علی الرکعتین و تاخیرہا عنہما۔ اور اختلاف تو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنۃ الفجر علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ
اور یہ حال سنۃ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے ۔ف۔ بلکہ اسمیں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنۃ الظہر
میں دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف رح ہے ج۔ یہی قول ابو حنیفہ رح ہے۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ یہی اصح ہے۔ مبسوط
شیخ الاسلام ۔مع۔ اسی پر فتوی ہے جیسا کہ گذرا ۔م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوٰۃ - سنۃ الفجر کو در وازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے جب امام نماز میں ہو - ف - اور اگر امام نماز میں نہو تو تراویح مسجد میں پڑھنا البتہ نص ہے - مت - بلکہ حدیث انس رضہ میں قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو م - والافضل فی عامۃ السنن والنوافل المنزل ہو المروی عن النبی علیہ السلام - اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے مروی ہے - ف - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت میں صریح ہے - رواہ البخاری ومسلم - بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا - رواہ ابوداؤد وغیرہ - حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے - کما فی الصحیح - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس باب میں قول امام مصنف اصح ہے - واللہ اعلم م - قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس - اور فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہو جاویں تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا - لانہ یبقی نفلا مطلقا وہو مکروہ بعد الصبح - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے - ف - یہ قید ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی م - اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر کہکر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاوینگے اور عینی رح نے رد کر دیا کہ زیادات میں صحیح ہے کہ بعد فرض کے نذر واجب بھی مکروہ ہے - ولا بعد ارتفاعہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور نہ قضا کرے بعد بلند ہی آفتاب کے امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک - ف - بالجملہ جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے - وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کر لے - ف - اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں - ہوائی وفضلی نے کہا کہ اور شیخین کے نزدیک پڑھ لے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے - المحیط - یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے - پھر کیا قبل طلوع مضائقہ نہیں ہے - ظاہر لفظ کتاب تو اسی کو مشعر ہے وعلی ہذا حدیث قیس رضہ سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلا یا قیس اصلاتان معا یعنی رہ اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی - میں نے عرض کیا کہ میں نے دوگانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذاً - یعنی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی - ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو - کما فی الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت بالاتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہو گئی کیونکہ بعد فجر کے مطلقا نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے - اور جب مخصوص ہو گئی تو حدیث قیس رضہ سے سنۃ الفجر بھی مخصوص ہو سکتی ہے جیسا کہ اصول میں قرار پایا ہے - ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل سے مخصوص کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے سر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے نہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہو گئی - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات میں صریح عدم الجواز لکھا ہے - جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے ادپر نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا - واللہ تعالی اعلم - وعلی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہو گئی حتی کہ اسکے ادا کرنے میں بقول شیخ فضلی وہوائی کے امام اعظم وابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث قیس رضہ سے نکلتا ہے اور امام محمد کے نزدیک مستحب ہے م - لانہ علیہ السلام قضاہا بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانہ صبح کو لیلۃ التعریس کے شروع دن مین بعد آفتاب بلند ہونے کے قضاء کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی
احادیث صحیحہ وصحابہ رضہ مین مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضاء نہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے اور
ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ **ولھما ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص
القضاء بالواجب**۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت مین اصل یہ کہ قضاء نہ کیجاوے کیونکہ قضاء مخصوص
بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول مین قضاء کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت
حکم سے واجب نہین آئی تو اسکی قضاء بھی نہین۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضاء کی ایسی
تعریف کریکہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہوگا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادائ
کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت مین جب یہ مطالبہ ادا مین نہ تھا تو اسکے لیے قضاء
مین بدرجہ اولی نہوگا۔ ہذا ملخص الفتح۔ اور مخفی نہین کہ اس سے وجوب قضاء نہوگی اور ہم اسکی قضاء واجب نہین کہتے مگر
ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضاء کا باعث ہے علاوہ برین امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلہ وجوب
ہے تو قضاء مین بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ ھو حدیث
ورد فی قضائھا تبعا للفرض فبقی ماوراءہ علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی قضاء دوگانہ مذکور مین تابع فرض کے تو سوا
اسکے باقی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر مین
بھی یون ہی کہا جائیگا۔ **وانما تقضی تبعا لہ وھو یصلی بالجماعۃ** او وحدہ **الی وقت الزوال**۔ اور دوگانہ مذکور
زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت مین قضاء کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمین
تو اتفاق ہے۔ **وفیما بعدہ اختلاف المشائخ**۔ اور بعد زوال کے تبعاً قضاء کرنے مین مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض
نے کہا کہ قضاء کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہین۔ محیط مین صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔
اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ ع۔ **واما سائر السنن سواھا لاتقضی بعد الوقت وحدھا**۔
اور باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضاء نہین کیجاوینگی۔ ف۔ اسمین تینون امامون کا اتفاق ہے
واختلف المشائخ فی قضائھا تبعا للفرض۔ اور فرض کے تابع ہوکر انکے قضاء کرنے مین مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔
عراقیون کے نزدیک جب مع فرض قضاء ہون تو جیسے سنت اذان واقامت قضاء کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضاء
کیجاوے اور خراسانیون کے نزدیک نہین اور یہی اصح ہے۔ مع۔ **ومن ادرک من الظھر رکعۃ ولم یدرک الثلث
فانہ لم یصل الظھر بجماعۃ**۔ اور جس نے ظہر مین سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہین پائین تو اسنے جماعت کے ساتھ
نماز ظہر نہین پڑھی۔ ف۔ اسمین تینون امامون کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت
اسطرح ہے کہ چارون رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی جزو نچھوڑے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے
سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ مین ظہر بجماعت بالاتفاق نہین پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ
جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ مین امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہوکر چار فرض ظہر پڑھے
کیونکہ جمعہ مین جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہین پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم
باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے یہان کہا کہ۔ **وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ**۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ
اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ مین بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونون مین ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔
لان من ادرک آخر الشیء فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پالیا تو اس نے اس چیز کو پالیا۔ **فصار محرزا**

ثواب الجماعۃ - تو ثواب جماعت بھرپور پایا - لکنہ لم یصلہا بالجماعۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نماز کو در حقیقت جماعت کیساتھ
مین نہین پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ مین ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یحنث
بہ فی یمینہ لا یدرک الجماعۃ - اور اسی جہت سے اسنے پر اپنی اس قسم مین جھوٹا پڑ جائیگا کہ لا یدرک الجماعۃ - ف
یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج ظہر کی جماعت نہ پاؤنگا اگر پاؤن تو میرا غلام آزاد ہے - سو وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
رکعت ملی بلکہ قعدہ ملا تو اسنے جماعت پائی یہ قسم کھانے والا جھوٹا پڑ گیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - ولا یحنث فی یمینہ
لا یصلی الظہر بالجماعۃ - اور جھوٹا نہوگا اس قسم مین کہ ظہر کو جماعت نہین پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو
کہ آج ظہر کو جماعت سے پڑھ لے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہین پڑھی پس
جھوٹا نہوا - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتین پائین ہون و ایک نہین پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہین پڑھی اور
قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی اظہر و اصح ہے - خلافاً للسرخسی - مع - ف - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
مذہب شافعی ہے - ع - قعدہ پانے والے کو ثواب جماعت بالاتفاق مگر تکبیر اولی پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث
صحیح مین یہ علیحدہ فضیلت ثبوت ہے - م و - ومن اتی مسجدا قد صلی فیہ فلا بأس بان یتطوع قبل المکتوبۃ ما بدا لہ
مادام فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد مین آیا کہ اسمین نماز ہو چکی یعنی اسنے جماعت نہین پائی تو مضائقہ نہین
کہ فریضہ سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جب تک وقت مین ہے - ومرادہ اذا کان فی الوقت سعۃ - اور مراد
امام محمد رح یہ کہ جب تک وقت مین گنجایش ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت مین تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے
ف - ظاہر کلام تو اختیاری نفل مین ہے مگر فقہا نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قیل ہذا فی غیر سنۃ الظہر
والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سواے سنۃ الظہر والفجر کے ہے - ف - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والفجر مین پڑھنا مؤکد ہے
لان لہما زیادۃ مزیۃ - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنۃ الفجر صلوہا
ولو طردتکم الخیل - اور بروایت ابو داؤد مین ہے لا تدعوہما ولو طردتکم الخیل - یعنی ان دونون رکعتون کو مت چھوڑو اگرچہ
سواران دشمن تمکو پالین - وقال فی الاخری من ترک الاربع قبل الظہر لم تنلہ شفاعتی - اور ظہر کی پہلے سنتون
کے حق مین فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چارگانہ چھوڑین اسکو میری شفاعت حاصل نہوگی - ف - یہ روایت بے اصل ہے
اسکا کچھ وجود نہین ہے بلکہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالی اسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابو داود والترمذی والنسائی وابن ماجہ
وقیل ہذا فی الجمیع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتون مین ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہین - لانہ
علیہ السلام واظب علیہا عند اداء المکتوبات بالجماعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت
کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتون پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - ولا سنۃ دون المواظبۃ
اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہین ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق مین یہ نمازین سنت نہین ثبوت ہوتی ہین
بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے ع - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان لا یترکہا فی الاحوال
کلہا لکونہا مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولی یہ ہے کہ ان سنتون کو جملہ احوال مین نہ چھوڑے
کیونکہ یہ سنتیں فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہین مگر اسوقت چھوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے
مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت و اقامت بھی شامل ہے لیکن سفر مین بہت سے
مشائخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے - اور حالت سفر مین اگرچہ سواری پر پڑھا جا سکتا ہے اور اسمین خلاف نہین بلکہ

امام ہو ہمکو مستقیم چھوڑنے سے جو اساءت وبیجائی لاحق ہوتی تھی وہ مسافر کو نہو گی۔ مختصر الفتح۔ مین کہتا ہون کہ ترک کرنا تو بلاشبہہ اولی ہے کیونکہ مواظبت پر بہشت الجنۃ وتعلم دنیا ومافیہا سے بہتری وجہنم سے نجات ودیگر فضائل وکمالات سب کا امیدوار ضرور ہے۔ اور انکی تکملات فرائض ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابوداؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی۔ اور دیگر احادیث مین قیامت کے محاسبہ فرائض نماز مین ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا یہین سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات مین یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہین تاکہ رمضان مین تکملہ رہے اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہے۔م۔ ومن انتہی الی الامام فی رکوعہ۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ رکوع مین ہے۔ فکبر ذوقف۔ پس اسنے تکبیر تحریمہ کہی اور توقف کیا۔ ف۔ حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہین۔ حتی رفع الامام راسہ۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا۔ لایصیر مدرکا لتلک الرکعۃ۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا نہ ہوگا۔ ف۔ اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا ہے پس اسنے تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پا گیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے وشافعی۔ کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ خلافا لزفر۔ اسمین زفر رح کا خلاف ہے۔ وہو یقول ادرک الامام فیما لہ حکم القیام۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت مین پا لیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری وابن المبارک وابن ابی لیلی کا ہے۔ ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی افعال الصلوٰۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت با امام ہے۔ ف۔ حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے امام اسی واسطے کہ اسکے ساتھ اتمام کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش سنو آخر تک۔ ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین۔ ف۔ بلکہ بعد رکوع اتنے سیدھے ہوکر سجدہ کے قصد مین شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوا سے سجدہ کے۔ حدیث مین ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے کہ سجدہ مین شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہین اور وہ سہو ہے۔ النہر۔ ف۔ اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قرارت نہین تو ہر رکعت مین قرارت واجب ہوئی۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابوحنیفہ ہے کہ قرارت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے فافہم۔م۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہو جاوے کہ وہ رکوع ہو تو رکعت پائی یہی اصح ہے۔ع۔ ولو رکع المقتدی قبل امامہ۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ ف۔ اور اسی حالت پر رہا۔ فادرکہ الامام فیہ۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا۔ ف۔ یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی ہنوز رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہوگئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہو گیا تو۔ جاز۔ جائز ہے۔ ف۔ یہ مراد نہین کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بدحرکت سے مقتدی کی نماز فاسد نہوگی۔ جائز رہیگی اگرچہ برا کیا۔ وقال زفر لا یجزیہ لان ما اتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لایا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ فکذا ما بنی علیہ۔ تو وہ بھی جو اسپر بنا کیا۔ ف۔ قابل شمار نہیں یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو مین مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف مین۔ ف۔ یعنی جب کہ ابتدا مین امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اُٹھا وے تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت مین بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث مین فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اُٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدھے کا سر کر دے (فروع) امام رکوع مین ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس نے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ ع۔ امام سے پہلے سر اُٹھا لیا تو چاہیے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اُٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ مین ہے اگر اسنے سجدہ دوم و متابعت دونون کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا حتی کہ اگر امام نے سر اُٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اُسکو وہین پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اُٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہین کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع مین پایا تو شامل ہو کر رکوع مین تکبیرات عید کر لے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتی کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑ دے۔ ف۔ اصح فتح مین اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر مین لکھ چکے ہین اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اُسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے مین نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت مین نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہین پس کچھ نظر نہین رہی۔ م۔

باب قضاء الفوایت

(فائتہ نمازونکے قضاء کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضاء بھی کرے اور اگر عذر سے ہے تو قضاء سے عفو ہوگا اور منجملہ عذر کے دشمن کا ہجوم ہے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازین متوالی قضاء فرمائین مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مرجانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر فعل واجب بارکان و شرائط بجا لانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت مین دوہرانا۔ قضاء بعد وقت کے مثل واجب بجا لانا۔ م ن درع۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت۔ جس شخص کی نماز فوت ہو گئی تو اُسکو قضاء کرے جب یاد کرے اور اُسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ ف۔ یون ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر مین ترتیب واجب ہے۔ اور قضاء مطلقاً مخصص ہے حتی کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہین بلکہ وہ مرتد ہو گیا۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ شافعی جب تعمد مین قضاء واجب کہتے ہین تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمد تارک درحقیقت کافر نہین ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتی کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اسمین یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤن اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ ف۔ یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضاء ہوگئین اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتی کہ قضاؤن مین ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحق و لیث وغیرہ

وغیرہم کا ہے۔ ع - وعند الشافعی مستحب - اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ ف - یہی مذہب طاؤس و ابو ثور وغیرہ کا ہے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول ارجح ہے - لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ - دلیل امام شافعی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا - ف - مگر بدلیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم اعتکاف کا - مف - اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آویگا م - المداد - نقل ہین فائتہ فرض یاد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض مین خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے - محیط السرخسی - ولنا قولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فلیصل التی ہو فیہا ثم لیصل التی ذکرہا ثم لیعد التی صلی مع الامام - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اُسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اُس حالت مین کہ وہ امام کے پیچھے نماز مین ہے تو یہ پڑھ لے جسمین موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ پڑھی ہے - ف - اسی کے موافق قول احمد ہے - اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویون سے ابن عمر رض سے مرفوعاً روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا - دارقطنی و ابو زرعہ نے اسی کو صحیح کہا - ابن الہمام نے کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونون صحیح ہین - مف - پھر نہایہ و ذخیرہ مین اس مقام پر مشکلات ہین جنکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازون کے اوقات اور ادا مین ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات مین بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے مین باقی رہیگی - یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات مین تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہین - رہا بجا لانا تو حج کے مقام عرفات مین ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہین لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہین ہے - اب واضح ہو کہ حدیث مین ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اُسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اُسی وقت پڑھے کہ یہی اُسکا وقت ہے اور ایک روایت مین ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہین سوا اسکے - کما فی صحیح البخاری و مسلم - پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو از راہ وقت و فعل دونون طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہو گئی - لیکن یہ وقت اُسکا حقیقی نہین حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو نہین پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز مین داخل نہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے - اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا مین ترتیب وقت و فعل دونون کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا پھر چونکہ خبر الواحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا - پس یہی قول ارجح ہے - واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم - م - قضاء فرض کی فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے - البحر - ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیۃ ثم یقضیہا - اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے - ف - اسپر اجماع ہے - ع - مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کرون تو فجر کا وقت نہ ملیگا تو فجر کو مقدم کرے - لان الترتیب یسقط بضیق الوقت وکذا بالنسیان وکثرۃ الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیۃ - کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت کے اور یون ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا فوت کرنا لازم نہ آوے - ف - فوائت مین کثرت کی مقدار چھ نمازین ہین - پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہین حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہو گی - یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور مین نے نہین دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو - واللہ اعلم م - اگر فوائت تین چار ہین اور وقت
مین سب کی گنجایش نہین تو اصح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہی - المجتبیٰ - اس تصحیح مین نظر ہی م - پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہی یا حقیقتہ تنگ ہو حتی کہ اگر بعد ادا اسے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطاء تھا یعنی وقت قضاء وادا دونون کا
تھا - تو فتاوی الحجہ والتبیین والمجتبیٰ مین ہی کہ حقیقتہ تنگی معتبر ہی پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کر سکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہی اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو فجر باطل ہو گئی - پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونون کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی - اسی قول کو فتح القدیر و بحر الرائق
مین صحیح کر دیا ہی - مترجم کہتا ہی کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محض سقوط ہی تو اصح یہ تھا کہ بیان مدار
غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہی لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف ہین اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہان ترتیب مستحب ہونے کو اصح کہا اور یہان فرضیت ترتیب کی تفریع پر اقتصار کیا م - پھر وقت کی تنگی و وسعت مین مستحب وقت کا اعتبار ہی
بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہی پھر آفتاب مین زردی شروع ہوئی اسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ توڑے یہ صریح
ہی کہ وقت مستحب معتبر ہی ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی - فتاوی قاضیخان مین ہی کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہی حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیدیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہین اور جواز عصر نہوگا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑ کر پھر شروع سے پڑھے مع - ولو قدم الفائتۃ
جاز - اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہی - ف - یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہی مگر قضاء نماز ہو جائیگی - لان النہی عن تقدیمہا لمعنی فی غیرہا - کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی مین مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہی تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہی جو غیر مین ہین - ف - یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کو جانے سے فائتہ کی ادا مین کچھ نقصان
نہین ہوا - ہان وقتیہ کھونے سے اسپر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہی - بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعۃ - برخلاف اسکے جبکہ وقت مین وسعت
ہو و قدم الوقتیۃ - اور اسنے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا - حیث لا یجوز - تو یہ نہین جائز ہوگی - لانہ اداہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث - کیونکہ
اسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہی پیشتر ہی - ف - یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے لیے وہ وقت
ہی جو بعد ادا سے فائتہ کے ہو جیسے عرفات مین عصر و ظہر جمع کرنے مین عصر کا وہ وقت ہی جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول و ظہر کو آخر کرے تو
روا نہین اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہین جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہی - اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہی پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا - جواب اسکا نہایہ مین یون دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ مین ہی خبر مشہور ہی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دعوی رد ہی کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے مین کلام ہی تو مشہور کہان - مترجم
کہتا ہی کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہی جو اوپر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہی اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہوکر عصر مین آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہی تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہی تو اسپر عمل واجب ہی الا اس صورت مین کہ یہ بھی ممکن نہو مثلاً وقت مین خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہوگی اور یہان موضوع یہ کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہی پس ترتیب فعلی لازم ہی اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضا کے
افعال بجا لاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہی تو اسوقت مین عصر کی ادا صحیح نہوگی بلکہ حدیث
صحیحین اور اس حدیث کتاب بروایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت ابھی ظہر کا وقت ہی یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجا لانا
چاہیے کہ ادا کے ہی لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یاد ہی نہو تو عصر اسوقت مین صحیح ہی - اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑنے و غفلت سے چھوٹنے مین یہ فرق ہی کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً یاد آنے کے وقت ادا کیا

تو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ اگر امام مصنف رح دلیل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ لانہ اداہا فی وقت لہا لم یسعہا
ادائہا لشغلہ بغیرہا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسنے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت مین ادا کیا جو اسکے ادار کی گنجایش نہین دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال مین مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادار عصر اس مین
جائز نہین رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضار کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم م۔ فروع ۔ مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضا نہین جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہین جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضار واجب نہین ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضا دو رکعت اور حالت حضر کی قضا چار رکعت ہین
البحر۔ وضو رگمان کرکے ظہر پڑھی پھر وضو رکرکے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو رتھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضار کرے بخلاف عرفہ کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ مین قضائے فجر یاد کی پس اگر اول فجر قضار کرکے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کرکے یہی کرے اور اگر جمعہ نہین بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافاً لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہین مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضار پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہوجاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہوگئی پھر وقت وسیع مین یا د ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کریگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آگیا تو ترتیب لازم ہوگئی۔ الخلاصہ۔ ولو فاتتہ صلوات رتبہا فی القضار کما وجبت فی الاصل
اور اگر اسکی کئی نمازین فوت ہوگئین تو قضار مین انکو ترتیب وار بجا لاوے جیسے اصل مین واجب ہوئین۔ لان النبی
علیہ السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازون سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچوین سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رضہ سے روایت کی اور حدیث ابو سعید مین ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا او رکبانا یعنی جب
کافرون کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھ لو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ترتیب قضار کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ ثم قال صلوا کما رایتمونی اصلی۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث مین فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ مین نماز پڑھتا ہون۔ ف۔
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری مین ہے پس مجموعہ دونون حدیثون سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوا صیغۂ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رح ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
وقد قال۔ کہتے تو یہ نہوتا م۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز مین دیکھا گیا وہ واجب نہین حتی کہ سنن و آداب
دونو امل اس سے واجب نہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہین ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہین اور وقت مین وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجایش ہے تو وقتیہ جائز نہین جب تک کہ بعض ادا نکرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشا و وتر نہین پڑھی اور وقت مین صرف پانچ رکعات کی گنجایش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشار قضار کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضار یاد آئی تو دونون پہلے قضار کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجایش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر چھہ کی گنجایش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر جلد قراءت کی گنجایش
سے وقتیہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہین۔ الا ان یزید الفوائت علی ست صلوات۔

مگر جبکہ فوائت بڑھکر چھ نمازوں تک ہوجاوین۔ ف۔ تو حد کثرت مین پہونچکر ترتیب ساقط ہوجائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ مبسوط السرخسی۔ لان الفوائت قد کثرت۔ کیونکہ قضا نمازین بحد کثرت پہونچ گئیں۔ فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا کما یسقط بینہا وبین الوقتیۃ۔ تو خود قضاؤن کے درمیان ترتیب ساقط ہوجائیگی جیسے فوائت و وقتیہ مین ساقط ہوتی ہے۔ و حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہوجاوین قضائین (اعتقادیہ نہ وتر۔ ت) ستا بخروج وقت الصلوٰۃ السادسۃ۔ چھ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ۔ ف۔ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے کمر بوجہ چھٹی کا وقت خارج ہونے کے قضائین ہوجاوین تو ترتیب ساقط ہوگی۔ وہو المراد بالمذکور۔ فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول مین ہے جو جامع صغیر مین مذکور ہے۔ وہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ف۔ جو مصنف نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر من صلوات یوم ولیلۃ اجزأتہ التی بدأ بہا۔ اور اگر فوت ہوگئیں اس سے ایک دن رات کی نمازون سے زیادہ تو جائز ہوجائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی۔ ف۔ پس اس سے چھ نمازین مراد ہین۔ لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئین تو چھ ہوجاوینگی۔ وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادسۃ۔ اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ف۔ نہ خارج ہونا۔ ولیکن خالی داخل ہونے سے قضا نہین ہوسکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہوجاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح۔ قول اول ہی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے۔ لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار وذلک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد تکرار مین داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ف۔ جب کہ چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہوجاوے تو دن رات کی پانچ نمازین اور چھٹی مکرر شروع ہوگی۔ م۔ پھر معتبر اسمین یہ ہے کہ جب سے نماز فوت ہوئی ہے اسوقت سے درمیانی اوقات چھ ہوجاوین اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازون کو اپنے اوقات مین پڑھ لیا ہو اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازین چھ ہوجاوین اگرچہ متفرق ہون۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت مین ظاہر ہوگا جب کہ اسنے تین نمازین مثلاً چھوڑین ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہین ہین اور اسکو معلوم نہین کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤن کے درمیان جو اوقات پڑے ہین وہ بہت کثیر ہین۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہو گی کیونکہ قضائین بذات خود چھ تک نہین پہونچی ہین پس وہ سات نمازین پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔ اور قول دوم احوط ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر اسنے بدون ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا جاوے پس اگر آئندہ اسنے پانچ وقتیہ نمازین مع یاد فائتہ کے پڑھین اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہوگئیں۔ پس اس قول پر چھ اوقات کا تخلل نہین بنتا ہے۔ الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز چھوڑی پھر برابر ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر اسنے ایک نماز چھوڑی تو پہلی قضائین قدیمہ ہین اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہین اور دوسری قضا جدیدہ ہے اس مین مشائخ کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ لکثرۃ الفوائت۔ اور قضائین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بجالانا باوجود جدیدہ قضا یاد ہوتے کے ایک قول مین جائز ہے کیونکہ قضائین قدیمہ و جدیدہ ملاکر بحد کثرت ہوچکی ہین۔ ف۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ وقیل لا یجوز۔ اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ مین نہین جائز ہے۔ الکافی۔ ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ عن التہاون۔ اور پچھلی قضائین گویا نیست قرار دیجاوینگی بغرض اسکے زجر کے سستی ولاپرواہی کرنے سے۔ ف۔

یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے لیکن زجراً استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی بعض الفوائت
حتی قل ما بقی۔ اور اگر اسنے قضاؤں میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی چھ سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتوی ہے۔ المحیط۔
وعاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وہو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی اظہر یہی ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ انکے ادا کرنے میں
وقتیہ کا قضا کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل اظہر ہے۔ م۔ رہا براہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک
صلوٰۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضا کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل
وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضا کو بجا لانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں بہرحال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان قدمہا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلئے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں ف۔
تو انسے پہلے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرہا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے مؤخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لا فائتۃ علیہ فی ظنہ حال ادائہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اسپر کوئی قضا نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس اداء کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی
قضاء نہیں ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کیں اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیہ بہرحال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہوگئیں تو ترتیب ساقط ہوگئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجا لانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
کمی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کرلی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلا شبہہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ فرض
تو قضاء کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بمجبوری ترک کیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا رک جانا جاتا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج
یقینی ہوگیا اور حرج بدلیل منصوص مرفوع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور جب قضائیں قلیل رہ گئیں تو حرج کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے موخر کردیا باوجودیکہ
قضاء کرسکتا تھا تو اصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور اس نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے
المحیط۔ بلکہ فقہاً حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوتی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر وہو ذاکر انہ
لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آنا عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک صرف

نماز عصر کی گنجایش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہین م۔ وہی مسئلۃ الترتیب۔ اور یہ تو وہی ترتیب
فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آیندہ مسئلہ کے لیے عمد کیا یعنی۔ واذا فسدت الفرضیۃ لا یبطل اصل الصلوٰۃ
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
اصل نماز باطل نہو گی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کین تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہو گئین اور
اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئین۔ پس شیخین مین اسقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال رایگان
نہین ہے م۔ وعند محمد تبطل۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قائدہ یاد ہونے کے قہقہہ
مارنے سے تو وضو نہ ٹوٹے۔ ت۔ لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا۔
اس دلیل سے کہ اسنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہین ہی
جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت ونفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
سنت مٹ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولہما انہا عقدت
لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت
ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔
پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہین ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
یہان کوئی دلیل نہین پھر تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہے م۔ اور حدیث ابن عمر رض جو فرضیت ترتیب مین
شروع باب مین ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ت۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر مین قضائے
ظہر یاد ہو تو فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
ہے یہ دوسرا اختلاف ہے تو اسمین ابو یوسف رح موافق امام محمد ہین کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فسادا موقوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ مین فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہین کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر۔
حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملا کر چھ نمازین اپنے وقت پر ادا کین حالانکہ ہنوز قضائے ظہر کو نہین پڑھا۔ انقلب
الکل جائزا۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہو جاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی انمین جائز ہو جاویگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشا پھر دوسرے روز فجر وظہر وعصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہو گئین اور مغرب کا وقت آگیا پس
سب فاسد ہوئین تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئین اور اگر چھ تک نوبت نہ پہونچی بلکہ بیچ
مین ظہر قضا کر لی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی۔ وعندہما یفسد فسادا باتا۔ اور امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اول عصر جو
فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال مین وہ اب جائز نہین ہو سکتی ہے۔ ف۔
مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہین۔ م۔ قد عرف ذلک فی موضعہ۔
اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط مین ہے اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی
پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھین تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہین اور امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ابھی متوقف ہین رح۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئین اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہو کر نفل ہو گئیں ۔م۔ شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علمار کی پہیلی کی بوجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور
ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے ۔ع۔ و لو صلی الفجر وھو ذاکر انہ لم یوتر فھی فاسدۃ عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما
اور اگر فجر کی نماز پڑھی در حالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہیں پڑھی تو فجر فاسد ہے ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف
قول صاحبین کے ۔ وھذا بناء علی ان الوتر واجب عندہ وسنۃ عندھما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن
اور یہ اس بنا پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں ترتیب درمیان فرائض وسنن
کے ۔ف۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے چھ
فرض قطعی درکار ہیں یعنی وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے ۔م۔ وعلی ھذا اذا صلی العشاء ثم توضأ
وصلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طھارۃ ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندھما سنت تابع
ہے نکلا کہ اگر عشار کی نماز پڑھی پھر وضوء کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشار کو بغیر طہارت پڑھا ہے ۔ فعندہ
یعید العشاء والسنۃ دون الوتر ۔ تو امام رح کے نزدیک عشار و سنت کو اعادہ کرے سوا ے وتر کے ۔ لان الوتر
فرض علیحدۃ عندہ ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض عملی ہے ۔ ف ۔ نہ اعتقادی ۔ وعندھما یعید الوتر ایضا
لکونہ تبعا للعشاء واللہ اعلم ۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشار ہے واللہ تعالیٰ
اعلم ۔ف۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واللہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے
کذا قیل ۔م۔ (فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں جمتی تو ہمارے نزدیک
ایک رات و دن کی نمازیں قضاء کرے ۔ الظہیریہ ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں ۔ الینابیع ۔ یہی مختار ہے ۔ جوامع الفقہ
اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے ۔ع۔ ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھولا کہ
کون اول ہے اور تحری نہیں جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جسطرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے ۔ المحیط ۔ اور یہی مختار ہے ۔ جوامع الفقہ
۔ع۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتداء کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہو ۔ التاتارخانیہ
شافعی المذہب کی نمازیں فوت ہوئیں اگر حنفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو مذہب ابو حنیفہ قضاء کرے ۔ الخلاصہ ۔ اور
شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کر لے ۔ع۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل ۔ واللہ اعلم ۔م۔ ایک شخص کے
نزدیک تیمم کا جواز پہونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کہنیوں تک
اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازیں اعادہ نہیں کریگا اور اگر اسنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے
پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کہنیوں تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازیں قضاء کرے ۔ الذخیرہ ۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہیں تو جب تک عقیدہ میں خلاف
اہل السنۃ نہو اور اعمال فروع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نماز وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر
طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے
جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا ۔م۔ دار الکفر میں جو ایمان
لایا اور نماز روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں ۔ القاضیخان ۔ یہ
اسوقت کہ دار الاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا ۔م۔ اور دار الاسلام میں جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول
نہیں اور استحسانا اسپر قضاء لازم ہے ۔ القاضیخان ت ۔ پھر شریعت پہونچانے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے
امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں نہ پہونچا دیں اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی - ایک شخص اپنی عمر کی نمازین قضاء کرتا ہو بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضاء ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان
وکراہت ہو تو بہتر ہو ورنہ نہین اور صحیح یہ کہ جائز ہو سوائے بعد فجر وبعد عصر کے - اور بہت سے سلف نے شبہہ فساد کی
جہت سے ایسا کیا ہو - المضمرات - اور جملہ رکعات مین وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے - الظہیریہ - اور حدیث مین جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے
کی ممانعت آئی ہو وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمین کراہت ہو اُسکو مکرر پڑھے جانے پر اتفاق ہو - م - نوافل
پڑھنے سے قضاؤن کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہو مگر سنن راتبہ وصلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے - المضمرات - اور
قضاؤن کو مسجد مین نہین بلکہ گھر مین ادا کرے - الوجیز للکردری - شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء ہو - م - باپ نے بیٹے کو
حکم دیا کہ میری طرف سے نمازین وروزے قضاء کرے تو نہین جائز ہو - تاتارخانیہ - قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہو
م محیط السرخسی - لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے وحوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہو - مع سجدہ
تلاوت ونذر مطلق وقضاء رمضان مین علی الفور وجوب نہین بلکہ وسعت ہو لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب
کہا ہو - وجیز - قضائین ہین اُسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور
ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوین اور اگر اُسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہو کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر
ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز
میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ
دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے - الخلاصہ - اور فتاوی الحجہ مین ہو کہ اگر میت
نے وارث کو وصیت نہین کی مگر بعض وارثون نے ازراہ تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہو اور ہر نماز کی طرف سے
نصف صاع گیہون دیدے - اور شیخ حمیر الوبری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بوڑھے پھوس کو جسے
زندگی مین روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہو کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہین - التاتارخانیہ
مفید مین ہو کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز مین بھولا اور یاد نہین کہ کون نماز ہو تو بلا خلاف ایک رات دن کی نمازین
اعادہ کرے - ع - اور فتاوی اہل سمرقند مین ہو کہ اگر دونون رکعت اولین کی قرارت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر ومغرب
اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر ووتر - اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر ومغرب ووتر - اور اگر چارون کی ہو تو
ظہر وعصر وعشاء پھیرے نہ باقی - المحیط - عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے - الکافی - ف - دو روز کی
ظہر چھوٹی اُسنے قضاء مین تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہین مگر بہ تعیین - ع - پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے - ف ت -
یون ہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضاء یا آخر ظہر جو اسپر لازم ہو اور یہی اصح ہو اور یون ہی مختلف رمضانون کے روزون
مین نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے - الدر - مسافر نے ایک ماہ تک عصر مین مغرب بھی دو رکعت پڑھی
تو مغرب کل فاسد ہین پھر اول مغرب فاسد ہو کر پانچ نمازین اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہوگا مگر
مغرب فاسد ہو اکرنگی - ع - واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر مین ظہر پڑھی تو موقوف ہو اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
باطل ہو گئی اور اگر نہین حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہو اور اسکے نظائر معذور ومستحاضہ وغیرہ مین بہت ہین جنکا ذکر معذور کے
بیان مین ہو چکا فتذکر - م - ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضاے
عشاء لازم ہوگی - ف - بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہین ہو اور اگر بعد طلوع فجر کے
جاگی اور اسوقت اُسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضاء کرے - الفتاوی قاضیخان - قضاء اگر ایسی نماز کی ہو جسمین اخفاء
قرارت ہو تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو - اگر ایسی نماز ہو جسمین جہر واجب ہو تو قضاء بجماعت مین امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضاء کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اخفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہیں جیسا کہ فضل جہر و اخفاء میں گذرا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں ۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں ۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے بیان کرنا ضروری ہے ۔ سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا ۔ المحیط ۔ اور اصل اسمیں یہ ہے کہ متروک یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی ۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب ۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے اگر قضاء سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ نماز فاسد ہوگی ۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہیں اور رد فساد ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا نہوگا ۔ التاتارخانیہ والبحر ۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا ۔ دوم پہلے قعدہ میں عمداً آنحضرت صلعم پر درود پڑھدیا سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچا کہ تین رکعت ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے چہارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا ۔ النہر ۔ یسجد للسہو ۔ سہو کا سجدہ کرلے ۔ ف ۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو فی الزیادۃ ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں ۔ والنقصان ۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں ۔ ف ۔ مگر فرض کی کمی پوری ہو جانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں ۔ سجدتین ۔ دو سجدہ کرے ۔ ف ۔ اخیر قعدہ کے ختم پر ۔ بعد السلام بعد سلام کرنے کے ۔ ف ۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے ۔ ظاہر الروایۃ میں ۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رکھا مگر جو تعقد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا ۔ ثم یتشہد ۔ پھر تشہد پڑھے ۔ ثم یسلم ۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے ۔ ف ۔ یا جو ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے ۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام ۔ اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے ۔ ف ۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے ۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام ۔ بدلیل اس حدیث کے جسمین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا ۔ ف ۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں عبد اللہ بن مالک بن بجینہ رض کی حدیث ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ میں جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام پھیریں ۔ ف ۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے ۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں ۔ وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام ۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے ۔ ف ۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں حدیث ذوالیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی جنمیں سہو کیا تھا پڑھیں پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا ۔ اور صحیح مسلم وابوداؤد ونسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک ۔ اسمیں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھیرا ۔ بالجملہ ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے ۔ فتعارضت روایتا فعلہ ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں ۔ ف ۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی کا سہو ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے ۔ لہذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما۔ تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلا معارضہ رہ گیا۔ ف۔ اسی کو ہم نے اختیار کر لیا کہ ہر سہو کے سبب دو سجدے
بعد السلام ہیں۔ واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے۔ دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو۔ بیان اول یہ کہ اس حدیث
کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رضہ سے روایت کیا اور اسمعیل بن عیاش کی حدیث
اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمعیل بن عیاش عن عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی
عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام۔
اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق ست۔ وہ شامی ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے توثیق کی۔ زہیر
بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا۔ عبد الرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہے ابو زرعہ ونسائی
وابن حبان وابو حاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی۔ پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے
باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رضہ میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان
ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز
تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم درباب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو
شک کے وزیادت ونقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے۔ ملخص الفتح۔ شک وسہو ونسیان سب کے معنی
فقہاء کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان۔ و۔ بیان دوم۔ صحیح میں حدیث ابو سعید
خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک
چھوڑے اور بناء کرے اس پر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرلے۔ البخاری وغیرہ۔ معارض اسکی حدیث عبد اللہ
بن جعفر رضہ سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن خزیمہ
والامام احمد۔ اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابو مسعود رضہ اوپر گذری۔ ابن الہمام نے کہا کہ
قولی معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلا معارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے۔ مع۔
چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے
دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں۔ مف۔ اور
اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ۔ ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیوخر عن السلام حتی
لو سہا عن السلام ینجبر بہ۔ اور اسوجہ سے بعد سلام ہوگا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے
ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز پوری
کی جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی
دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو سے
پورا ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اسوقت میں مجبور رہے گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو مشروع
نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے۔ وہذا الخلاف فی الاولویہ۔ اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و
شافعی کے اولویت میں ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے نزدیک اولی بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولی قبل السلام
ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں سے
تصریح کی ہے۔ مع۔ ویاتی بتسلیمتین۔ اور دو سلام کرے۔ ف۔ ایک دائیں وایک بائیں۔ اور شیخ الاسلام
خواہر زادہ وفخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کہا کہ اگر دو سلام پھیر دیے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا - محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے - کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے - لیکن شمس الائمہ وصدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے - اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے - ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود - یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے - ف - اور معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق منصوص ہے - مترجم کہتا ہے کہ عجب یہان قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجود سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبپر کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نمازی باقی ہو وہ عود کریگا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہین پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو - اور لاوے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سہو کے قعدہ میں - ف - یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے - ہو الصحیح لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ - یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے - ف - اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی نماز تمام ہی نہیں ہے - اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے - ت - میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا - کما صرح بہ العینی - اور قاضیخان وظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے - فافہم - پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جاوے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے - ہ - پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے - قال ویلزمہ السہو اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا - اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو نماز کی جنس سے جائز میں نہیں ہے - ف - یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے - وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو واجبۃ - اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے - یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے - ف - کیونکہ سہو پیدا ہونا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا - م - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے لانہا تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ - کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا - ف - کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے - م - یہی وجوب محیط ومبسوط وذخیرہ وبدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے - مع - قدوری نے کہا کہ عامہ صحابہ کے نزدیک سنت ہے - ف - صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب ہوا - کالدماء فی الحج - جیسے حج میں قربانیان ہیں - ف - مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرمانہ کی قربانی واجب ہے واذا کان واجبا - اور جب یہ سجود واجب ٹھہرا تو - لایجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن - واجب نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے - ف - یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے - ک - ساہیا - درحالیکہ سہو سے ایسا کرے - ف - نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں روا ہے - ہذا ہو الاصل - یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے - ف - مگر اسمین زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا - وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب۔ اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت مین اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہین ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ ف۔ پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہٰذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کمافی الکافی پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح مین کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اُس سے سجود ساقط ہو گیا۔ یون ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے مین سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یون ہی جمعہ کے سہو مین وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یون ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بناء کرنا جائز نہین رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہین کہ سلام اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر ایسے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کمافی الفتح۔ پھر جن صورتون مین سجدہ سہو بوجہ وقت نہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال ویلزمہ اذا ترک فعلا مسنونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ کانہ اراد بہ فعلا واجبا۔ گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ اراد بتسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ ف۔ تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ او ترک قراءۃ الفاتحۃ۔ یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑ دی۔ لانہا واجبۃ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز مین واجب ہے۔ او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر و الضحی کی تکبیرات۔ لانہا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزین واجبات ہین۔ فانہ علیہ السلام واظب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزون پر مواظبت فرمائی۔ من غیر ترکہا مرۃ۔ بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ ف۔ یعنی جس علامت سے وجوب پہچانکر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ امت کو ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی۔ ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزین پوری نماز کیطرف نسبت کیجاتی ہین۔ ف۔ اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیرین۔ فدل انہا من خصائصہا وذلک بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزین جسکی طرف منسوب ہین اسکے خصائص سے ہین اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہین کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہین رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونون مین التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃ محتمل ہے۔ ف۔ پس بعموم المجاز سب محتمل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک انہین سے واجب ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد مین ہے چنانچہ کہا۔ وفیہا سجدۃ السہو۔ اور سب کے ترک مین سجدہ سہو لازم ہے۔ ہو الصحیح یہی صحیح ہے۔ ف۔ حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچوین رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز مین کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے او خافت فیما یجہر۔ یا اخفاء کیا ایسی نماز مین کہ جہر واجب ہے۔ تلزمہ سجدۃ السہو۔ تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ ف۔ خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر پر سہو لازم ہوگا جواب دیا۔ واختلف الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والاصح قدر ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اسقدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز عنہ وعن الکثیر ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وما یصح بہ الصلوٰۃ کثیر۔ اور جسقدر سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیۃ واحدۃ وعندہما ثلث آیات۔ اتنی بات میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وہذا فی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و اخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضائے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر الروایۃ میں اسپر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ مع۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسملہ و تعوذ و آمین اگرچہ بجہر ہوں و رفع الیدین و تکبیرات انتقالی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود واجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ ف۔ یا بڑھائی یا امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما صححہ البدائع۔ یا کوئی سجدہ نماز ی بھولا تھا اسکو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ التحیات پر اللہم صل علی محمد پڑھا یا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں حتی کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں ہے۔ ف۔ یا حدث ہوگیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اسپر سہو ہے۔ کما فی المحیط۔ یا قرارت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے موخر کردیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے و نفل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑی نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبی۔ یا اوسط قول پر اخیرین میں چھوڑ دے۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ و سورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرارت کے تشہد پڑھا تو اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرارت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور رکوع و سجود و قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے فاتحہ پڑھا تو اسپر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اسپر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا یا تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا تب یاد آیا تو عود کرکے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اسپر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہے۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر دایان باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدہ کیے تو سہو ہے اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین۔ کما فی المجتبیٰ۔ اور شافعی نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود مقدر ہے۔ اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہے۔ العینی۔ واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض و نفل و جمعہ و عیدین مین یکسان ہے مگر ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ عیدین و جمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین۔ المضمرات۔ عن المحیط۔ قال وسہو الامام یوجب علی الموتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو اسکے ساتھ مین سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک کہ امام کے سہو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر مین سجدہ کر لے۔ ع۔ لتقرر السبب الموجب فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمر رضہ مین ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون پر سہو ہے۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہے۔ ع۔ و لہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام۔ اور اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی نماز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق مین موجب تمام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد الامام لم یسجد الموتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد مزنی رح و بویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانہ یصیر مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا۔ کیونکہ مقتدی سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا۔ ف۔ اور حدیث مین ہے کہ فلا تختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطاء و حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ مع۔ فان سہی الموتم لم یلزم الامام ولا الموتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانہ لو سجد وحدہ کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابعہ الامام ینقلب الاصل تبعا۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ الٹا ہو جانا باطل ہے ع۔ درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک ساتھ ادا کرنا اقتداء ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے۔ م۔ حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کر لے اگرچہ تیسری رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہے اور شک نہین کہ صحابہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام کے ساتھ سجدہ سہو پاوے تو کرے ورنہ آخر نماز مین کر لے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور نیچے پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہوا تو اسپر سجدہ نہین ہے بخلاف مسبوق کے اور مسافر

کے پیچھے مقیم مقتدی سکے کہ جب یہ دونون اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوے اور اسمین سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ
کرین اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کرین تو ان دونون کی نماز مین سجدہ سہو مکرر واقع ہوگا
یہی کتاب الاصل مین مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف مین سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت
کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرین کیونکہ وے لوگ لاحق ہین۔ اگر امام کو سہو کے بعد
حدث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو نماز پوری کرکے کسی
مدرک کو اپنی جگہ کردے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز مین کریگا لیکن اصول کی
روایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کردے۔ پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہون تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب
کھڑے ہوکر تنہا اپنی باقی پوری کرین۔ اور استحسانًا بعد تمام کے سجدہ کرین۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاولیٰ
اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکر وہو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشہد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت مین کہ وہ
بیٹھک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے۔ لان ما یقرب من الشئ یاخذ حکمہ۔
کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بمنزلہ بیٹھنے کے ہے۔ اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ
آدھا سیدھا اور بیٹھ نعم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے۔ ف۔ ثم قیل یسجد للسہو للتاخیر۔ پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے
بوجہ تاخیر کے۔ والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم۔ اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہین کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہین ہوا۔ ف۔
کیونکہ شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہین کیا۔ ف۔ ولو کان الی القیام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام
زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کالقائم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوے کے معنی مین ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور
سہو کا سجدہ کرلے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور
مختار مشائخ بخارا ہے اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا نہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا
تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث مین آیا کہ آپ کھڑے ہوے اور لوگون نے تسبیح پڑھی پس
بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے نہوے تھے اور جو حدیث مین آیا کہ آپ نہین بیٹھے اور لوگون کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ
یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت مین کہ بیٹھنا نہین تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ مین کہا کہ
صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہا یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہین
کیونکہ رکعت سے کم پڑھا تا مفسد نہین ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو اصح عدم فساد ہے۔ ملخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البحر۔
پھر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور
اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول مین کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ
حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچوین رکعت کو سیدھا
کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح
صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض۔ کیونکہ اس پھرنے مین اسکی نماز کی اصلاح ہے اور یہ اصلاح
اس سے ممکن ہے اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہے۔ ف۔ پس چھوڑ کر لوٹے۔ والغی الخامسۃ
اور پانچوین رکعت کو لغو کردے۔ لانہ رجع الی شئ محلہ قبلہا فیرتفض۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل
اس رکعت سے مقدم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور سہو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر واجبا۔
کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ مراد یہ کہ واجب قطعی یعنی جزو فرض قعدہ اخیرہ ہی تاخیر کردی ہے۔ الکافی۔ع ف۔

وان قید الخامسۃ بسجدۃ بطل فرضہ - اور اگر اسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہوگیا - عندنا
خلافا للشافعی - یہ فرض باطل ہوجانا ہمارا مذہب ہے بخلاف قول شافعی - ف - ومالک واحمد کے - ع - لانہ استحکم
شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض - ہماری دلیل یہ کہ نفل مین شروع
کرنا مستحکم ہوگیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا بدیہی لازمہ یہ کہ فرض سے خارج ہوجاوے - ف
جبکہ نفل مستحکم ہوگئی - وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوۃ حقیقۃ - اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت
تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہے - حتی یحنث بہا فی یمینہ لایصلی - حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو
ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہوجائیگا - ف - اور بیان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز
پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہوگیا اور جو نماز پڑھی اسکی فرضیت کم ہوگئی - وتحولت صلاتہ نفلا اور
نماز بدل کر نفل ہوگئی - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر - یہ نفل ہوجانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک ہے برخلاف قول امام محمد رح کے بنا بر اس اصل کے جو گذری - ف - کہ بطلان وصف سے اصل تحریمہ نہین
جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے - فیضم الیہا رکعۃ سادسۃ - پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ
چھٹی رکعت ملاوے - ف - اگرچہ فجر و عصر ہو تاکہ نفل جفت ہوجاوین - ولو لم یضم لاشئی علیہ - اور اگر اس نے
نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہین ہے - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہین کی
پس قضاء لازم نہین - پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہین ہے - ف - ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف رح
لانہ سجود کامل - پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہوجانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین
رکعت کے سجدہ کے لیے سر ٹیکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے - ف - اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے -
وعند محمد رح برفعہ - اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اٹھاوے - لان تمام الشئی بآخرہ
کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے - ف - اور سر ٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے - وہو الرفع - اور وہ
سر اٹھانا ہے - ف - تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہوگئے - ولم یصح مع الحدث - اور یہ سر اٹھانا
حدث کے ساتھ صحیح نہین - ف - تو فرق ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے - فتوی کے لیے قول امام محمد مختار
ہے جیساکہ فخر الاسلام نے کہا - ن ع ف - اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا - وثمرۃ الاختلاف تظہر
فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود - اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہوگیا
ف - تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہوچکی - یبنی عند محمد خلافا لابی یوسف - تو امام محمد کے نزدیک بنا
کرے بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بنا جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہین
ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جاکر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ مین تشہد پڑھے اور سلام کرکے سہو کا سجدہ
کرکے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہوگیا - کمافی الفتح - اور اعتبار امام کا ہے حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو
معلوم نہین حتی کہ انھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو انکی نماز باطل نہوگی تاوقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ
دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز جاتی رہیگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ اخیرہ کیطرف
عود کیا ہو - و - یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو - ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام - اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ
کر لیا بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہوگیا - ولم یسلم - اور سلام نہین پھیرا یعنی تاخیر کی - عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامسۃ
وسلم - تو قعدہ کی طرف عود کرے تاوقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہین کیا ہے اور سلام پھیرے - ف - جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ع - اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے - لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع و امکنہ الاقامۃ علی وجہہ بالقعود کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے - ف - تو بیٹھ جاوے اور پانچوین رکعت سے جسقدر پڑھے اسکا شمار نہیں - لان مادون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ رکعت سے کم چھوڑ دے جانے کا محل ہے - ف - پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کہا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ عود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاویں مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوبکر البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اِس بدعت میں امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچوین کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچوین کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دین - ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں - المحیط والتمرتاشی عف - یہ اس وقت کہ پانچوین کا سجدہ نہ کیا ہو - وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر - اور اگر اسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا ضم الیہا رکعۃ اخری - تو پانچوین کے ساتھ ایک رکعت دوسری ملائے - ف - بسہو ملانے یہ ملانا واجب نکلتا ہے ع - اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو - عف - وتم فرضہ - اور اسکا فرض پورا ہو چکا - لان الباقی اصابۃ لفظ السلام وہی واجبۃ کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے - ف - تو کوئی رکن و فرض نہیں چھوٹا پس نماز فرض تمام ہو گئی - صرف ایک واجب باقی رہا جسکا تکملہ سجدہ ہے - وانما یضم الیہا رکعۃ اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعۃ الواحدۃ لا تجزیہ لنہیہ علیہ السلام عن البتیراء - اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتین نفل نماز ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناقص سے منع فرمایا ہے - ف - جیساکہ باب الوتر میں تمہید ابن عبد البر سے گذرا - ز - جب دو رکعتین ہو گئیں تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاوینگی فرمایا - ثم لا تنوبان عن سنۃ الظہر ہو الصحیح - پھر یہ دونوں رکعتین قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہونگی یہی صحیح بات ہے - لان المواظبۃ علیہا بتحریمۃ مبتدأۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دوگانہ پر نئی تحریمہ کے ساتھ رہی تھی - ویسجد للسہو استحسانا - اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان - ف - یہی مختار ہے - الکفایہ - لتمکن النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون - کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان متمکن ہوا - فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا - یہی قول امام محمد ہے - وفی النفل بالدخول لا علی الوجہ المسنون - اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا بقول امام ابو یوسف - ف - ولو قطعہا لم یلزمہ القضاء - اور اگر اِس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی - لانہ مظنون کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - کیونکہ فرض کے گمان سے پانچوین کو شروع کیا حالانکہ اسپر فرض باقی نہ تھا - ولو اقتدی بہ انسان فیہما یصلی ستا عند محمد لانہ المؤدی بہذہ التحریمۃ - اور اگر اِس مصلی کے ساتھ کسی نے اِس دوگانہ نفل میں اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اِس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے - ف - جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا - کما فی المحیط - وعندہما رکعتین اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا - ف - صحیح یہ کہ اسمین قول ابو حنیفہ رح متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا - مع - شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ امام مصنف رح نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے - لانہ استحکم خروجہ عن الفرض - کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے - ولو افسدہ

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اعتبارا بالامام - اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کر دیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسپر بقیاس
امام کے قضا نہیں ہے - ف - کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتدا نفل والے کے پیچھے
ہو - وعند ابی یوسف - اور امام ابو یوسف کے نزدیک - ف - اسپر قضا ہے - یقضی رکعتین لان السقوط بالعارض
یخص الامام - وہ دوگانہ قضا کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے - ف - عارض یہ کہ
امام نے ادائے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتدا کی ہے - اور
اصل یہ کہ صلوۃ مظنونہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع
نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ طفل و احمق پر قصور قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فخر الاسلام عن الشافعی - اور یہاں ابو یوسف
کے قول پر فتوی قرار دیا - م ن - پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی
تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ ممانعت بعد فجر و عصر کے نوافل قصدی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث لا تحری احدکم
الخ - اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے
اور یہی اصح ہے - م - قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن - امام
نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ
پر دوسرا دوگانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے - ف - یعنی اسکو بنا کی اجازت نہیں ہے - ع - لان السجود یبطل
لوقوعہ فی وسط الصلوۃ - کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑ گیا - بخلاف المسافر
اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ - بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے
کے اقامت کی نیت کر لی - ف - تو اسپر نماز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دوگانہ دیگر پڑھے حالانکہ درمیان میں
سجدہ سہو ہے تو یہ متنفل سے مخالف ہوا - حیث یبنی - کیونکہ مسافر تو بنا کرتا ہے - ف - کہ مسافر میں عذر ہے - لانہ
لو لم یبن تبطل جمیع الصلوۃ - کیونکہ مسافر بنا نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے - ف - اور
متنفل کی نہیں - ومع ہذا لو ادی صح - اور باوجود اسکے کہ متنفل کو بنا کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر
ادا کیا تو صحیح ہو گیا - لبقاء التحریمۃ - کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے - ف - اور شرط یہی تحریمہ ہے - پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ
ہے - ع - ویبطل سجود السہو ہو الصحیح - ان سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے - ف - یہی مختار ہے
المحیط - پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے - ساتبیین - ومن سلم وعلیہ
سجدتا السہو - ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے - فدخل رجل فی صلاتہ
بعد التسلیم - پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا - ف - یعنی اقتدا کی تو یہ اقتدا جبھی
صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو اور اسکا خارج نہ ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے - فان سجد الامام
پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا - ف - تو امام ابھی نماز میں موجود ہے - کان داخلا - تو یہ مقتدی اسکی نماز میں داخل
ہو گیا - والا فلا - اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا - ف - یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم اس تفصیل سے امام
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد - اور امام محمد رح نے کہا کہ اقتدا
کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے - لان عندہ سلام من علیہ
السہو لا یخرجہ عن الصلوۃ اصلا - اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اصلاً خارج نہین کرتا - ف - یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف - لانہا وجبت جبرا للنقصان - کیونکہ سجدہ سہو تو
واجب ہوا ہو واسطے پورا کرنے نقصان کے - ف - جو نماز کے اندر آگیا ہو - فلا بد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ - تو ضرور
ہو کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام مین ہو - ف - مترجم کہتا ہو کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہو اور میرے نزدیک اولی
یہ کہ فلا بد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہو کہ وہ شخص نماز کے احرام مین ہو - اِس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہو کہ جس نے سلام
پھیر دیا اُسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہو تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہو کہ وہ نماز کے احرام مین رہا ہو بوجہ سلام کے خارج
نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہو نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی
علٰحدہ واجب ہو تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو - پس ظاہر ہوا کہ سلام اِس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا - وعندہما
یخرجہ علی سبیل التوقف - اور شیخین کے نزدیک سلام اِسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے - ف - یعنی خارج معلوم ہونا
سلام سے اِس امر پر موقوف ہو کہ وہ سجدہ نہ کرے حتی کہ اگر نہ کیا تو خارج ہو گیا - لانہ محلل فی نفسہ - کیونکہ سلام تو بذات خود
تحلیل کرنے والا ہو - ف - چنانچہ حدیث مین ہو کہ تحلیلہا التسلیم - مگر کسی عارض کی وجہ سے اِسکا اثر نہونا ممکن ہو - وانما
لایعمل لحاجتہ الی اداء السجدۃ - اور یہان تو اِسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہین کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو
کی ضرورت ہو - فلا یظہر دونہا - پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی - ف - تو سلام اپنا کام کر جائیگا - ولا حاجۃ
علی اعتبار بعدم العود - اور درصورت عود نہ کرنے کے حاجت نہین ہو - ف - یعنی برتقدیر یکہ وہ سجدہ سہو کی طرف
عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہین ہو م - پس یہ اختلاف اصل ہو اور ثمرہ اِسکا جن صورتون
مین ظاہر ہوگا اُسکا بیان فرمایا بقولہ - ویظہر الاختلاف - اور ظاہر ہوگا فائدہ اِس اختلاف کا - فی ہذا - ایک تو اِس مسئلہ
مذکور مین - ف - جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے
نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہین - وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ - اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے مین - ف -
پس امام محمد وزفر کے نزدیک ٹوٹیگی اور شیخین کے نزدیک نہین یہی حکم مقتدی کا ہو ع ف - وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ
فی ہذہ الحالۃ - اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہو جانا اِس حالت مین اقامت کی نیت سے - ف - یعنی مسافر نے دوگانہ قصر
مین سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد وزفر رح کے نزدیک اِسی نماز کے اندر نیت پائی
گئی تو اِسکا فرض چارگانہ ہو گیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہین ع - ومن سلم یرید بہ قطع
الصلوٰۃ - اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اِس سے اِسکا قصد نماز کا قطع ہو - وعلیہ سہو - اور حال یہ کہ اسپر سہو بھی ہو -
ف - تو وہ بالاتفاق اِس قصد سے خارج نہو جائیگا - فعلیہ ان یسجد لسہوہ - تو اسپر واجب ہو کہ اپنے سہو کے واسطے
سجدہ کر لے - ف - قبل اِسکے کہ اٹھکر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے - کما فی الاصل ع - یعنی قبل اِسکے
کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اٹھنا مفسد نہین جب تک کہ پیٹھ جانب قبلہ نہو جاوے ع م - لان ہذا السلام غیر
قاطع - کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہین ہو - ف - بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہو مگر ضرورت سجدہ
ابھی عارض ہو تو تحریمہ باقی ہو جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اِسنے ترک کیا - اگر کہا جاوے کہ اِسکی نیت کافی ہو جاوے
تو جواب دیا - ونیتہ تغییر المشروع فلغت - اور اِسکی نیت تو یہ ہو کہ امر مشروع کو تغییر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی - فرع
ایک نے عشاء مین سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اِسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو
مسئلہ کی چار صورتین ہین اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے - دوم کل عمداً - سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی
عمداً چھوڑا - چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا - پس صورت اول مین بالاتفاق نماز فاسد نہین کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا۔ اقول بشرطیکہ سجدہ نمازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم وسوم مین
بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم مین ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدۂ سہو مین سہو کیا تو اس سے
سجدہ سہو واجب نہین ہوتا۔ التہذیب۔ اگر سجود سہو مین سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جمے کہ مین کر چکا تو نہ کرے
اور اگر دل جمے کہ ابھی سجدہ سہو نہین کیا تو کرلے اور اگر نماز مین کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہین۔ الخلاصہ۔ اگر رات
کی نماز سنت و نوافل مین امامت کی اور عمداً اخفاء قرارت کیا تو اسنے برا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہے۔ قاضیخان۔
اگر وتر یا تراویح مین جہر چھوڑا تو سہو لازم ہے۔ التاتارخانیہ عن الیتیمہ۔ یہ اسوقت کہ جماعت سے پڑھے۔ م۔ اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث
ہوگیا اور اسنے خلیفہ کر دیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تمہ نماز مین سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے
دونون کے واسطے کافی ہین۔ اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے
خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھیر کر یاد کیا کہ اسپر نمازی ایک سجدہ باقی ہے پس
کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھین تو فاسد ہین کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض
کے ساتھ اسنے نفل کو خلط کر دیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا مگر نئے سر سے
تین رکعات پڑھین حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے مین ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہو جائیگی
اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہین بیٹھا تو پہلی و دوسری دونون فاسد ہین اسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے
باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سر سے شروع نہین ہو سکتی۔ الفتح۔ پھر اگر دونون کے فاسد ہو جانے کے بعد اب نئے سر سے مغرب
شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔ م۔ (**بیان شک کا**) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ نماز کے اندر ہوا اور یہ کئی طور پر ہے
چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار مین یا تحریمہ مین یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے مین و مانند اسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اس نماز
مین کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچتا رہا۔ دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہے۔ پھر کتاب مین اول
قسم مین سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا**۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی
نماز کے اندر پس نہین جانا کہ آیا تین رکعت پڑھین یا چار پڑھین۔ ف۔ تو اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ۔ **وذلک اول
ما عرض لہ**۔ اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہین کہ عمر بھر مین کبھی شک نہین کیا یا اس نماز مین یہ پہلا شک
ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہین ہے یہی معنی اشبہ ہین۔ المحیط۔ **استانف**۔ تو اس صورت مین حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سر سے
نماز پڑھے۔ **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جب تم مین کوئی اپنی نماز مین یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہین ملی۔ لیکن
ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب مین شک کرتا ہون کہ مین نے کتنی پڑھی تو اعادہ کر لیتا ہون۔ سعید
بن جبیر نے ایسے شخص کے حق مین جس نے نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا
کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو۔ جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ مین تو فرض مین اعادہ کر لیتا
ہون۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے
کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف مین روایت
کیا ہے اور یہی شریح وابن الحنفیہ سے روایت کیا۔ عف۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ مین کافی ہین لیکن مخفی نہین کہ
ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا اکثر پر بنا رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے
چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام قدوری و کرخی رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ و انکے شاگردون کا قول ہے کہ شک کرنیوالا

تحری کرے اور اسمین کوئی تفصیل نہین فرماتے ہین۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری ہے اور سوا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر وعادت نہو۔ م۔ وان کان یعرض لہ کثیرا انبی علی اکبر رائیہ۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب راے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہین۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز مین شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے۔ ف۔ پس اُسی پر بنا کرے۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض اذا شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم مین نماز مین شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلہ کے ہین۔ اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحری مین کوئی بات آوے اور کسی مقدار پر اسکا دل جمے۔ وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین۔ اور اگر اسکی کچھ راے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہین جمی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت مین شک ہے تو دو ہونے مین تو شک نہین یعنی یقیناً اس سے کم نہین ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز مین شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار تو کمتر پر بنا کرے ف۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم مین کوئی نماز مین سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھین یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ اسمین دو احتمال ہین اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اس سے پہلے سہو کے دو سجدے کرلے۔ پھر اسمین سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہین ہے اور وہ دوسری حدیث مین ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کرکے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اصلاح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کرلے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہوگی کہ جب نماز مین سہو سے کوئی زیادتی ہوجاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز مین کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق مین گذرا کہ شک وسہو مین طریقہ سجدہ مین بالاجماع فرق نہین ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رح نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رض کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اُسکی راے کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رض مین تحری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحری مین کوئی بات جمی تو اسپر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رض وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سر سے پڑھے مگر وہ بدون اسکے ممکن نہین کہ مشکوک نماز سے خارج ہوجاوے۔ کما فی التبیین م۔ والاستقبال بالسلام اولیٰ۔ اور نئے سر سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہوگیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانہ عرف محللا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع مین تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم۔ یعنی احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے۔ کما فی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کرلی تو جواب دیا کہ۔ ومجرد النیۃ تلغو۔ اور خالی نیت لغو ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہوگا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھین

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سر سے پڑھنے میں ہے اور وہ جب ہی کہ شاذ و نادر ہوا ہو۔ ہاں در صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحری
کی اور اُسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری
کی حدیث ابن مسعود رضہ میں ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے
بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک
رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن مسعود رضہ صریح ہے کہ سجدہ سہو بعد
تحری کے واجب ہے اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد
بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا ورنہ ثواب پر جزم کرنا باوجود شک کے غیر ممکن ہے صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے
وہ تیقن ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحری پر مبنی کیا مثلاً تین و چار میں شک ہوا اور تحری
سے تین معلوم ہوئیں تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ
کمتر پر مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہیں لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت سے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم
نہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ **وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوہم آخر صلاتہ**۔ اور در صورت
کمتر پر بناء کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرے۔ **کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ** واللہ اعلم۔ تاکہ وہ
فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہو جاوے۔ ف۔ مثلاً ایک و دو میں اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بناء
رکھی پس ایک رکعت پڑھکر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق یہاں بیٹھیگا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت
جبکہ دو رکعت کا شک تھا تو اُسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے
اور یہی لیا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا
وہ ضعیف ہوکر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت رکھی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر
آخر قعدہ پڑا اور اُسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا یہاں بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید
یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاطاً یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واللہ اعلم یہاں استحسان ہوگا کیونکہ جب
شرع نے کمتر پر بناء کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ
کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فاللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ پھر جس صورت میں کہ تحری میں یا کمتر پر
عمل رکھا ہی سہو کے دو سجدے کرے۔ ف۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہوکر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا
حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا
نہیں پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر نماز فجر میں شک ہوا
کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہوکر دو رکعت پڑھے
ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہوا تو
دونوں سجدے پورے کر لے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے
سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہوکر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر میں شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر
پہلا سجدہ ہے تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اسپر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ
تیسری ہوئی تو امام محمد رح کے نزدیک فاسد نہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول
سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہوا

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری مین کچھ نہین آیا تو اگر کھڑا ہو یا بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے احتمالاً ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کرلے اور اگر تحری مین آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ مین تحری کرے اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری رکعت پر تین بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو گئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز و نین ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچوین ہے تو اسی طور پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچوین ہے تو جیسے ہم نے بحر مین ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھکر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ - اگر وتر کی دوسری یا تیسری مین شک ہوا تو یہ رکعت تمام کرے اور اسمین قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمین بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے - الخلاصہ - اور شک کی تمام صورتون مین خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا کمتر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے - فتح القدیر - اگر نماز مین شک کیا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین اور کچھ دیر تک اسی تفکر مین رہا پھر یقین ہوا کہ تین پڑھی ہین پس اگر تفکر مین قراءت یا تسبیح پڑھتا رہا اور بقدر ادا ءے رکن کے ساکت نہین رہا تو اسپر سجدہ سہو نہین ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع وسجود مین تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر مین حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحساناً سجدہ سہو ہے - المحیط الذخیرہ - ع د - اگر نماز مین اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہین کیا تھا اسمین اسکو یقین ہوا اسطرح کہ اسکو شک نہین ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہین کیا یا اسنے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ جس حالت مین اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت مین اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے - القاضیخان - اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہین یا اسکو حدث ہوا یا نہین - یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہین - یا سر کا مسح کیا تھا یا نہین - پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سر نو پڑھے ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہین ہے - الفتح - فتاوی عتابیہ مین ہے کہ نماز مین شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کرکے احتیاطاً قعدہ کرے - التاتارخانیہ - امام نے دو رکعت پڑھائین جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ مین نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھین یا اسکو تیسری و چوتھی مین شک ہوا تو اسنے کن انکھیون سے پیچھے داہنے مقتدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہین تو مین بھی کھڑا ہو جاؤن اور اگر بیٹھے ہین تو بیٹھ جاؤن اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہین ہے اور اسپر سہو لازم نہین ہے - المحیط - اگر مصلی تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھین تو فقہا نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھین تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے - المحیط - اور امام محمد رح نے کہا کہ مین تو ہر حال مین ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہون - الظہیریہ - اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے - اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہین تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول مین شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا - المحیط - امام و قوم مین اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہین ورنہ تم انکے قول پر اعادہ کرے - اگر ارکان حج مین شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہان بھی کمتر پر بنا کرے - د -

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان - اذا عجز المریض - جب عاجز ہوا مریض - ف - نماز سے پہلے یا نماز کے اندر - عن القیام کھڑے ہونے سے - ف - یعنی بالکل ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو - م - صلی قاعدا تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے - ف - اگرچہ بیٹھنا ٹیک دئے ہو - یرکع ویسجد - درحالیکہ رکوع وسجدہ

کرتا رہے۔ ف۔ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو یہی
اصح ہے۔ اتمرتاشی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الظہیریہ ع والدرایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر میں
اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشاب وغیرہ
عذر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نہو۔ ع ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہے۔ م۔ اور اگر
قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہیں۔ الکافی۔ اور اگر پورا قیام نہیں بلکہ تھوڑا کرسکتا ہو مثلاً قیام
ورکچھ قرارت کرسکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کرسکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے۔ شمس الائمہ
حلوائی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی نماز جائز ہونے کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ مراد اسقدر قیام سے
یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو۔ م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہوسکتا ہے تو صحیح یہ کہ یوں ہی کرے اسکے سوائے جائز نہیں ہے اور اسیطرح
جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہوسکتا ہے تو یوں ہی لازم ہے۔ التبیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کرسکتا ہے اور باہر مسجد جانے
پر وہاں قیام نہیں کرسکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ الخلاصہ۔ و اسی پر فتوی ہے۔ العینی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
گھر میں کھڑے پڑھے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المضمرات۔ میں کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام
فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جانے کا
حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک وغیرہ
جسطرح آسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ ع۔ اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہیں یہی مختار ہے۔ التبیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جب
مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آویگا
اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع وسجود سے پڑھے۔ م۔ **لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع
فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء**۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہے (جنکو بواسیر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو
تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایما کرے۔ ف۔ اس حدیث کو سوائے امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
روایت کیا اور نسائی رح کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستلقیا وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹ کر پڑھ۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت میں رکوع وسجود کا طریقہ باشارت
ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ **ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ**۔ بیٹھکر مریض کو جواز اسلیئے کہ فرمانبرداری
موافق طاقت کے ہے۔ ف۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالی نے بقولہ تعالی لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا۔ وما نند اسکے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ
ممکن لیکن اللہ تعالی نے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جو مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کردیا تو بدون مشقت
وحرج کے جواز ہوگیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطرف آیت سے اشارہ ہے۔ م۔ **قال فان لم
یستطع الرکوع والسجود**۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع وسجود کی نہو۔ ف۔ جیسے قیام کی استطاعت
نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ **اومی ایماء**۔ تو وہ اشارہ کرلے یعنی قاعدا یعنی بیٹھے سے رکوع وسجود
کا اشارہ کرے۔ **لانہ وسع مثلہ**۔ کیونکہ یہی ایماء سے رکوع وسجود کرنا ایسے شخص کی وسعت وطاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوئے سے ایماء
ادا کریگا۔ پھر چونکہ ایماء میں رکوع وسجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ **وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ**۔ اور کردے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامہما۔
کیونکہ ایماء قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمہما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف۔ لہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود
زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونون کا ایماء برابر کردے تو جائز نہین ہے کمافی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی
ایماء سے کرلے۔ المحیط۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئ یسجد علیہ۔ اور نہین اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسپر
سجدہ کرلے۔ ف۔ یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کرکے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہے
تو جائز نہین۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی حدیث مین ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف۔ اور حدیث
مع شان ورود یہ ہے کہ امام ابوبکر البزار نے مسند مین اور بیہقی نے المعرفہ مین بطریق ابوبکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی
سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی
پکڑلی کہ اسپر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجدہ
کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سوائے ابوبکر
الحنفی کے اور ابوبکر الحنفی کی متابعت کی عبد الوہاب وعطار نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے۔ انتہی۔ ابوبکر الحنفی راوی ثقہ ہے
الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابوبکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی
نے معجم مین اسی حدیث جابر رض کے مانند حدیث ابن عمر رض روایت کی ہے۔ ع۔ یہ معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہین کہ تکیہ اٹھاکر
پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے
کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث مین ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھاکر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اسپر سجدہ کرتا ہو تو اسکی نماز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
کیا۔ وہو یخفض رأسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف۔
اور یہی اسکے حق مین اسوقت سجود ہے۔ م۔ ولکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبہتہ لا یجزیہ لانعدامہ۔
اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہین جائز ہے کیونکہ ایماء معدوم ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر
سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہین کرسکتا کہ اسکی پیشانی مین زخم ہے تو ابھی اسکو ایماء نہین جائز بلکہ اسکو ناک
پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کے لیے
کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ سع۔ م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف۔
جیسے قیام ورکوع وسجود کی نہین ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔
اور اپنے پانون قبلہ کی طرف رکھے۔ ف۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ ع۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پانون پھیلانا
مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف۔ اور اسکے سر ڈھونڈھون کے نیچے ایک اونچا
تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہوجاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تو
تندرست ایماء نہین کرسکتا مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع
فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ بدلیل اس قول کے

کہ مریض کھڑے ہو کر پڑھے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعالی زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے۔ ف۔ جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت میں اسکی نماز میں تاخیر ہے۔ پھر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ مع۔ ہان حدیث عمران رضہ میں بروایت نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بسبب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضہ کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ تبلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ وان استلقی علی جنبہ ووجہہ الی القبلۃ جاز۔ اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیات سے کہ اسکا منہ جانب قبلہ ہے تو جائز ہے۔ لما رویناہ من قبل بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث عمران رضہ کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی حدیث ذکر کی ہے۔ بالجملہ چت وکروٹ دونوں جائز ہیں۔ الا ان الاولی ہو الاولی عندنا۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ اولی ہمارے نزدیک پہلی صورت ہے۔ ف۔ یعنی چت لیٹنا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک کروٹ پر اولی ہے۔ بہر حال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولی ہے۔ لان اشارۃ المستلقی تقع الی ہواء الکعبۃ۔ کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہواء کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ ف۔ اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہے جسکو ہواء کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہواء یعنی خالی جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چت والے کا ایماء اسی ہواء کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولی ہوا۔ واشارۃ المضطجع علی جنبہ الی جانب قدمیہ۔ اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ ف۔ تو بدن کی توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولی رکھا جیسے میت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولی رکھا ہے مع۔ وبہ تتادی الصلوۃ۔ اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایماء کے ساتھ۔ ک۔ یعنی ہواء کعبہ کیطرف توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے ع۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج والقنیہ۔ یعنی حدیث میں فعلی جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ فتع۔ واضح ہو کہ چہ جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض میں خواہ چت یا کروٹ۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹادیں اور ہمارے اصحاب سے اسمین روایت نہیں لیکن متعارف چت ہے۔ چہارم میت پر نماز کی حالت میں سے چت۔ پنجم قبر میں چت مگر دائیں پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ ہے مع۔ اور ششم تہجد پڑھنے والا بعد سنت فجر کے دائیں کروٹ پر لیٹ جاوے ہم۔ فان لم یستطع الایماء براسہ اخرت عنہ۔ پھر اگر مریض کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہو تو اس سے نماز میں تاخیر دیجائیگی۔ ولا یومی بعینہ ولا بقلبہ ولا بحاجبیہ۔ اور نہیں ایماء کریگا اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ بھنووں سے۔ ف۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رح سے صرف بھنووں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھوں سے جواز میں شک وقلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنووں کا ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہیں ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک میں مانند قول مالک وشافعی واحمد رح کے آنکھوں سے پھر بھنووں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے مع جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ خلافاً لزفر۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک ان چیزوں سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لما رویناہ من قبل بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ والا فاوم براسک یعنی جب رکوع وسجود کی قدرت نہو

تو سر سے ایمار کرے مع - اسمین تامل ہی اسواسطے کہ اسمین سر کے سواے دوسری چیزون سے ممانعت نہین ہی - جواب یہ کہ دوسری چیزون سے ایمار کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا - م - ولان نصب الابدال بالرای ممتنع - اور اسوجہ سے کہ بدل کا رائے سے مقرر کرنا منع ہی - ف - یعنی سر سے ایمار ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایمار قائم کرنا اپنی راے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہی - اگر بدون واو ہوتا تو ظاہر ابتر تھا اور دونون کا مجموعہ ایک مخض دلیل ہوتا کہ نص مین سر سے ایمار ثبوت ہی اور بجاے سر کے اپنی راے سے بدل ٹھہرانا ممنوع ہی - اگر کہا جاوے کہ راے سے نہین بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرتے ہین تو جواب دیا کہ - ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیہا - اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہین کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہی نہ آنکھ و اسکے اختین یعنی بھنودن و قلب سے - ف - حاصل یہ کہ آنکھ و بھنودن و قلب مین اور سر مین یہ فرق ہی کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہی اب بجاے سجدہ کے ایمار اُس سے نص مین قرار پایا - اور اُن تینون سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہی جو کہ جائز نہین ہی - پھر جب آنکھ و قلب و ابرو سے ایمار جائز ہوا اور سر سے ایمار کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے نماز تاخیر کی جائیگی - یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہی - وقولہ اُخرت عنہ - اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنہ یعنی اُس سے نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول - اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ - اشارہ ہی کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہو جائیگی - ف - بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے مین مہلت ہی بوجہ اظہار عاجزی کے - وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا - اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو - ف - یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو - م - اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہی - یہی بعض مشائخ کا قول ہی حتی کہ اگر تندرست ہوکر وقت پایا تو اسپر قضار لازم ہی اور اگر قضار نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہی - ف - برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہرزادہ و فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُنکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضار لازم ہی اور اگر اِس سے زیادہ ہون تو قضار واجب نہین ہی اور کہا کہ یہی صحیح ہی - الینابیع - اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہی ع ہ - بشہادت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پانون ٹخنون سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہی حالانکہ خطاب سمجھتا ہی - القاضیخان - لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہی - ف ت - لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغمار و جنون مین ہی - المحیط - مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری و کرخی کے زائد کو بھی واجب القضار ہونا صحیح کہا - لانہ یفہم مضمون الخطاب - کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ و ہوش مین ہی تو حکم ادائے نماز کو سمجھتا ہی - ف - تو حکم ادار کا اسپر متوجہ ہی جس سے اسکے ذمہ ادار کا وجوب ہوگیا مگر بالفعل ادار سے بوجہ معذوری کی مہلت دی گئی یہانتک کہ قادر ہو - بخلاف المغمی علیہ - برخلاف اُس شخص کے جسپر اغمار کی بیہوشی طاری ہوئی ہی - ف - تو وہ خطاب ادار ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہی اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اُسکے ذمہ سے ساقط ہی - ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہی دن رات تک قضار واجب ہی مگر یہ بنظر احتیاط ہی اور بعید اسکا میرے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہی کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مین بوقت یمین بھیجے جانے کے واقع ہی کہ آپ نے دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین - کمافی البخاری - اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہی خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس موسم ہو بہرحال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا - پھر اوقات ظہر و عصر و عشار و فجر درحقیقت علامات ادار ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلاً عشار کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہی مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہان بھی پانچون فریضہ نمازین ورورے رمضان کے فرض ہین اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴- ساعت مین پانچ
نمازین اور ۲۳- ساعت کے اندر ۲۳ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو- پھر ۲۴ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو- کیونکہ اگر
غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اِس مدت مین پانچ ہی نمازین نہین اور نہ اس مدت تک
ایک روزہ کسی البشر سے ممکن ہی اور نہ چھ ماہ کی رات مین اُنکے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہین بلکہ اسی ۲۴- ساعت پر مدار
اور خود حدیث خروج الدجال مین اندازہ کا حکم صحیح ہی اور یہ حدیث اِس معنی کے واسطے نص صریح ہی تو معلوم ہوگیا کہ اعتبار مجموعی
۲۴- ساعت کا ایک وقت ہی۔ اسلیے پانچ فرائض کے- پھر ۲۴- ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے- لیکن ان ۲۴- ساعت
مین سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اُس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین
یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ اُمی تھی اور یون ہی اُنکے جواز کے لیے رہا- اور لطیف نظر یہ ہی کہ جن ملکون مین شب و روز
کے تغیرات زائد ہین چونکہ علم الٰہی عزوجل مین انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہی کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو گھڑی وغیرہ
نبھائی جاویگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نہوئی صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال مین اشارہ فرمادیا
کہ تم اسوقت کی نمازون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ جنکو خطاب کیا اُنکا وجود اسوقت قطعاً نہو گا مگر مقصود اشارہ و تعلیم
ہی- اور شریعت عامہ کا فرض ہی کہ ایسے پیرایہ مین ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص
عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہی اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہی
بالجملہ پانچون نمازین اسوقت ۲۴- ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ ہین پھر ہر ایک اسمین تفصیلی حصہ پاتی ہی- اب مین
مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہون کہ جب اغماء کی حالت ایک رات دن سے نہین بڑھی بلکہ اُسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا
تو گویا اُسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اِس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس مین
ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہی تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اِس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہی اسواسطے
محتمل ہوا کہ کیا باقی وقت مین وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث مین ہی کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسنے عصر پائی یعنی چارون
رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہین ہی لیکن وہ وقت جب پایا تو اُسکے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی
قیاس پر یہان بھی اِسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اِس شخص پر جسکو اغماء دن رات سے زائد
نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہی- مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ مین بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف
ایسے مریض کے جو ہوش مین ہی کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہی وہ پائی گئی- امام مصنف رح نے یہی اشارہ
فرمایا کہ لانہ یفہم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ- کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہین تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست
نہین کیونکہ مریض مذکور تو متفق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہی- تو ادا اُسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے
سے بالفعل معذور ہی تو وہ تاخیر کرنے مین گنہگار نہین ہی پس اِس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہی کہ نمازین اسکے ذمہ واجب الادا
رہین حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ اُنکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہی اور اگر تاخیر کے بعد موت
پیش آگئی تو کفارہ فدیہ کی وصیت لازم ہی- اِس سے معلوم ہوگیا کہ چارون ہاتھ پانون کٹے ہوے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس
صحیح نہین ہی اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہی اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہین جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ مجنون کے
مثل ہی کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہی- لیکن مخفی نہین کہ عورت حائضہ
لائق خطاب ہی پھر بھی اِسپر نماز کی قضاء نہین ہی تو خطاب متوجہ نہوا- جواب یہ کہ ہان اِسپر قضاء نہین مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب
متوجہ نہین ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہی مگر بوجہ حرج شدید کے اِس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

دوران حیض ادا ہوا ہی معمول ہی بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہی بلکہ کمتر تو اسپر قضاء ہونے میں حرج نہیں ہی۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہی وہی اصح وارجح ہی لیکن فتاوی الظہیریہ سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتوی قول مرجوح پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پاوے پھر اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہی اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہی۔ یہ قول آسان ہی اور ہمکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب بم۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہی کہ اسپر رکعات کا شمار اور سجدون کا شمار مشتبہ ہو جاتا ہی تو اسپر نماز ادا کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ القنیہ۔ ویعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہی پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رح حتی کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہو گئی یا نہیں تو بمنظر ظاہر دلیل شرعی سے یہی معلوم ہوتا ہی کہ ہان ادا ہو گئی۔ م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہو گئے مانند قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہین بدرجہ اولی ساقط ہین۔ پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہی۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہی اور مین نے شروع باب مین اشارہ کیا کہ ایسے قیام سے عاجز ہو جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہی اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہی۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ **وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود**۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہی مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی **لم یلزمہ القیام**۔ اسپر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہی لہذا فرمایا۔ **ویصلی قاعدا یومی ایماء**۔ اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایماء کرے۔ **لان رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ**۔ اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو۔ **لما فیہا من نہایۃ التعظیم**۔ کیونکہ ایسے سجدہ مین انتہائے تعظیم ہی۔ ف۔ حضرت معبود عزوجل کیواسطے **فاذا کان لا یعقبہ السجود لا یکون رکنا فیتخیر**۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا تو مصلی کو قیام کرنے و نہ کرنے مین اختیار ہو گیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے مین سے کون بات افضل ہی تو فرمایا۔ **والافضل ہو الایماء قاعدا**۔ اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ **لانہ اشبہ بالسجود**۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہی۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایماء سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہی۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ **وان صلی الصحیح بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض**۔ اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہی اگرچہ مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالفعل پیدا ہو گیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ **اتمہا قاعدا**۔ تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے۔ **یرکع ویسجد**۔ درحالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونون کر سکتا ہو۔ **او یومی ان لم یقدر**۔ یا رکوع و سجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت بھی نہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ **او مستلقیا ان لم یقدر**۔ یا لیٹکر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو۔ ف۔ اور چت لیٹنا افضل اور کروٹ جائز ہی بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولی ہی۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہی۔ **لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء**۔ کیونکہ اسنے ادنی کو اعلی پر مبنی کیا تو اقتداء کے مانند ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اعلی یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنی یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اسکے اعلی پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہی۔ پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آویگا لہذا فرمایا۔ **ومن صلی قاعدا**۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہو۔ **یرکع ویسجد**
بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ ف یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃً ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ **لمرض**۔
بسبب امرض کی عاجزی کے۔ **ثم صح**۔ پھر وہ تندرست ہو گیا۔ ف یعنی نماز میں اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں
ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہوا ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ**
وابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بنار کرلے۔ ف یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا ہے
باقی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرلے۔ **وقال محمد استقبل**۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سر سے پڑھے۔ **بناء علی اختلافہم**
فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ **وقد تقدم بیانہ**۔ اور اسکا بیان گذرچکا
ف یعنی باب الامامۃ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنار ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر
واللہ اعلم۔ بہرحال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی قعود کی نماز پر قیام کو
بنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی نماز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود جیسے
ہوں تب جواز بنار ہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایماء**۔ اور اگر تھوڑی نماز کو ایمار سے پڑھا ہو۔ ف یعنی رکوع وسجود کو
ایمار سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الرکوع والسجود**۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہو گیا۔ **استانف**
عندہم جمیعا۔ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سر سے نماز پڑھے۔ **لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی**
فکذا البناء۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرنا ایمار کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداءً نہیں جائز
تو بنار بھی نہیں جائز ہے۔ ف اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہاں اقتدار جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بنار جائز ہے
اور جہاں نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایمار
کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کرلے۔ ف الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایمار کرتا ہو پھر وہ ایمار کے ساتھ
بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہو گیا تو وہ مختار قول پر نئے سر سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن افتتح التطوع قائما**
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ **ثم اعیی**۔ پھر وہ تھک گیا۔ ف اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہو تو بھی
لاباس ان یتوکا علی عصا او حائط او یقعد۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان**
ہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تھکان عذر ہے۔ ف تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب**۔ اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر ہو تو
مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ ف یعنی ایک قسم کی بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ **وقیل لایکرہ**
عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رح
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ ف اصح قول پر جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لایکرہ الاتکاء**۔ تو یونہی
ٹیک دینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ ف کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعندہما یکرہ لانہ لایجوز القعود عندہما فیکرہ**
الاتکاء۔ اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے۔ ف
مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدوری رح نے کہا کہ۔ **وان قعد بغیر عذر**
یکرہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ **ویجوز الصلوٰۃ عندہ ولا یجوز عندہما**۔ اور امام رح
کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقد مر فی باب النوافل**۔ اور باب نوافل میں یہ

مسئلہ گذرا۔ ف ــــ اور وہان لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا مکروہ نہین ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط مین تصریح
کی اور محیط مین کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہان افادہ فرمایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولی ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنابر تضعیف کی وجہ سے جائز نہین ہے اور مکروہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی مین پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریماً اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحساناً
مکروہ تحریمی نہین مگر خلاف اولی یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے ع۔ نفل مین ایماء نہین جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التاتارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی اسمین درمیانی
تشہد بھول کر جب بیٹھا تو قرأت و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ و آخر مین
سہو کا سجدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر ہنوز
پڑھا نہ تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایماء کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قرأت و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ بایماء ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قرأت کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرأت
پر چلا جاوے اور آخر نماز مین سہو کا سجدہ کر لے۔ المحیط۔ مریض اپنی نماز مین قرأت و تسبیح و التحیات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التاتارخانیہ۔ مریض اور تندرست مین فرق اسی بات مین ہوگا جس مین مریض
عاجز ہو اور جسمین قدرت ہے اسمین مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ پہچانتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہین تو ظاہر الروایۃ جدھر رخ ہو یونہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
پھیرنے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین۔ یونہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر نجس بچھونا بدلنے مین یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
مین مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی خواہ عمداً یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہین ہے اور یونہی
اگر بغیر قرأت یا بغیر وضوء پڑھے تو بھی جائز نہین اور اگر قرأت سے عاجز ہو تو بغیر قرأت کے ایماء سے پڑھے اور مرد بیمار
مریضہ جورو کو وضوء کرانا لازم نہین ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلاً سجدہ کرنے مین اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال مین وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھکر ایماء سے رکوع و سجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود مین رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایماء کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے۔ المحیط۔ اور یونہی اگر کھڑے ہونے
مین پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرأت نہین کر سکتا اور بیٹھنے مین ایسا نہین تو بیٹھکر پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے مین دشمن
کا خوف ہے یا خیمہ مین ہونے سے پیٹھ سیدھی نہین ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نمازین قضاء ہوئین
انکو حالت صحت مین تندرستون کی طرح پڑھے اور اگر مریضون کی طرح پڑھی تو جائز نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی قضائین
مرض مین جیسے ہو سکین ادا کریگا خواہ بیٹھک یا ایماء سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
سجود کے شمار و سہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز ظہر مین اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ومن صلی فی السفینۃ قاعداً من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی مین بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک جائز ہو اور کھڑا ہونا افضل ہو - وقالا لایجزیہ الا من عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہین ادا ہوگی مگر جبکہ
عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہو ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - اسواسطے
کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہو تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان مین کہا کہ یہی قول اظہر ہو - م - مترجم کہتا ہو کہ قول
ابو حنیفہ رح اصح واوفق باتباع سلف ہو چنانچہ معلوم ہوگا م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الراس - اور امام ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ کشتی مین غالباً سر گھومتا ہو - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہو - ف - جیسے سفر مین قصر نماز کی رخصت
بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہو پس اگر کسی کو ظاہر مین مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہو کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق
اعتبار کی گئی ہو - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہو اسی طرح کشتی مین دوران سر ہونا غالب ہو تو وہ ہر شخص کے حق مین
موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن
کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہو کہ وہ شبہۂ خلاف سے دور تر ہو - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہو کہ بغیر عذر
قیام کا ترک جائز نہین تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ
اس شبہہ سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی مین مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت مین فرض ہو اور جب کشتی گھومے وہ
قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہو بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہو خواہ
کشتی مین سے باہر نکل سکتا ہو یا نہین - والخروج افضل ان امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جہانتک
ممکن ہو افضل ہو کیونکہ اسمین سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہو - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہو پھر نہ نکلا اور
اسی مین نماز پڑھی تو بھی جائز ہو - ابن حزم رح نے محلی مین حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی مین
نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ
ہمکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے
ہو جاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہو یا نہین جائز ہو ایسی کشتی مین ہو
جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الصحیح - اور جو کشتی کہ کنارے
بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہو یہی صحیح ہو - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ وغیر مربوطہ کا حکم
یکسان ہو کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہین ہو لیکن یہ صحیح نہین ہو اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب
دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہو اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین
جائز ہو اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہین جائز ہو - المجتبی والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا مین ٹھہری ہو تو واضح ہو
کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہو اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھنے کے مثل ہو - التمرتاشی -
اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت مین بیٹھنا جائز ہو - محیط مین ہو کہ کشتی مین اشارہ کا رکوع وسجود نہین جائز خواہ فرض ہو یا
نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی مین جماعت کرنا جائز ہو - اور دو کشتیون مین بھی جب کہ ملی ہون جیسے دو جانوروں پر
نفل کی جماعت جبکہ آپس مین بندھے ہون - امام کشتی مین اور مقتدی کنارے زمین پر ہون یا برعکس ہو اور درمیان راستہ
یا دریا کا حصہ حائل نہین تو جائز ورنہ نہین - اگر کشتی گھومنے پر اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے پہنچ گیا اسکی
نماز فاسد ورنہ نہین - اگر کنارے نماز پڑھتا ہو اس حالت مین دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق یا متاع کی چوری یا گم
ہونے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا جائز ہو جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا چرواہے نے بکری کو گلہ پر درندہ کا خوف

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں مین گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا جائز ہی اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہی اور کفایہ مین کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہی تو قطع نماز بدرجۂ اولی جائز ہوگی - مع - ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی - اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نمازون تک یا کم تو وہ ان نمازون کو قضا کرے - وان کان اکثر من ذلک لم یقض - اور اگر پانچ نمازون سے زیادہ ہوئی تو اسپر قضا نہین ہی - ف - جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا التبیین - امام احمد کے نزدیک زائد مین بھی قضا ہی چاہے جسقدر ہون - وہذا استحسان - اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہی - والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوٰۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون - اور قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضا نہو جس صورت مین کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہوگئی تو اغماء شبیہ جنون ہوگیا - ف - بقول بعض - اور جنون طویل مین قضا نہین ہی - یہی قول امام مالک و شافعی رح کا ہی مگر جبکہ اغماء بوجہ چوری وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضا واجب ہی - الحلیہ - واضح ہو کہ عذر تین طرح کے ہین اول ممتد جیسے بچپن تو وہ بالاجماع مانع فرضیت ہی - دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہین حتی کہ قضا واجب ہی - سوم جو درمیانی درجہ پر ہی جیسے جنون و اغماء پس اگر یہ دراز ہو جاوین تو ممتد کے ساتھ لاحق ہونگے حتی کہ قضا ساقط ہوگی اور اگر کم ہون تو قاصر کے ساتھ لاحق ہونگے حتی کہ قضا واجب ہوگی - پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکلجاوے النافع - پھر اصح یہ کہ جنون مین بھی جب ہی قضا ساقط ہوتی ہی کہ جنون ممتد ہو - مع - پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ اس معنی مین دی کہ قیاس جنون قلیل مین بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضا ساقط ہی اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت خارج ہو کر بحد کثرت ہو جاوے - م - وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج فی الاداء - استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدت اغماء جب دراز ہو جائیگی تو قضائین بہت ہو جاوینگی تو انکی قضا کرنے مین حرج مین پڑ جائیگا - ف - اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھا دیا ہی پس معلوم ہوگیا کہ بہت مین قضا واجب نہین - واذا قصرت قلت فلا حرج - اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائین تھوڑی ہونگی تو حرج مین نہین پڑیگا - ف - پس قضا واجب ہی مین کہتا ہون کہ یہ مشعر ہی کہ اصل مین قضا ہر طرح واجب ہی مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت مین ساقط ہوگئین - ابن الہمام رح نے کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہی کہ عامل اپنی عقل کو استعمال نہین کرسکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہی تو یہ شخص وجوب الاداء کی لیاقت رکھتا ہی بلکہ قدرت مین صرف خلل ہی تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ در اصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہی کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہی کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع مین افادہ فرمایا ہی - مع - یہ توجیہ تو خوب ہی بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے مین پوری قدرت نہین پاتا ہی - مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض مین تو یہ معقول ہی مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی ہی یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہی بلکہ اوجہ تقریر مقام یہ ہی کہ قیاس تو چاہتا ہی کہ وقت واحد گذرے تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت مین کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو - بشابہت جنون لیکن احتمال مشابہت خواب ہی حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال مین مسقط نہین کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حرج نہین اور حد کثرت مین حرج کی معاضدت سے ساقط کیا - والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار - اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائین بڑھ جاوین کیونکہ وے تکرار کے دائرہ مین داخل ہوجاوینگی - ف -

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان ۔ اور جنون مثل اغماء کے ہے ایسا ہی ذکر کیا ابو سلیمان ۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان جرجانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر ۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہیں کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہے تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغماء وجنون کا الحاق فقط ممتد کے ساتھ ہے جیسے بچپن مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار یتحقق بہ۔ پھر کثرت وزیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔ حتیٰ کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہوگئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر نکل کر حد کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے ۔مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اُنکے نزدیک ظہر سے اغماء بعد دوسرے روز طلوع آفتاب کے بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ وہو الماثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رض انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رض نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے۔ عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاء ان کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک رات دن اغماء ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آیندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رض سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رض سے روایت کیا ہے۔ مع۔ اگر آدمی یا درندہ سے ڈر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالاجماع قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں۔ الخلاصہ۔ ایک دن رات سے زائد سویا تو قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوۃ

باب بیان سجدہ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسپر اداے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت ہے تو اسپر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہیں۔ الزاہدی۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہے۔ محدث وجنب ومریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہے۔ اگر پرند کی آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوے سے سنا تو علی الصحیح واجب۔ الخلاصہ۔ اور سونے والے کو جب آگاہ کیا گیا کہ تونے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہے۔ الفتاوی۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر بالاتفاق واجب ہے۔ محیط السرخسی الخلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ امام قدوری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف۔ ۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر یسبحونہ ولہ یسجدون۔ والرعد۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد من فی السموات الآیہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیہ۔ وبنی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ بنی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیہ۔ ومریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وبکیا۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ پہلا سجدہ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

ومن فی الارض الآیہ - رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے - وعلیٰ ہذا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو روایات حدیث سے خلاف نہوا - اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تاویل آویگی - م - **والفرقان** - ۷ - سورہ فرقان مین - ف - قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ - **والنمل** - ۸ - سورہ نمل مین - ف - قولہ ویعلم ماتخفون وما تعلنون **والم تنزیل** - ۹ - سورہ الم تنزیل السجدہ مین - ف - قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ - **وص** - ۱۰ - سورہ ص مین - ف - قولہ وخر راکعا واناب - **وحم السجدۃ** - ۱۱ - سورہ حم السجدہ مین - ف - قولہ لا یسأمون - پر سجدہ کرے - **والنجم** - ۱۲ - سورہ والنجم مین ہے - ف - قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا - **واذا السماء انشقت** - ۱۳ - سورہ اذا السماء انشقت مین ف - قولہ قری علیہم القرآن لا یسجدون - **واقرأ باسم ربک** - ۱۴ - سورہ اقرأ باسم ربک مین - ف - قولہ واسجد واقترب - ع - اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہے - البحر - اگر انکو ہجون سے بدون حروف ملانے کے پڑھے تو واجب نہین - السراجیہ - بالجملہ ان چودہ مقامات مین سجدہ تلاوت واجب ہے - **کذا کتب فی مصحف عثمان** - یونہی ان چودہ مواضع مین سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف مین مکتوب ہے - ف - یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت مین جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ مین بعضے لوگ قرارت قرآن مین اختلاف کرتے ہین تو آپ نے حضرت علی رضہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کرکے مشورہ کیا اور سب متفق ہوے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکون مین بھیجدیے جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کرین - پس ہر ملک مین جو مصحف پہونچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہین تو مصنف رح کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان مین یون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے - **وھو المعتمد** - اور وہی مصحف معتمد ہے - ف - تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک سورۂ حج مین دو سجدے ہین - امام مصنف رح نے کہا کہ - **والسجدۃ الثانیہ فی الحج للصلوٰۃ عندنا** - اور سورہ حج مین دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے - ف - کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا - پر ہے - اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو - مراد یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الراکعین - یعنی اے مریم تو سجدہ ورکوع کر رکوع کرنے والون کے ساتھ - معنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر - پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت مین ہے - امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رضہ کہ سورہ حج کو دو سجدون سے فضیلت دی گئی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والحاکم - اور حدیث عمرو بن العاص بروایت ابو داؤد وابن ماجہ - اور آثار مین فعل حضرت عمر رضہ کہ نماز صبح مین سورہ حج مین دو سجدے کیے - رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح - وفعل ابو موسی وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابون مین ہین - جواب عینی وابن الہمام ملخصاً یہ کہ حدیث عقبہ رضہ کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کچھ قوی نہین ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد مین عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہین ہے - رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہین لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہین لیکن تاویل یہ کہ دو سجدے اصطلح کیے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہین ہے بلکہ دونان صیغۂ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پڑھین اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کرین کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خوار وغمناک ہوجاتا ہے کہ ہاے مجھے سجدہ کا حکم ہوا مین نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا - پس سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز مین یون ہی رکوع وسجود کرو - چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج مین پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے - رواہ الطحاوی

باسناد حسن - یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام یہان واجبی سجود تلاوت مین ہے
اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو روایت ہوا کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے اسکے یہ معنی نہین کہ وہان سجدہ نہین بلکہ یہ معنی
کہ وہان سجدہ بطریق تلاوت نہین بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رضہ کے کہا کہ ہم
اسی قول ابن عباس کو لیتے ہین - خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق
ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہین کہ سورہ حج مین دو سجدے ہین مگر اول سجدہ تلاوت بعزیمت یعنی واجب
ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت مین شمار نہین کرتے ہین - م - پھر سورہ ص مین
امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہین ہے اور بحث آگی ہے م - **وموضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون**
اور سورۂ حم السجدہ مین موقع سجود کا لا یسأمون - پر ہے - ف - اس سے پہلے کی آیت پر نہین جیسا کہ شافعی رح کا قدیم
قول تھا - اور مصنف رح نے کہا کہ - **فی قول عمر رضہ** - حضرت عمر رضہ کے قول مین - ف - یعنی حضرت عمر رضہ نے اسی مقام
پر سجدہ کا حکم دیا - لیکن یہ اثر غریب ہے - کتب مین نہین ملتا ہے - ہان اسی کے مثل ابن عباس رضہ سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ
نے روایت کیا - ع - **وهو المأخوذ للاحتیاط** - اور یہی قول بنظر احتیاط ہم نے لیا ہے - ف - کیونکہ اگر موقع اس سے
پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے مین حرج نہین بخلاف اسکے مقدم کرنے مین ادا نہوگا - یہی امام شافعی کا
جدید قول وانکے مذہب مین صحیح و مختار ہے - مع - **والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد
سماع القرآن او لم یقصد** - اور سجدہ کرنا ان مواضع مین واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ
قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے - **لقوله علیه السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها** - کیونکہ فرمایا کہ سجدہ اسپر
جس نے اسکو سنا اور اسپر جس نے اسکو پڑھا - **وهی کلمة ایجاب** - اور یہ کلمہ ایجاب کا ہے - ف - یعنی جب یون کہا جائے
کہ **علی السامع** - اسپر جو سنے - تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے - پھر یہان مطلقاً سننے والے پر رکھا - **وهو غیر مقید بالقصد**
اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہین ہے - ف - چنانچہ یون نہین کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا - بلکہ مطلقاً کہا
کہ جس نے اسکو سنا - تو خواہ قصد کرکے اسنے سنا یا بغیر قصد کے سنا بہر حال اسپر سجدہ واجب ہوا - شیخ نووی رح نے کہا کہ اتفاقاً
شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے - ہمارے مبسوط مین ہے کہ سنت مؤکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنابرینکہ بعض نے واجب
اسکو شامل قرار دیا مع - ظاہر مذہب تو واجب ہے م - لیکن وہ سواری پر اشارہ سے ادا ہو جاتا ہے - ف - اور رکوع کے ساتھ جب کہ
سجدۂ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلانیت ادا ہوتا ہے - ت - پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت تین قسم مین بعض
مین تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قوله تعالی واسجدوا لله واعبدوا - یعنی تم سجدہ کرو اللہ تعالی کے لیے اور اسکی عبادت کرو - اور بعض مین
کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض مین پیغمبرون کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یون ہی
کافرون سے مخالفت اور پیغمبرون سے موافقت بھی واجب ہے - لیکن دلالت ظنی اور بغیر وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض
نہین بلکہ واجب ٹھہرا - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والون نے بھی کیا - ابن ابی شیبہ رح نے حضرت
ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا - یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت
عثمان رضہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر ہے جس نے کان دھر کر سنا - علقه البخاری - اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے باوجود
سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا - رواہ عبد الرزاق بسند صحیح - تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اسپر جو سننے کے لیے مستعد
و طہارت وغیرہ سے فارغ ہو بیٹھا ہو - مین کہتا ہون کہ یہان تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے مین مطلقاً منصوص سورۂ ص مین وارد
ہوتا ہے - ایک یہ کہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہم پر یہ سجدے نہین لکھدیے مگر آنکہ ہم چاہین اور خطبہ روک کر خود سجدہ

ہ کیا اور لوگون کو روکا - الموطار - تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہین ہو - الفتح - حضرت عمر رضہ نے نماز مین سورہ حج پڑھی اور دو
سجدے کیے - رواہ الطحاوی مم - دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ
نہ کیا - کمافی الصحیحین - تاویل یہ کہ اسی وقت نہین کیا - سوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ سجدۂ ص - عزائم سجود مین سے نہین
لیکن مین نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور
شکر کرتے ہین - رواہ البخاری والاربعۃ - اور ابو سعید الخدری رضہ نے کہا کہ ایک خطبۂ جمعہ مین ص پڑھی اور اُتر کر سجدہ کیا
اور دوسرے جمعہ مین پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہو لیکن مین نے دیکھا کہ تم
سجدہ کے لیے آمادہ ہوے ہو پس منبر سے اُتر کر سجدہ کیا - رواہ ابو داؤد والحاکم - جواب یہ کہ شکر مین فرائض تک داخل
ہین تو واجب ہونے مین کچھ مخل نہین - اور حدیث ابو سعید خدری مین تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہونگے نہ فی الفور یعنی
چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے مین گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہین تو فوراً ہم پر واجب نہین
ہو - صحیحین کی حدیث ابن عباس رضہ مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ والنجم پڑھی یعنی مکہ مین قبل ہجرت کے تو موجود
لوگون نے جنین مومن وکافر جن وانس تھے سب نے سجدہ کیا - اس سے ظاہر ہو کہ سننے والے پر واجب ہو - کذا لخصہ
قالوا - لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہین اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونون پائے جاتے ہین تو قول
سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اظہر واسہل ہو اور قول واجب ہونے کا احوط ہو کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت
ہو یا واجب ہو تو واجب اختیار کرنے مین یقیناً اُسکے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - اس بیان مین چند
فوائد ہین - اول یہ کہ سورہ ص مین بھی سجدہ تلاوت ہو - دوم خطبہ جمعہ مین مانند سورۂ ق کے سورۂ ص بھی مسنون ہو - سوم
خطبہ مین سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اُتر کر سجدہ کر لینا روا ہو - اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرین - چہارم سورۂ النجم
ومفصلات سورتون مین بھی سجدہ ہو بخلاف امام مالک کے - پنجم - تاخیر ادائے سجود مین خارج نماز جائز ہو - واذا تلا الامام
آیۃ السجدۃ سجدہا - اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے - ف - یعنی نماز مین فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا
ع - وسجدہا الماموم معہ - اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے - ف - اگرچہ نماز سری مین اسکو امام سے سُنا نہو
معف کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہو - م - اور - لالتزامہ متابعتہ - اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے
اوپر لازم کی ہو - ف - جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی - م - لیکن سری نماز مین امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہین ہو - الجوہرۃ
اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے
اور مکرر تشہد وسلام کرے - اور - اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہین ہو سکتا چنانچہ آویگا - م - واذا تلا الماموم
اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی - ف - یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرارت سے بالاتفاق ممانعت ہو اسنے
آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوٰۃ - نماز مین نہین سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی
ف - بالاتفاق - ولا بعد الفراغ - اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف -
یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا مذہب ہو - ف - اور یہی مذہب امام مالک وشافعی واحمد کا بلکہ عامۂ علما رحمہ کا ہو - مع -
وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا - اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہون تو امام ومقتدی سب سجدہ کرین -
ف - بشرطیکہ اُنھون نے سُنا ہو - لان السبب قد تقرر - کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا
ولا مانع - اور نماز سے باہر کوئی امر ادائے سجدہ سے مانع نہین رہا - ف - تو اب ادا کرنا واجب ہو - بخلاف حالۃ
الصلوٰۃ - بخلاف حالت نماز کے - ف - کہ اسی حالت مین بوجہ مانع کے جائز نہین - لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ او التلاوۃ - کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے - ف - وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اسطرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو باتیں اُسکی پیشوائی کی ہیں انہیں اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دیں - پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدین و امام اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف - اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہوا - ف - یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہو تاکہ اسکا اثر پیدا ہو - **ولہذا ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ** - اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قرارت قرآن سے اس حالت میں محجور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے - ف - پس اگر محجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیوں نافذ ہوتا - **وتصرف المحجور لا حکم لہ** - اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں - ف - یعنی جو کوئی کہ محجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتی کہ اگر شرعاً قاضی نے کسی شخص کو محجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بے فائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو داموں کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر میں مسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قرارت وہی مقتدی کی قرارت ہوئی اور مقتدی خود قرارت سے محجور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متولی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر - کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے م - **بخلاف الجنب والحائض** - برخلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے - ف - کہ ان دونوں کو محجور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا - **لانہما منہیان عن القراءۃ** - کیونکہ جنب و حائض کو قرارت سے نہی ممانعت کی گئی ہے - ف - اور ممنوع میں و محجور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا مگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر اکتفا حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اُسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر اکتفا کرکے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی - بخلاف محجور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب محجور نہیں بلکہ ممنوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمیں یہ دونوں برابر ہیں **الا انہ لا یجب علی الحائض بتلاوتہا کما لا یجب بسماعہا** - مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اور پر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا - **لانعدام اہلیۃ الصلوۃ** - کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے - **بخلاف الجنب** - برخلاف جنب کے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمیں اہلیت موجود ہے - توضیح یہ کہ سجدۂ تلاوت واجب ہونے میں نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا ہو یا قضاءً - اور حائضہ عورت میں نماز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا - الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ محجور ہے م - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یوں کہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قرارت سے ممنوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پوری سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا - اسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے ع - مثل حائض کے نفاس والی و کافر و طفل و مجنون ہے - ف - فتاوی الصغری و الجوہرہ - لیکن

شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں - اور طفل مین معتبر یون ہونا چاہیئے کہ اگر وہ
تمیزدار ہو تو اس سے سنکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں - ف - نشہ کا مست مانند جنب کے ہے - محیط السرخسی - رکوع یا سجدے
مین تلاوت کی تو مثل مقتدی کے ہے - نفل مین آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہوگئی اگر حیض آجانے یا مرتد ہوجانے کی وجہ سے
ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے - اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا مین اعادہ لازم نہیں - المحیط قاضیخان ت -
ولو سمعہا رجل خارج الصلوٰۃ - اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو نماز مین داخل نہین ہے
سجدہا - تو وہ سجدہ کرے - ف - بشرطیکہ امام سے سنکر اسی نماز مین شامل نہوگیا ہو - الجوہرہ - ہو الصحیح لان الحجر ثبت
فی حقہم فلا یعدو ہم - یہی قول صحیح ہے کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیون کے حق مین ثبوت ہوا ہے تو انسے متجاوز نہوگا - ف -
پس غیروان پر اِسکا اثر نہوگا - وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ - اور اگر لوگون نے درحالیکہ نماز مین ہین خواہ بطور امام یا بطور
مقتدی انھون نے سُنا - سجدۃ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ - تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ نماز مین
شامل نہین ہے - ف - تو انپر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجدوہا فی الصلوٰۃ - یہ لوگ نماز مین اِس سجدہ کو ادا نہ کرین -
لانہا لیست بصلاتیۃ لان سماعہم ہذہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ - کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہین ہے کیونکہ انکا
اِس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال سے نہین ہے - ف - بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق و ادب سے توجہ و حضوری ہے
کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہو تو سن لینا خلاف ادب ہے نہ فعل نماز - وسجدوہا بعدہا - اور بعد نماز کے یہ سجدہ کرین - لتحقق
سببہا - کیونکہ اِسکا سبب یعنی سننا متحقق ہوچکا - ولو سجدوہا فی الصلوٰۃ لم یجزہم - اور اگر ان لوگون نے اِس سجدہ
کو نماز ہی مین ادا کر لیا تو یہ ادا ر کافی نہین ہے - لانہ ناقص لان النہی فلا یتادی بہ الکامل - کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے
بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیئے ہے وہ ادا نہوگا - ف - اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوتی ہے اُسکا اعادہ واجب ہوتا ہے
لہذا فرمایا - واعادوہا لتقرر سببہا - اور اِس سجدہ کو اعادہ کرین کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا - ف - یعنی ناقص ادا کرنا
موجب اعادہ ہے تو اعادہ کرین - اور علامہ عینی رح نے تو لہ لتقرر سببہا - کی شرح مین لکھا کہ وہو السماع من غیر محجور - تو ضمیر بجانب
سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہے جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے - م - ولم یعیدوا الصلوٰۃ - اور
اِس نماز کا اعادہ نہ کرین - ف - جسمین خارج سے سُنا ہوا سجدہ کر دیا - لان مجرد السجدۃ لاینافی احرام الصلوٰۃ - کیونکہ
خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا نماز کے احرام سے منافی نہین ہے - ف - تو نماز مین نقصان نہوگا تو اعادہ نہین ہے بلکہ نہ کرین
م - اور صحیح روایت پر یہی اکثر اماموں کا مذہب ہے - الخلاصہ ع - وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا مالیس
منہا - اور نوادر مین روایت ہے کہ نماز فاسد ہوجائیگی اِسواسطے کہ ان لوگون نے اپنی نماز مین ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز مین سے
نہین ہے - قیل ہو قول محمد - اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہے - ف - اور صحیح یہ کہ بالاتفاق
فاسد نہین جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین لکھا ہے ع - واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہے کہ اگر نماز مین کوئی فعل عمداً زائد
کرے تو نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہین ہے بنابر آنکہ سہو مین گذرا - فاحفظ - م - اگر منفرد یا امام
نے خود آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سُنا تو ظاہر الروایۃ مین اِسپر اعادہ نہین ہے اور اگر پہلے خارج سے سُنا
پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج مین جزم کیا کہ اعادہ نہین ہے - النہر الفائق - سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے
اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے - اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً رکوع کر دیا
اِس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کو لیتے ہین اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد تین آیات پڑھین تو فوراً
جاتا رہا اب سواسے سجدہ کے رکوع کافی نہین ہے - القاضیخان ہ - سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے مین نیت ضرور ہے -

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز ہے جیسے رکوع سے اٹھکر نیت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سُنا تو اسپر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرأہا الامام وسمعہا رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعدما سجدہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو ایسے شخص نے سُنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ف۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ لم یکن علیہ ان یسجدہا۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ یوں ہی اصل میں مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لانہ صار مدرکا لہا بادراک الرکعۃ۔ کیونکہ یہ شخص تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ الکافی وفع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجدہا سجدہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانہ لو لم یسمعہا سجدہا معہ فہہنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی نہ ہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب سننا۔ ف۔ اور اگر امام نے بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجدہا فیہا لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں ادا نہ ہو گا۔ ف۔ مگر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت نماز ہوتا تو استثناء کی ضرورت نہ تھی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو تب تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدائع۔ لانہا صلوتیۃ ولہا مزیۃ الصلوٰۃ فلا تتأدی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نمازیہ ہو گیا اور نمازیہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہو گا۔ اور اگر دوسری نماز میں اسکو قصداً ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اُس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اُسی آیت کو اُسمیں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہو گا اور پہلا بوجہ نمازیہ ہونے کے اب متداخل نہ ہو گا م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں یہی مختار ہے۔ مف۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے م۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجدہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوٰۃ۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ فاعادہا وسجد اجزتہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ لان الثانیۃ اقوی لکونہا صلاتیۃ فاستتبعت الاولی۔ کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وفی النوادر یسجد اخری بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستویا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو نمازیہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ قلنا للثانیۃ قوۃ لاتصال المقصود فترجحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ کو ترجیح ہو گئی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے ع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور

واجب الاداہے تو وہ متصل بمقصود ہوا اور یہ دوسرا فوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا ع م - وان تلاہا فسجد - اور اگر خارج نماز اسکی تلاوت کرکے سجدہ کر لیا - ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا - پھر نماز مین داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم یہ ہے کہ پھر سجدہ لہا - اسکے واسطے سجدہ کرے - ف - کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ سجدہ ثانیہ تابع اول کا نہو جائیگا - لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ - کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا - ف تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہو گا - اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہین تو یہ بھی گویا خارج نماز ادا ہو جائیگا تو اس صورت مین پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کرین - جواب دیا کہ ہم الحاق نہین کرتے - ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی - اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہین ہے ف بلکہ لاحق کرنا ممنوع ہے - لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب - اسلیے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم مقدم ہو گیا - ف - یعنی سبب تو یہان تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادائے سجدہ کا واجب ہوتا ہے اور تلاوت یہان پیچھے ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کرکے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہے م - ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہان ایک نمازی نے سنکر نماز مین اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز فاسد ہوئی - ہان اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے - الخلاصہ اور اگر سننے والے متعدد ہون تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت مین سجدہ کرین - ع البحر - واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفات مین سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہین حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ واجب ہونا تلاوت اور سماع دونون سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونون متحد ہون اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل نہوگا - المحیط - چنانچہ فرمایا - ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد - اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کیا ایک ہی جلسہ مین - ف - تو تداخل ہو جائیگا حتی کہ - اجزتہ سجدۃ واحدۃ - اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا ف - خواہ مقدم ہو یا موخر ہو - م - اور یون ہی اگر ایک ہی جلسہ مین ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہے - کما فی المحیط - کیونکہ ابو موسی اشعری رض مسجد بصرہ مین لوگون کو قرآن پڑھاتے اور باوجود مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے - حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالی تابعی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے - س ع - یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو - فان قرأہا فی مجلسہ فسجدہا ثم ذہب و رجع - اور اگر مجلس بدلے باین طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس مین پڑھکر سجدہ کیا پھر کہین جاکر واپس آیا ف - حتی کہ مجلس بدل - فقرأہا سجدہا ثانیۃ - پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے - ف - اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا - جیسے ایک مجلس مین سب کے بعد ایک سجدہ کرے تو وہ کافی ہو جاتا ہے بخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہین چنانچہ فرمایا - وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ سجدتان - اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے - ف - جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جداگانہ واجب ہے - کما فی المحیط - والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج اور اصل یہان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہے واسطے دفع حرج کے - ف - بدلیل استحسان - اور قیاس یہ تھا کہ ہر سبب کے واسطے علحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہو جاتا ہے - پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ سبب مین تداخل ہو جاوے - دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاوین تو یہ حکم مین تداخل ہے - پھر یہان جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ - وہو تداخل فی السبب دون الحکم - اور یہ تداخل جو سجدہ

تلاوت مین ہو پہ سبب مین تداخل ہو نہ حکم مین ۔ف۔ اور سبب سجدہ کا یہان تلاوت ہو یا اسکا سننا۔ اور حکم اسکا یہ ادا سے سجدہ
واجب ہو پس یہان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا متداخل ہو کر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار
دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب مین تداخل نہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ
ادا سے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا سے سجدہ جو کہ حکم ہو اسوقت متعدد ادا مین تداخل ہوتا حتی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل
کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہوجاتا۔ پس دونون کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہان تداخل سبب قرار دیا۔ وھو الیق بالعبادات
اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہو۔ ف۔ یعنی سبب مین تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب
ہو اسلیے کہ اگر سب متعدد ٹھہراوین تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے مین متعدد سجدہ
ہر بار کی تلاوت سے لازم آتے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمین حرج ہو اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرع نے
عبادات مین احتیاط کو بھی واجب کیا ہو اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علٰحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار
دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھین تو جملہ اسباب تلاوت و سماع
بمنزلہ واحد کے ہین تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہین رہا تو یہی تداخل سببی یہان زیادہ لائق ہو۔ والثانی
بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہو۔ ف۔ یعنی شرع نے جو سزائین مقرر کی ہین انہین ہر سبب کو موجب
قرار دیکر انکے احکام مین تداخل ٹھہرانا اولی ہو اسواسطے کہ عقوبات مین احتیاط کچھ واجب نہین کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا
مشروع ہو اور بعید یہ کہ عقوبت تو لوگون کے زجر کے لیے ہو اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہو پس باوجود اسباب موجبہ کے
جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالی کے عفو کی طرف منسوب ہو۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہوگیا
بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہون مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دیجائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہون۔
پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ مین یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس مین وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی
ہوا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت مین یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہین
ماری گئی تھی کہ دوسرا و تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام
ہوگیا شمس الائمہ سرخسی نے سجدات مین تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام
کے واسطے ہو وہ ایک مجلس مین ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہوگیا اب مکرر اسی مجلس مین حاجت نہین رہی۔ مین کہتا ہون
کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہو۔ فافہم۔ بالجملہ مدار سجدات کا تداخل سببی پر بنظر حرج ہو۔
وامکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکونہا جامعا للمتفرقات
کیونکہ مجلس تو متفرق چیزون کو جمع کرتی ہو۔ ف۔ یعنی نظائر شرعی مین شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا
اعتبار کیا ہو۔ چنانچہ عقد تو ایجاب و قبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہو حالانکہ دونون کے ملنے کی یہ کیفیت ہو کہ مثلاً عقد نکاح
مین زید نے ہندہ کو کہا کہ مین نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح مین لیا۔ پس یہ ایجاب تو اسوقت مین موجود ہوا اور
اسکا قبول آیندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ مین نے قبول کیا بہرحال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہو اور قبول کے
وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہوچکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ مین اور دوسرا دوسرے زمانہ مین ہو تو دونون کا ملنا کیونکر متصور
ہو کیونکہ دونون متفرق ہین پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس مین ہون تو مجلس
واحدہ دونون کے ایجاب و قبول کو جمع کردیگی۔ اسی طرح عقد بیع مین بائع و مشتری کا ایجاب و قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع
کرنے سے عقد ہوجاتا ہو۔ یونہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہو پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

ہوا اور ایسا ہی توبہ کی اور اسی نے اوس پر امید ہے حد جاتی رہی کہ اللہ تعالی عفو کر دے اور مسئلہ اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے - یہ چارون ملکر ایک ہوگئے اور اگر چار مجلسون میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی - پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالی آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں حرج متصور ہے اور شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہوا اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدون میں تداخل ہو جاوے حتی کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاوین لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی کو متداخل کرین یعنی سب تلاوتین بمنزلہ ایک کے ہین تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کریگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتون کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتین ہون تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے وہ عقدین یا چار بار اقرار زنا میں جمع کرتی ہے تو تلاوتون کا تداخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا - تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتین متداخل ہوکر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو - فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل - پھر جس صورت میں مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا - ف - یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو متحد کر دے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا - جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کین تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے - پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہے اور بعض صورتون کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہے - اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وہین کھایا پھر وہین تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے - ولا یختلف بمجرد القیام - اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوئی - ف - اور اگر کھڑے ہوکر باتین کین یا کئی لقمہ کھانے ومانند اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہوجاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہین بدلی بخلاف المخیرۃ - برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا - ف - طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر - عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسنے اسی مجلس میں کہا کہ مین نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہوکر کہا تو واقع نہوگی - اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہین کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور مخیرہ کے مسئلہ مین کھڑے ہوجانا مبطل ہوا تو - لانہ دلیل الاعراض - اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے ف - یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا - پس یہ خالی کھڑا ہونا نہین اعراض کے طریقہ سے ہے - وھو مبطل ھہنا لک - اور اعراض کرنا یہان اختیار کو باطل کرتا ہے - ف - تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہین پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہین کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی ہے - کیا نہین دیکھتے کہ اگر کھڑی تھی ہوا اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہین کرتا - وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک - اور تانا تننے کی آمد ورفت میں وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی مکرر ہوگا۔ فی الاصح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی
زمین جوتنے کی رفتار میں ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدرایۃ للاحتیاط۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے۔ ف۔ واضح
ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیوے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جہان سے اقتدا
صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ نماز کی حالت میں پڑھے یا بغیر نماز کے۔ یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سووے یا اول رکعت میں مکرر پڑھے اور یونہی اصح قول
پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد ہیں۔ الخلاصہ۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے از انجملہ بڑے گھر میں ایک گوشہ سے دوسرے
گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت
المحیط چلنا۔ چلنے میں پڑھنا۔ پیرنا بڑے دریا وجھیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں یا چکی کے گرد پھرنا۔ اور زیادہ
کھانے و پینے میں استحساناً تبدیل ہے۔ کروٹ سے سونا بیع کرنا وإسکے مانند۔ نماز کا تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں رہا مگر اُسنے کہا کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ
کافی ہے۔ کذا فی الکافی ہ۔ ولو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
یتکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی۔ لان السبب
فی حقہ السماع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اُسکے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور اسکا سننا دو مجلسوں میں
واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یونہی جب
تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما قیل۔
بنا بر اس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے جنمیں فخر الاسلام ہیں یہی کہا ہے۔ ع۔ اور کافی میں بھی ظاہراً اسی کو
ترجیح دی ہے۔ ف۔ والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا
اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ یعنی اسکے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں ہے تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے
حق میں اعتبار ہو بلکہ اسکے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ
کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ العتابیہ ہ۔ پس اسی پر فتوی ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا
سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع وغروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھکر خوف طاری
ہونے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہ سجدہ ادا ہونیکی
وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں سواے تحریمہ کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
یا مریض و سوار کے لیے ایما کرنا۔ بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ اُترکر بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
زمین پر واجب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسے عمداً حدث کرنا
یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قہقہہ
سے وضو نہیں ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں
ٹوٹی سم ہ۔ ومن اراد السجود۔ اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ ف۔ کہ اللہ تعالی کے واسطے سجدہ کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ظ۔ اور۔ کبر ولم یرفع یدیہ۔ یعنی تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر
بظاہر مسنون ہے۔ التبیین۔ وسجد۔ اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایماء در رکوع کرے جن صورتوں مین
جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ مین سبحان ربی الاعلی۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کبر۔ پھر تکبیر کہے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔
ورفع رأسہ۔ درحالیکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ظ۔
یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے۔ اعتبارا بسجدۃ الصلوۃ۔ بقیاس سجدہ نماز کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے
بقدر اعتدال خالی سر ٹیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز مین ہے۔ وھو المروی عن ابن مسعود رضہ۔ اور
یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رضہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہین ملی لیکن حضرت ابن عمر رضہ نے کہا کہ حضرت صلعم
قرآن ہم لوگون کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتدا مین سجدہ کرتے۔ رواہ
ابوداؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابوقلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبیر و ابوعبدالرحمن السلمی سے
مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اسپر التحیات نہین اور نہ سلام ہے۔
ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہین پھیرتے تھے۔ ع ن۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے اور مذہب شافعی مین اصح یہ کہ سلام
شرط ہے۔ مع۔ اور ع یہی کہ تشہد نہین اور سلام بھی نہین۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے
مشروع ہے۔ وھو یستدعی سبق التحریمۃ۔ اور تحلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریمہ ہو۔ ف۔ تاکہ اس سے تحلیل کرے۔ وہی معدومۃ
اور تحریمہ یہان معدوم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ مین جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی الصلوۃ
او غیرہا ویدع آیۃ السجدۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز مین سورہ پڑھنا اور اسمین سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ
ہے۔ ف۔ بکراہت تحریمی ع د۔ لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہے۔
ف۔ حالانکہ حدیث ابوہریرہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجدہ کیا تو
شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رو کر کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہے اور مجھے
حکم ہوا مین نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہین بلکہ آدمی کی ہلاکت
اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہے۔ م۔ ابوسعید رضہ سے روایت ہے کہ مین نے خواب دیکھا کہ مین سورۂ ص لکھتا ہون تو جب
مین آیت سجدہ پر پہونچا تو مین نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجدہ مین گرین تو مین بھی سجدہ مین گرا۔ پھر مین نے
یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص مین سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے
ایک صحابی رضہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ مین حمد و ثنا و دعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو
آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ مین فرماتے تھے۔ یہ حدیث مین نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل مین
ذکر کی ہے۔ م۔ ولا باس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ماسواہا۔ اور یہ مضائقہ نہین کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت
نہ کرے۔ لانہ مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و مستعدی ہے۔ ف۔ اور نماز مخفی مین جو اسکو مستحب نہین
کہا تو اسلیے کہ امام یکایک سجدہ مین جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہین ہے
م۔ قال محمد احب الی ان یقرأ قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوہم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب
یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتین پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کو اوروں پر فضیلت ہے۔ ف۔
حالانکہ قرآن ہونے مین سب آیات برابر ہین۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اسپر گناہ کچھ نہین ہے اللامع۔ واستحسنوا اخفاءہا شفقۃ
علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ بیٹھے

ہین دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہین اور سمجھے کہ انپر اداے سجدہ مین کچھ گرانی نہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہون یا سمجھے کہ وے سنکر سجدہ نہ کرینگے یا انپر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھلے اور یہ حکم عام ہی خواہ نماز مین ہو یا نماز سے باہر ہو۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہی اسمین آیت سجدہ کو بخیال مذکور آہستہ پڑھنا روا نہین ہی کیونکہ جہر واجب ہی اور یہ جو خلاصہ مین ہی تو منفرد کے لیے یا نوافل مین ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو شخص کسی شغل مین ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہین سُنا تو اوضح یہ کہ زجراً اسپر سجدہ واجب ہو۔ د۔ نماز سے باہر یا سواے فریضہ کے سجدہ مین چاہیے یہ دعا پڑھے۔ اللھم اکتب لی عندک بھا اجرا وضع عنی بھا وزرا واجعلھا لی عندک ذخرا وتقبلھا منی کما تقبلتھا من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ مین کبھی وارد ہی جسکا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہی۔ م۔ اصح یہ کہ نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامۂ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہوجاتا ہی لیکن اگر فوراً کی حد مین نہ رہا تو ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہی جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے مین نیت بہرحال شرط ہی۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہی ع۔ شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا بھولا اور رکوع مین یاد کیا تو فوراً سجدہ مین گر پڑے پھر اٹھکر رکوع کرے اور آخر مین سہو کے دو سجدے کرے۔ کما فی الاصل ع۔ اگر سجدہ مین یاد کرے تو وہین اسکی نیت کرلے لیکن روایۃ الاصل چونکو رہوئی صریح ہی کہ رکوع مین بیٹھکر رکوع سے اداے سجدہ کی نیت صحیح نہین ہی۔ م۔ فرع۔ سجدۂ شکر ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہی اور صاحبین کے نزدیک عبادت مثمر ثواب ہی۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفاے بیمار یا اسکے مانند کوئی نعمت جو معصیت نہین ہی عطا فرمائی تو مستحب ہی کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد و ثنا ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگون کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر مین عبادت و عاجزی ہی اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی ہی۔ الحجہ۔ یہی قول صحیح ہی اور احادیث صحیحہ اس سجدہ مین وارد ہین جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا ہونے کے وقت ہوا تھا۔ م۔ ہان جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہین مگر وہ مکروہ بھی نہین ہی لیکن اداے نماز کے بعد جو سجدہ کیا کرتے ہین وہ اس جہت سے مکروہ ہوگیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اعتقاد مودی ہو وہ مکروہ ہوجاتا ہی۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول مین بالاتفاق صحیح ہی اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات جنکو جاہلون نے منجر ببدعت کردیا ہی مکروہ ہوتے ہین فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہی۔ یہ باب علحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر مین چند احکام بدلے ہوے ہین جیسے نماز مین کمی اور روزہ افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ وعیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ ح العنایہ۔ السفر الذی تتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہین۔ ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ یہ ہی کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کا۔ ف۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے جو تین روز و شب مین طے ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ رفتار اونٹ کے۔ ومشی الاقدام۔ یا قدمون کی چال سے۔ ف۔ یا بیل گاڑی کی چال سے۔ ت۔ پھر قصد اُس شخص کا معتبر ہی جسکو یہ لیاقت حاصل ہو۔ اور تین دن ہر ملک کے سال مین چھوٹے موسم کے معتبر ہین جیسے ہمارے یہان خوب جاڑے مین سب سے چھوٹا دن ہوتا ہی۔ ع۔ اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک چلنا شرط نہین ہی بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پر پہونچکر استراحت کرکے تین ساعت دن مین طے ہو تو وہ مسافت

سفر ہو۔ السراج الوہاج - اور جو وقت استراحت کا ہو وہ رفتار مین شمار ہو ع - بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہو جو اِس استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات مین طے ہو تو مات حصہ رفتار مین نہین بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہو اُسکا وقت ہو لیکن اِس صورت مین جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شروع سے وہ مسافر ہوگیا - کمافی العینی مع - لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر مسح کرے تین دن و راتین - ف - یہ حدیث صحیح تو موزون پہ مسح کرنے کے واسطے ہو لیکن اِس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات کا ہوگا - عمت الرخصۃ الجنس - یہ اجازت عام جنس کو شامل ہو - ف - یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہین بلکہ کوئی مسافر ہو سب کو یہ اجازت عام ہو - ومن ضرورتہ عموم التقدیر - اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورات سے عموم تقدیر ہو - ف - یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہو تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہو ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کرتا - حالانکہ حدیث مین عام مسافر کے واسطے اجازت ہو - حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہو مثلاً زید کا وطن دو گانون مین ہو جنمین دو دن کا فاصلہ ہو پس اگر دو دن مقدار سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن مین پہونچ گیا تو اب اِسکو پانون دھونا لازم ہو پس اِس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کریگا حالانکہ حدیث مین تو ہو کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہین ہو - اسپر اعتراض ہوا کہ تمھارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ پہونچکر پانون دھووے و مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا - ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات کی صرف یہ صورت ہو کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہین مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتدا نیت سے مسافر ہو گیا - مسافر ہو - مترجم کہتا ہو کہ ہر روزہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہو ویسے ہی اِس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت رات مین بھی ہو اب ظاہر ہو کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن مین پہونچا تو اُس تھکان کا شمار اِس رات تک ہونا چاہیے تو قصر رہتا لیکن اِسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن مین بغیر نیت مقیم ہوگیا تو جیسے مقیم فی الوطن مین تھکے اُسپر قصر نہین ہو تو اِس مسافر پر قصر نہین - پس یہی محل اجتہاد ہو - فاللہ تعالیٰ اعلم - م - وقدر ابو یوسف بیومین والاکثر الیوم الثالث - اور ابو یوسف رح نے سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی - والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول - اور امام شافعی رح نے ایک دن رات قرار دی ایک قول مین - ف - اور دو دن راتین دوسرے قول مین - وکفی بالسنۃ حجۃ علیہما - اور کافی ہو حدیث مذکور دونون پر حجت ہونے کو - ف - یعنی حدیث المسح - پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق مین معتبر اوسط چال ہو حالانکہ اوپر اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا - تو امام مصنف رح نے فرمایا - والسیر المذکور ہو الوسط - اور جو چال ذکر کی گئی یہی اوسط ہو - وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمراحل - اور ابو حنیفہ رح سے مرحلون کا اندازہ مروی ہو - ف - یعنی تین مرحلہ ہو ع - یعنی جیسے عرف مین تین منزل کا شمار کرتے ہین - وہو قریب من الاول - اور یہ بھی اول قول سے قریب ہو - ف - کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہو خصوص چھوٹے دنون مین تو یہی تین دن رات کا اندازہ ہوا ع - پھر عامۂ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا - المغرب یعنی فرسنگ جسکو دھیپان کہتے ہین اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف ذراع ہو یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے اِس زمانہ مین ہر میل پر ہوتا ہو م - بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

کہتے ہیں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ اور بعض نے ۱۸ اور بعض نے ۱۵ قرار دی اور درایۃ
شرح الہدایۃ میں ہے کہ ۱۸ پر فتوی ہے اور جامع الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مجتبی میں کہا کہ اکثر ائمہ خوارزم کا فتوی ۱۵ پر ہے
ع۔ اور امام مصنف رح نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ۔ ولا معتبر بالفراسخ ہو الصحیح۔ اور کچھ اعتبار فراسخ سے اندازہ
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵ فرسخ سے بھی کم طے ہوا
مگر حدیث نص سے وہ قصر کریگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہوگا تو نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر یکہ تین روز
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کریگا۔ پس ظاہر ہوا
قصر کا مدار اسقدر مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک روز
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کریگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسح کیا۔ مف۔ اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعوی کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے حالانکہ
کہتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جواز مسح کے اور پیش سے
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے م۔ ولا یعتبر السیر فی الماء
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف۔ یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہوگا۔ بلکہ معناہ لا یعتبر
بہ السیر فی البر۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھکر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی۔ ف۔ یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے م جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے۔ الجوہرہ
فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحالہ کما فی الجبل۔ رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں۔ ف۔
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو م۔ اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہوا
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین ہی دن کی مسافت ہے اگرچہ ہموار خشکی میں یہ مسافت ایک ہی
روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو راستہ ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ الجوہرۃ فاضیخان
البحر۔ حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف۔ قال وفرض المسافر
فی الرباعیۃ رکعتان۔ امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف۔ یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و عشاء میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم۔ حتی کہ کہا۔ لا یزید علیہما۔ مسافر ان دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف۔ کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمداً گھٹاوے بڑھاوے باطل ہے م۔ وقال الشافعی۔ اور فرمایا امام شافعی۔ ف۔
اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع۔ مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ والقصر رخصۃ۔ اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے۔ ف۔ یہ قول انکا۔ اعتبارا بالصوم۔ روزہ پر قیاس کرکے ہے۔ ف۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھوے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے پھر جب سفر سے فارغ ہو کر مقیم ہو
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے ورنہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اسپر قضاء واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چھوڑیں انکی قضاء واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ لہذا امام
مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی۔ اور ہماری حجت انپر یہ ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دوگانہ کچھ قضاء

نہین کیا جاتا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار کے دو پڑھنے سے باقی دوگانہ قضاء نہین کرتا۔ ولا یاثم علی ترکہ اور قضاء نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہین ہوتا۔ ف۔ اسپر اجماع واتفاق ہے۔ وہذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ ف۔ کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دوگانہ فرض نہین تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئین اور جب فرض یہی دو رکعت ٹھہرین تو اُنکے ساتھ وہ کچھ نفل نہین ملا سکتا اور دوگانہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہین رہا کہ جسکی قضاء ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضاء کیا جاتا ہے۔ ف۔ تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضاء نہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونون پر یکسان ہے صرف فرق اسقدر کہ مسافر پر قضاء کرنے مین گناہ نہین اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہین ہو سکتا۔ م۔ عمر بن عبد العزیز رح نے کہا کہ سفر مین دو رکعت ہین انکے سواے نہین صحیح ہین۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی نے کہا کہ سہواً مین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر و علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر ہے۔ امام محی السنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تا کہ اختلاف سے بچ جاوے۔ ترمذی رح نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رض نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسمٰعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن مین سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الایہ تم پر گناہ نہین کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ یس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مروہ کے درمیان سعی مین لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت مین قصر سے مراد ارکان مین بقدر امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ یعنی حالت خوف مین سوار یا پیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم مین بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت مین روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود مین کمی کرین مثلاً بیٹھ جاوین یا سوار پڑھین یا اشارہ سے پڑھین یا چلتے ہوئے پڑھین جبکہ متواتر نہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث مین سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر مین وہی رہی پھر حضر مین چار پڑھین رواہ البخاری ومسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج مین پنجوقتی فرض مگر سواے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کما فی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رض کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر مین چار رکعت اور سفر مین دو رکعت اور خوف مین ایک رکعت۔ ورواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمین ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازین پوری ہین قصر نہین ہین بزبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمین صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر مین دو رکعت پڑھین۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رض مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر مین نماز پوری پڑھنے والا جیسے حضر مین قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رض مین بواسطہ حضرت عمر رض کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمین قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور حجۃ الوداع مین ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کر دی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازین پوری کر لو کہ ہم قوم سفر ہین یعنی مسافر لوگ ہین۔ م۔ ہان حضرت عائشہ رض سے وارد ہے کہ خود سفر مین چار رکعت پڑھتی تھین جیسے حضرت عثمان رض نے کہا تو عروہ رح نے کہا کہ عائشہ رض نے مانند عثمان رض کے تاویل کی اور بیہقی و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کرین تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہین ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان رض کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ مع لیکن حضرت عثمان رض

لیکن یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہا نے کہا کہ سفر مین مین ساتھ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ
کی حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابو بکر رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمین حضرت عثمان رض سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہے
اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے صرف حج مین اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتدا سے خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
منیٰ مین پوری پڑھی تو صحابہ رض نے انکار کیا تو حضرت عثمان رض نے فرمایا کہ مین نے یہان وارد ہو کر تاہل کر لیا ہے یعنی بی بی
کر لی ہے اور مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر مین تاہل کر لے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کما رواہ احمد
و ان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھین - ف - سوائے مقیم کے اقتدا کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے اسنے چار رکعتین پڑھین - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتین اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونون رکعتین اسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارا بالفجر - بقیاس فجر کے - ف - کہ جب فجر چار رکعت پڑھین اور دوسری
مین قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض مین محسوب اور پچھلی دونون نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا بتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے مین تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہو گا - ف - جبکہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
ایسا کرنا حلال نہین ہے اور اگر سہواً اسنے ایسا کیا ہو تو اخیر مین سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہین ہے - اور واضح ہو کہ عمداً فجر مین
چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت لغو قرار دیجائیگی اور قیاساً فاسد ہونا چاہیے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہو گا اور توبہ کرے
اور اگر سہو آگیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہین ہے - پس اسی بنا پر مسافر کا چارگانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہین ہو سکتی اور تاخیر سلام سے یہان اسارت ہو گی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسرون نے زعم کیا
اور یاد نہ رکھا کہ فجر مین دو فرض قطعی اجماعی ہین اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہین حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چارون فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہین بلکہ دو ہی فرض ہین تو جب درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا م - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہین بیٹھا - ف - یا اسنے اگلی دونون
مین سے کسی مین قرأت چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض مین قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف - کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے - واضح ہو کہ
چارگانہ نماز مین مسافر کا فرض دوگانہ ہے اور فجر و مغرب مین مسافر و مقیم یکسان ہین حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب مین قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور عذر نہ جاننے کا قبول نہین م - سفر تو وابی مین
قصر نہین - محیط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت رفتار و خوف مین نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - ابو جعفر اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہے اور یہی احسن ہے م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہین ہوتا یہانتک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جائیگا - اور اگر وطن مین آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے مین تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافرون کی رخصت نہین حاصل ہوگی اگرچہ ہزارون
کوس طے کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اسنے تین منزل پر جا کر
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہین - پھر جب سے تین منزل کا قصد کیا جو وہ بھی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہین معلوم
کہ وہ وہانتک چلیگا یا نہین پس یقین شرط نہین بلکہ غالب گمان کافی ہے - ظنی لہا - اگر تین منزل سے پہلے اسکا ارادہ فسخ ہو کر

ہوگا تو اب نماز چار رکعت پڑھے اور قصر نہیں رہا - پھر قصد مین اعتبار لیاقت کا ہی حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونون سفر کو چلے
اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا
لیکن منزل ایک ہی باقی ہی اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا - ہ نع - ریل پر
جو لوگ سفر کرتے ہین جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہی اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ مین پہونچ جاوے - یہی مذہب ہی - اور
اسی پر فتوی ہووے - م - پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کرکے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ
سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ - واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین - جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے
گھرون کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے - ف - یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور وہان کسی وقتی فرض نماز کو
ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہی - م - یہی صحیح ہی - المحیط - اور یہی مختار و اسی پر فتوی ہی - العتابیہ - لیکن اگر ربضہ شہر کے
متصل ایک یا زیادہ کھیرے ہون تو ان کھیرون سے بھی گذر جانا شرط ہی بر خلاف اسکے فناے شہر سے متصل گانون ہو تو قصر
کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہین ہی - المحیط - اور ربضہ بھی ثبوت شہر مین شمار ہی - ف - خلاصہ یہ کہ فناے شہر تو اس حد
تک کہ جہان شہر کے منافع متعلق ہین مثلا چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ربضہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہی اور فناے شہر سے
شرط نہین ہی - م - اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود مین داخل ہو جاوے - التبیین -
اگر قدیم مین کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذر کر قصر کرے - الخلاصہ - لان الاقامۃ تتعلق
بدخولہا - وجہ یہ ہی کہ اقامت کا حکم تو ان گھرون یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہی - فیتعلق السفر
بالخروج عنہا - تو سفر کا حکم ان گھرون سے باہر ہوجانے پر متعلق ہوگا - ف - لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا
فرض نماز دو ہی رکعت رہا - وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ہذا الخص لقصرنا - اور اس باب مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ
سے اثر قولی آیا ہی کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کرین تو قصر پڑھینگے - ف - حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد
سفر روانہ ہوے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا - اس اثر کو
ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد اور سفیان دونون نے داؤد بن ابی ہند
سے اسنے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک - مع - اور یہ اسناد
تو جید ہی اور خص نرکل کا جھونپڑا - بخاء منقوطہ و صاد مہملہ - م - اور اس باب مین حدیث انس رض کافی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ ظہر مین نے مدینہ مین چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ مین عصر دو رکعت پڑھی - رواہ البخاری و مسلم - ع - اگر کہا جاوے
کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فناے شہر شروع ہوگا کیونکہ فناے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہی اور فناے
شہر بھی شرعا شہر سے ملحق ہی حتی کہ وہان عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہی تو نکلا کہ فناے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز
نہونا چاہیے - جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر مین ملحق کرنا مقیم لوگون کی ضرورت سے ہی نہ مطلقا - اور قاضیخان مین کہا کہ اگر شہر
و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان مین کوئی مزرعہ نہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہی ورنہ صرف آبادی شہر سے
تجاوز معتبر ہی - ع - ولا یزال علی حکم السفر - اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا - ف - یہ شخص جو ابتداء سے مسافر قرار
پایا ہی - حتی ینوی الاقامۃ - یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے - ف - بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو
اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی - فی بلدۃ او قریۃ - شہر مین یا گانون مین - ف - یعنی ان کی آبادی مین اقامت کا قصد
کرے بقدر - خمسۃ عشر یوما او اکثر - پندرہ دن یا زیادہ کے - ف - حتی کہ پندرہ دن سے کم نہو - بشرطیکہ مقدار سفر
کے بعد ہو - ع - وان نوی اقل من ذلک قصر - اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے - لانہ

لابد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراو مین پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے - ف - ورنہ مطلقاً ٹھہراو پر چاہے
کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہین - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ مین ٹھہراو تو موجود ہوا کرتا ہے - ف
حتی کہ ہر روز منزل پر اترکر باقی دن وتمام رات ٹھہرا رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراو ہو نماز پوری کرے تو اس
ٹھہراو پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجماع منزل پر مسافر کا فرض چار نہین بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی
خاص مقدار کا ٹھہراو مقرر ہے پھر احادیث وآثار اس بارہ مین بہت مختلف وارد ہین تو اجتہادی طریق لازم آیا - فقدرناہا بمدۃ
الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا - ف - اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہین اور دونون مین
وجہ اتفاق موجود ہے - لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونون مدتین واجب کرنے والی ہین - ف - چنانچہ مدت الطہر
تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام مین ساقط تھی یون ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر مین
ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونون کا مسقط
بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب مین بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز ہین - مع - وہو ماثور عن ابن عباس
وابن عمر رضہ - اور یہی مقدار ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے - ف - رواہما الطحاوی - ف - اور
اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا - مع - اور یہ تقدیرات شرعیہ ہین جنمین سوائے صاحب الشرع
کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہین - والاثر فی مثلہ کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب مین مثل قول حضرت صلعم کے
ہے - ف - کیونکہ قطعاً معلوم کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی راے سے نہین مقرر
کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ مین یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گانون مین ہو - والتقیید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ
لاتصح نیۃ الاقامۃ فی المفازۃ وہو الظاہر - اور شہر وگانون کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل ومیدان مین اقامت کی نیت
صحیح نہین ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - ف - اور ظاہر الروایۃ مین تو اقامت کی نیت نہین صحیح مگر اپنے مقام مین اور وہ آبادی
مٹی یا پتھر کے گھرون مین ہے نہ خیمہ وبالون کے مسکنون مین - القاضیخان - پھر یہ اقامت وہان کے واسطے ہے جہان نیت کی
ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن مین داخل ہونے سے بلا نیت مقیم ہوجاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد
ہو کیونکہ اگر تین روز نہین چلا اور واپسی وترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان وجنگل
مین ہو - کما ذکرہ فخر الاسلام - ع - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہانتک کہ مدت سفر پوری
کرنے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل مین ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن مین آجاوے یا مدت پوری
ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام مین داخل ہو کر اکیلے اس مقام مین پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام
دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام وجورو کے اور نہ اسکی نیت مین تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت
کی نیت بھی پانچ شرطون سے کارآمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے
دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان ومیدان وجنگل وسمندر وجزیرہ ویران مین اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے
سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملاکر پندرہ روز کی نیت کافی نہین پس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو - پنجم
رائے مستقل ہو اسمین تردد نہو - المعراج - خیمہ تو بوجہ ہین اور مسکن نہین تو میدان مین آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہین
کما فی المحیط - ہر وہ شخص جو دوسرے کا اصلح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اُسکی اقامت سے مقیم اور اُسکی
مسافرت سے جبکہ ساتھ ہووے مسافر ہوجائیگا - محیط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر مین اقامت کی نیت کی تو لشکر والے
جو میدان مین ہین سردار کی نیت سے مقیم ہوجاوینگے - الکافی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت مین مختار نہیں وہ نیت سے مقیم نہوگا جیسے جو رو مدخولہ یا مہر معجل پائی ہوئی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے اُستاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار مین ہین اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہوسکتے ہین جو شخص قرضہ مین محبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگا یا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہی بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور والا ہو تو خود اُسکی نیت معتبر ہی- اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر لازم نہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اُسکا اعادہ لازم نہین ہی- اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے ایک شہر مین داخل ہوا اور وہان اِس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں مین متردد ہی یا تو یہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہین تو وہ ٹھہرا رہے -ج- مراد یہ کہ اسنے یون نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرونگا اور اگر درمیان مین کام ہوگیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہین ہی اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہوا اور آئندہ اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہی-م- دار الحرب مین امان لیکر گیا اور مقام اقامت مین نیت اقامت کی تو صحیح ہی الخلاصہ- قیدی بھاگا اور غار مین پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہین ہی- الخلاصہ- اگر کشتی یا جہاز مین اقامت کی نیت کی تو نہین صحیح ہی اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہی- ہان اگر کشتی اُسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے مقیم ہوجائیگا- المحیط ج- امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہی حالانکہ صحاح ستہ کی حدیث انس رض مین حضرت ﷺ کے سفر مکہ مین باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پر مروی ہی- اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہی ورنہ فتح مکہ کے زمانہ مین تو ١٩- روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیساکہ بخاری نے ابن عباس رض سے روایت کی ہے نص الفتح ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر- اور اگر کسی شہر مین داخل ہوا اِس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کرونگا اور اُسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ اِسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا -ف- اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کردیا کیونکہ جب اُسکا عزم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اِس بات پر ہی کہ اُسکی نیت مدت اقامت پر نہین جمی لیکن بطور حیلہ گری کے نہین بلکہ درحقیقت اسکا امروز فردا مین ارادہ تھا -م- امام ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جبتک کہ اِسکا عزم اقامت پر مجتمع نہو اگرچہ برسین گذر جاوین ابن المنذر نے بھی اِسکے مثل بیان کیا -مع- لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر- کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذربایجان مین چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے -ف- رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیون مین آذربیجان مین چھ مہینے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے- اِس بیان مین دلیل ہی کہ حضرت ابن عمر رض کے ساتھ مین دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے- عبد الرزاق نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رض کے ساتھ فارس کے بعض شہرون مین کئی سال تھے تو عبد الرحمن رض جمعہ نہین پڑھتے اور دو رکعتون سے زیادہ نہین پڑھتے تھے انس بن مالک رض سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام مین عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے مع- وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک - اور ایک جماعت صحابہ رض سے مثل عمر رض کے مروی ہی -ف- چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رض سے نو ماہ تک قصر روایت کیا- بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رض سے ٥٠- روز تک اقامت مین قصر نماز وافطار روزہ رمضان روایت کیا- اور یہی فتوی ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ مین ہی -مع- فرضکہ آیمین

اکثر معتمد روایات مین حتی کہ مزنی رح شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر جمہور کی موافقت کی ہم ع - و اذا دخل العسکر ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا - اور جب لشکر اسلام ملک کفر مین داخل ہوا اور وہان اقامت کی نیت کی تو بھی نماز قصر کرین - ف - اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع - و کذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا - اور یون ہی جب دار الحرب مین کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو - ف - تو بھی نیت اقامت نہین صحیح اور نماز قصر کرین - لان الداخل کیونکہ داخل ہونے والا لشکر - ف - دو باتون مین دائر ہے - بین ان یہزم فیقر - ایک درمیان اس بات کے کہ شکست کھاوے تو بھاگے فرار کرے - ف - ٹھہر نہ سکے - و بین ان یہزم فیقر - اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے تو قرار پکڑے - ف - تو وہان خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہین ہو سکتی - فلم تکن دار اقامۃ - تو وہ اقامت کا مقام نہوا - ف - پس خالی نیت وہان کافی نہوگی جیسے دار الاسلام مین جنگل مین نیت اقامت کافی نہین ہے بلکہ انکی نیت قطعی نہین کیونکہ وے بچے ہوے ہین کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگینگے اور یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہین - و علی ہذا فقہا نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ مین کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چار گانہ نہین پڑھیگا - اور جو قیدی کہ کافرون کے پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ مین چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے - الفتح - اور اگر دار الحرب مین لشکر نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنا لیا تو نماز پوری پڑھین اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام کا قصد کیا تو قصر کرین - التجنیس ء - و کذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر - اور یون ہی جب لشکر اسلام نے دار الاسلام مین اپنے باغیون کا محاصرہ کیا شہر سے خارج مین - ف - یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مثل جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیون کا محاصرہ کیا - او حاصروہم فی البحر - یا سمندر مین انکا محاصرہ کیا - ف - اور وہان پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھین - بالجملہ دار الکفر مین خود سر حربی کافرون کا محاصرہ خواہ شہر مین ہو یا جنگل مین اور دار الاسلام مین باغیون کا محاصرہ شہر کے سوائے یا سمندر مین ہو دونون صورتون مین نیت اقامت صحیح نہین ہے ہم - لان حالہم مبطل عزیمتہم - کیونکہ انکی حالت انکے عزم نیت کو باطل کرتی ہے - ف - کیونکہ وے تو مغلوب کرنے کے واسطے گھیرے ہوے ہین پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی نہین رکھتی - مع - اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیون کو انکے شہر مین بھی محاصرہ کرین تو بھی نیت اقامت صحیح نہین ہے - العنایہ - یہ قید تو عامہ متون مین مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیون کو شہر یا گاؤن مین محاصرہ کیا تو نیت اقامت صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہونا بھی ظاہر ہے - و عند زفر یصح فی الوجہین - اور زفر رح کے نزدیک دونون صورتون مین نیت صحیح ہے - ف - خواہ دار الحرب مین کافرون کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا مین باغیون کا محاصرہ ہو - اذا کانت الشوکۃ لہم - بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو - للتمکن من القرار ظاہرا - کیونکہ بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے - ف - تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی - و عند ابی یوسف یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ - اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر کا ٹھہراو مٹی کے گھرون مین ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہین - ف - بخلاف خیمہ و خرگاہ کے - ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ مین ہون یا مٹی و پتھر کے گھرون مین ہون تو گھرون کو کچھ دخل نہوا - مت - مسئلہ - و نیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء و ہم اہل الاخبیۃ - اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل الخیام ہین - ف - آیا صحیح ہے یا نہین - کلاء ہری گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانورون پر ہے تو جہان گھاس

دیہاتی دیکھتے ہین وہین جنگلون مین اپنے خیمہ کملون کے یا سرکیون کے بطور جھوپڑے کے کھڑے کر لیتے ہین۔ جب گھاس
ہو چکی تو آگے روانہ ہو کر موقع پر یون ہی ٹھہرتے ہین۔ پھر کچھ جانورون والے لوگون سے مسئلہ کو خصوصیت نہین ہے ہوا
فرمایا وہم اہل الاخبیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہین جو جابجا جنگلون مین اپنی سرکیان و کملون کے ڈیرے لیے پھرتے اور
گانون کی طرح کہین جمکر آباد نہین ہوتے ہین۔ عینی مین تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
ریوڑ والے جو بالون کے خیمہ مین رہا کرتے اور جابجا پھرتے ہین اگر ایسے لوگون نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
قیل لایصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحرا مین ہین جو مقام اقامت نہین ہے ع۔ تو حاصل
یہ کہ وے ہمیشہ مسافر ہین اور ہمیشہ قصر پڑھین اور روزہ افطار کرین۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گانون مین آباد ہو گئے
تو مدتون کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور مشکل ظاہر ہے لیکن یہ قول صحیح نہین ہے۔ والاصح انہم مقیمون۔ اور اصح
یہ کہ یہ لوگ مقیم ہین۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہین ہین صدر الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروی ذلک عن
ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یون ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ تحفہ مین ہے کہ انکا
مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحرا مین رہنا انکی عادت ہے مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور
سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل مین یہ لوگ مسافر نہین ٹھہرے بلکہ اصل مین مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
آوے۔ فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کیطرف
منتقل ہونے سے نہین باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی حتی کہ اگر انھون نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
مقام کا قصد کیا جو تین دن کی راہ ہے تو راستہ مین یہ لوگ مسافر ہوے۔ المبسوط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے ع۔
حاصل یہ ہوا کہ دار الاسلام کے صحرا مین اگر کسی شہر یا گانون کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور جو
لوگ صحرا مین رہنے کے عادی ہین انکا وہی گھر ہے تو وے مقیم ہین انکو نیت کی ضرورت نہین ہے پس وے پوری نماز
پڑھین اور رمضان کا فرض روزہ رکھین مگر جمعہ و عید کے لیے شہر شرط ہے۔ مین کہتا ہون کہ اگر گانون کے مسافر نے صحرا
مین ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جہان اہل الاخبیۃ پڑے ہین تو بھی صحیح نہین کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہین لیکن
شاید وہان سے دوسری جگہ منتقل ہو جاوین۔ اور بقول ابو یوسف رح شی کے گھر بھی نہین ہین م بعض صورتون مین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔
وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ
مدرک ہو یا لاحق ہو یا مسبوق ہو حتی کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے ابتداء مین وقت
اداء موجود ہونا ضرور ہے اگرچہ انتہا سے ہین نکلجاوے تو اقتداء سے چار تمام کرے۔ لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ۔ کیونکہ مسافر کا فریضہ
دوگانہ متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے بوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ عارضی
نصف ماہ کی اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال المغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب سے
اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی اداے نماز کا سبب تو اس نماز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا ملگیا یعنی اقتداء کرنا اس
نماز مین مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی اداے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
مین تغیر دینے والا متصل نہو تو سبب یعنے وقت تو صرف دوگانہ فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کارآمد نہوگا چنانچہ
فرمایا۔ وان دخل معہ فی فائتۃ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز مین مقتدی ہوا تو جائز نہوگا
لانہ لایتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہی ہے
اور اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کارآمد ہوتا ہے تو قضاء مین کارآمد نہ ہوگا۔ لانقضاء

السبب - کیونکہ سبب تو گذر چکا - کما لا تتغیر بنیۃ الاقامۃ - جیسے قضاء نماز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی ہے ف
حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضاء ہو گئی تو وقت نے دو رکعت
مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی قضاء واجب ہوگی - پس جب قضاء میں اقتداء کچھ تغیر نہیں دے سکتی
تو فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ او القراءۃ - نتیجہ یہ ہوگا قضاء میں اقتداء گویا فرض پڑھنے
والے کی نفل والے کے ساتھ اقتداء ہوئی قعدہ یا قراءت کے حق میں - ف - کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے - المبسوط ع - یہ اسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتداء کی ہو اور اگر اخیر دوگانہ
میں ملا تو اخیرین میں امام کی قراءت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتداء
دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قراءت کی راہ سے جبکہ اخیر میں شامل
ہو - (فروع) اگر وقت میں اقتداء کی پھر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ
اقتداء تو وقت سے متصل ہو کر موجب چار گانہ ہو چکا - لیکن اگر مسافر نے اقتداء کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے - لیکن
اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضاء واجب ہے - اگر وقت میں اقتداء کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر
مثل لاحق کے چار پڑھے - اور اگر بعد دو رکعت کے اقتداء کی تو مثل مسبوق چار پڑھے - اگر مقیم نے مسافر کا اقتداء کیا پھر
امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چار گانہ نہیں ہوگا حتی کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دو رکعت پر
قعدہ نہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہو جائیگی - مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر و کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دو رکعت پر بقدر التحیات
کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا انکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کہ
کلام کر کے خارج ہوا اسکی نماز بھی صحیح ہو گئی اسلیے کہ اسکی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے - حتی کہ اگر
امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی - الفتح - امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اسوقت ایک مسافر داخل
ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی نماز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے - یوں ہی اول سے شریک ہونیوالا
مدرک بھی - رہا لاحق پس اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں
اگر لاحق نے اقتداء فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے - محیط السرخسی - اور اگر نماز میں وقت نکل گیا پھر
اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعت رہیگی - الخلاصہ - اگر مقیم نے دو رکعت ظہر پڑھی تھی کہ وقت نکل گیا پھر مسافر داخل ہوا
تو اقتداء صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے - م ع - مسافر نے سلام پھیرا اور اسپر سجدہ سہو آتی ہے پس سجدہ سہو کی طرف
عود کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور نماز ہو چکی اب تغیر نہ ہوگا اور اگر سجدہ سہو کی طرف عود کر گیا
پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ نماز چار گانہ ہو جائیگی - اگر مسافر نے نماز کو اول وقت میں دوگانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز نہ پڑھی ہو تو چار ہو جائیگا - قاضیخان - وان صلی المسافر
بالمقیمین رکعتین سلم - اور اگر مسافر نے امامت کر کے مقیموں کو نماز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاویں تو امام مسافر سلام
پھیر دے - ف - بعد قعدہ قدر تشہد کے - و اتم المقیمون صلاتہم - اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی نماز تمام کریں
لان المقتدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین - کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام
کیا تھا - ف - نہ چار میں - فینفرد فی الباقی کالمسبوق - تو باقی دو رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق - ف -
کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل سفر کے ہوتا ہے - الا انہ لا یقرأ فی الاصح - لیکن فرق اتنا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراءت

نہ کریگا۔ ف۔ اور مسبوق قراءت کرتا ہے۔ لانہ مقتد تحریمۃ لا فعلا۔ کیونکہ مقتدی مقیم تو از راہ تحریمہ کے مقتدی ہے نہ از راہ
فعل کے۔ ف۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ہان تحریمہ مین اول سے اشتراک تھی تو اس راہ سے وہ لاحق
کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قراءت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قراءت حرام ہے اور ایک راہ سے
مسبوق کے مشابہ تو قراءت جائز ہے۔ والفرض صار مودی۔ اور نماز مین جن دو رکعتون مین قراءت فرض تھی وہ تو ادا
ہو چکی ہے۔ ف۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتون مین قراءت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم
ہوتی ہے۔ فیترکہا احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔
ف۔ کہ مسبوق نہین چھوڑ سکتا۔ لانہ ادرک قراءۃ نافلۃ۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے۔ ف۔ اس لیے
کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائین تو قراءت کے حق مین یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ فلم یتأد الفرض۔ تو اسکی فرض
قراءت ابھی ادا نہین ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قراءت کرنا اولی ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یہی مرجح ٹھہرا کہ اِس
قراءت کو پڑھے اور یہ قراءت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ
علمی رہگیا نہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتدا اس
صحیح نہین ہے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت مین آگاہ نہو۔ شرح الارشاد مین کہا کہ امام کو شروع
کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ مین مسافر ہون۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے مسبوق کیونکر آگاہ ہوگا لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا۔ ویستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا صلوٰتکم فانا قوم
سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کرلو کہ ہم تو مسافر قوم ہین۔ ف۔ یہی کلمہ مستحب ہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو۔ لانہ علیہ السلام
قالہ حین صلی باہل مکۃ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز
پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ ف۔ حدیث ابوداؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ فع۔
یہی آگاہی اقتدا صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ مین ہے اور اس سے یہ مراد نہین کہ ابتداے اقتدا
کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط مین ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانون مین پڑھائی اور قوم نہین جانتی
کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہون یا مسافر ہون کیونکہ جو شخص مقام اقامت مین ہو اُسکے حال
سے ظاہر یہ کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بناے کار واجب ہے وہانتک کہ اُسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھون نے امام سے پوچھا
اور اُسنے تبلا دیا کہ مین مسافر ہون تو اب اُنکی نماز جائز ہوگئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم کھڑا ہو گیا اور ہنوز
اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی یہ چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتی کہ سجدہ کر لے
تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ تنہا تمام کرے حتی کہ اگر متابعت کی طرف عود
کیا تو بھی اُسکی نماز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوٰۃ وان لم ینو المقام فیہ۔ اور جب مسافر
اپنے وطن مین داخل ہوا تو نماز پوری پڑھے اگرچہ اسمین قیام کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی وطن مین نیت اقامت شرط نہین
بلکہ بدون نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ مین
وطن پڑتا ہے اسمین سے گذرتا ہوا داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر مدت سفر ہو
خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر راے بدلی اور واپس
ہو کر آیا۔ لیکن محیط مین ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلین پوری کرنے سے پہلے اُسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت
کر لی تو واپسی مین جہان ہو مقیم کی نماز پڑھنا آوے۔ اگر تین روز کی منزلین پوری کر چکا ہو یعنی کم سے کم تاکہ مسافر ہو چکا پھر

گذر قریب شہر وطن ہوا اور اُسنے عزم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی مین داخل نہوا ہو مسافر کی نماز پڑھے اور جب داخل ہوا
پھر عزم یہ کہ مثلاً روپیہ لیکر یا اولاد کو دیکھکر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی نماز پڑھے۔ حتی کہ اگر کشتی مین نماز
ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہ کشتی چھوٹ گئی حتی کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن مین داخل ہوگئی تو نماز چار رکعت تمام کرے
م ع - لانہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا یسافرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من غیر عزم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطنون کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی عزم جدید کے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہین
ہے۔ عینی رح نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ مصنف رح نے یہ کہان سے لیا اور اِس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہین ہے۔ پھر
عینی رح نے شارحین کے کلام و اُنکے اعتراضات وجوابات ذکر کیے۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے تعجب ہے کہ اِن علماء شارحین پر مخفی
رہا۔ حالانکہ مقام تو چندان مشکل نہین اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم ومروی
ہے اور وطن مین داخل ہونا بصفت مقیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن مین کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہین ہوا۔ حالانکہ پندرہ
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر عزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن مین مقیم ہو جانے کے واسطے عزم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اِسکو بیان فرماتے اِسواسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل مین عزم کیا ہو۔ یہ خارج از اصول شرع ہے کیونکہ شرع مین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگون کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے عزم قلبی پر کفایت تو جب کسی روایت مین نہین آیا کہ وطن پہونچکر مقیم ہونیکے لیے
جدید عزم ونیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اُس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت ضروری بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہین ہے ہان یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان راہ مین وطن آجاوے اور اُسین ہو کر
راہ راہ گذرے تو کیا قصر کریگا۔ مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی وطن مین بصفت مسافر آنا نہین معلوم ہوا تو ہمنے
اِسی پر جزم رکھا۔ علاوہ اِسکے بعض احادیث صحاح مین ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن مین پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن مین نماز پوری پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن مین کسی مقدار اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہین ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م ع - واضح ہو کہ وطن دو ہین وطن اصلی و وطن اقامت - یہی محققین کا قول
اور یہی صحیح ہے - الکفایہ - وطن اصلی وہ آبادی جہان آدمی پیدا ہوا ہے اور نیز وہ بھی جہان اُسنے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا - پھر اگر مسافر نے ایک شہر مین نکاح کیا اور وہان اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول مین مسافر رہا اور
ایک قول مین مقیم ہو گیا - الفتح - مین کہتا ہون کہ حضرت عثمان رض نے اِسی پر اعتماد کرکے مکہ مین نکاح کرنے سے مقیم کی نماز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو ہی رکعت پڑھتے تھے - کما فی روایۃ ابن ابی شیبہ - اور اصل اِسمین
حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر مین تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - لیکن مترجم کہتا ہے کہ حضرت عثمان رض نے صرف اِس حدیث
کو عموم پر رکھکر مقیم کی نماز پڑھی اور یہ نہین کہ تاہل سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ممنوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو توڑدین اور کسی نے نہین توڑی سواے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے - وفی حدیث الصحیح اللہم امض لاصحابی
ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ - یعنی سعد بن خولہ کے حق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افسوس فرماتے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑ کر مکہ مین چلے آئے تھے - پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر مین تاہل اِس قصد سے ہو کہ یہان سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اُسکا وطن نہین ہو جاتا ہے پس ضرور ہوا کہ وہان اقامت کی نیت کرے اور حدیث المذکور محمول ہے کہ جب وہان جورو کرکے
گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن مین اکثر رہے یا وہان رہے بخلاف اِسکے کہ جب جورو کو وہان سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضہ نے کیا تھا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا متقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے
المحیط۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو یہ اُسی وقت
تک وطن رہتا ہے جب تک وہاں موجود رہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہو جانا
شرط نہیں ہے۔ شرح المنیہ للامیر والبحر۔ ومن کان لہ وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فانتقل منہ
واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتی کہ اول کو تو وطن کے امور سے
سب طرح چھوڑ دیا۔ ثم سافر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسنے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
پہلے اسکا وطن تھا۔ قصر۔ تو نماز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
کرے۔ بالجملہ بدون نیت وہاں قصر ہی کریگا۔ لانہ لم یبق وطنا لہ۔ کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہیں رہا۔ الا یری انہ علیہ السلام
بعد الہجرۃ عد نفسہ بمکۃ من المسافرین۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازیں تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں۔ پس معلوم
ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اسکا مکان وزمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن چھوٹا
اور اگر اسنے اہل وعیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
دونوں میں سے جہاں پہونچے نماز تمام کرے وہ مقیم ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو اُن کے
مکانات واراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے
انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضہ کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح سے کہ نعیم رضہ
واہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی۔ م۔ وہذا لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
سے وہ وطن نہیں رہتا اس وجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی مٹ
جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
تو اول مٹ گیا۔ لیکن ولادت کی راہ سے تو ہو نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا۔ ووطن الاقامۃ یبطل بمثلہ وبالسفر وبالاصلی۔ اور وطن اقامت
مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جاوے
تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا۔ م۔ واذا نوی المسافر ان یقیم
بمکۃ ومنی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
مستقل ہے۔ مبسوط السرخسی۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
میں کی۔ لم یتم الصلوٰۃ۔ تو نماز کو پورا نہیں پڑھے۔ لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع۔ کیونکہ
دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
ملا کر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقاموں میں بھی ملا کر مقیم ہونا جائز سمجھیں۔ المبسوط ن
وہو ممتنع۔ اور یہ تجویز ممتنع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
ضرور ہے۔ تو سفر میں متعدد مقاموں پر اقامت ضرور ہوئی۔ لان السفر لا یعری عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف — تو جب مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی - تو متعدد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے - ن م - پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقامون مین اقامت معتبر
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند مکہ و منی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے - الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما - لیکن جواز اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اس مقام واحد مین رہا کریگا - ف — اور دن مین چاہے دوسرے موضع مین رہیگا -
محیط السرخسی - فیصیر مقیما بدخولہ - تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ - ف — حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اصلح صحیح ہوگی تو
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا - التاخیر
وغیرہ - لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ - کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اُسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے - ف — اور اگر وہ شخص
پہلے اسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا - م - یہ سب اس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے مکہ و منی - اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین - المفید والتفرع محیط السرخسی - حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو - اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے - م - حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اسکو عرفات جانا ضرور ہے - ع - اور اگر اسنے مکہ و عرفات و منی ملا کر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے - م - ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین - اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے - ف — کیونکہ دو ہی رکعت اسپر مفروض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہوگا - م - یہی قول مالک رح کا ہے - ع - ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا -
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے - ف — یہ بالاجماع ہے - ع - لان القضاء بحسب
الاداء - کیونکہ قضاء تو موافق اداء ہے - ف — یعنی جو تعداد اداء کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضاء ہوئی تو وہی قضاء واجب ہے - یہ
نماز کے ذاتی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو بیٹھکر اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضاء ہوئی پھر حالت
صحت مین اسکو قضاء پڑھنا چاہا تو کھڑے ہوکر رکوع وسجود سے پڑھے یون ہی اگر صحت کی قضاء کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یون ہی ممکن ہو - مع ف - والمعتبر فی ذلک آخر الوقت - اور جس اداء کے موافق قضاء
ہوتی ہے اسمین آخر وقت معتبر ہے - ف — حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اسپر دو ہی رکعت کی قضاء واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے - م - لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت - کیونکہ وقت
جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو - ف — اور اگر
اول وقت ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے - یون ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر اسنے دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اسپر چار

رکعت قضاء لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو وہی رکعت قضاء واجب ہے۔ یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اُسکے ذمہ نمازین و روزے رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لاتا اور منہیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نمازین ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہوگئین کہ فوراً ایمان لاکر نمازین پڑھنا شروع کردے بلکہ نمازون کا جو استغراق کیا اُسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اُسوقت ادا کرنے کا حکم اُسپر دیا گیا پس اُسوقت اس نماز کو ادا کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہے مگر بندہ کو اُسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اُسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اُسنے پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اِسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اُس دن باقی نہیں بچا اور نماز میں یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمین دوبارہ پڑھنے کا حکم اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھین کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کرین ورنہ تاخیر مین گناہ ہوگا لہٰذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہے کہ تاخیر کرے تو حتمی موجب نہوا پھر جب اول مین ادا نہ کی تو دوسرے جزو مین وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف حتی کہ اخیر جزو تک پہونچکر تنگی ہوجاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہیں رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہے کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل مین وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمین اُسوقت کا فریضہ ادا ہوجاوے مثلاً ظہر کی چار رکعت پوری ہوجاوین تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر مین پاک ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضاء کرنا اِسپر واجب ہے یون ہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہے تو اس نماز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو بقدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضاء کے ہے اور موجب اداء مین ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بوجہ واجب اداء کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔ اور بعید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو مین نے اوقات کی تحقیق مین بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب و روز مین پانچ نمازون کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر کی صرف ان ملکون مین پانچون نمازون کی تفصیلی شناخت کیلیے ہین کیا نہین دیکھتے کہ دیگر ملکون مین یہ اوقات اسطرح نہین ہین حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات تو امریکا وغیرہ مین موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہین اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہے حتی کہ یوم الدجال کی حدیث مین ایک روزہ نماز کافی نہین ہوئی بلکہ اندازہ کرکے ایک روز مین ایک سال کی نمازین ہوئین لہٰذا جب حیض والی عورت سے نمازین ساقط ہین یہانتک کہ پاک ہوا اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نماز مین سے ملا تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ مین اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط مین داخل ہے یا نہین تو ہمارے ائمہ فقہاء نے کہا کہ نہین اور بعید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت پانے سے وظیفہ فجر پا تا بیان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا اثر قضاء مین بسبب الظاہر ہوا کیونکہ اداء مین تو خود گنجایش دو رکعت نہین ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندۂ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اِسپر اس لحاظ سے حتمی اداء کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اُسکی نظر مین آیندہ گنجایش نہین ہے اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات مین ہے تو اسپر سے قضاء ساقط نہین ہے اسی نظر سے قضاء مین اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترتیب رکھنا لازم ہے حتے کہ

پوری ہو۔ سا ماات کو قضا کرڈا سلئے تو ایک وظیفۂ کامل اسنے گم کردیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب م م
والعاصی والمطیع فی سفرہ - اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں - فی الرخصۃ
سواء - رخصت میں برابر ہیں - ف - یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے - مثال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو تین منزل جاتا ہو - مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتی کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہو
یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں - وقال الشافعی رح المعصیۃ لاتفید الرخصۃ - اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے - ف - پس اسپر چار ہی پڑھنا فرض ہیں - م - یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع - لانہا تثبت
تخفیفا - اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے - فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ - تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں متعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے - ف - یعنی نافرمانی تو سختی وعذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت وتخفیف
نہیں متعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت وانعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی - اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہوگا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں - دیگر یہ کہ
دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں - لہذا فرمایا - ولنا اطلاق النصوص - اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے - ف
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں از انجملہ قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً او علی سفر - یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو - دیکھو اسمیں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقاً سفر ہے - از انجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں - اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو - ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ - اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے - ف - اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے - وانما المعصیۃ مایکون بعدہ - اور رہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی - ف - جیسے
شراب خریدنا تین منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوئی - او یجاورہ - یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
ف - جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا - تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز ہے اور یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتی کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی - پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم - پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو - ف - جب کہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے - واجب ومندوب ومباح ومکروہ
وحرام - پس سفر واجب تو اسکا سفر جیسے حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو - سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا - سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو - سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے - میں کہتا ہوں کہ خالی سیر وتماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع واطوار
کی معلومات - ہاں اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے - سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ وحرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں
درحقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے - امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق
اپنی جان کو تھکادے اور جانور کو تھکادے - امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو
بالاجماع عمدہ عمدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے - ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کہے اُسنے خطاء کی۔ قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہی اور صحیح اِسکے خلاف ہی کیونکہ یہ عاصی اگر
ایسے وقت مین مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہی تو اسکو کھانا جائز ہی اور شاید کہ
وہ توبہ کرے تو توبہ سے اِسکا گناہ عفو ہوجاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہین بلکہ وہ تو واجب ہی حتی کہ اگر
مردار کھانے سے باز رہے اور مرجاوے تو اپنی جان مارنے کا گناہگار ہوگا سمع۔ اِس عبارت مین علامہ عینی رح نے زیارت
مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہی کہ وہ افضل
مستحبات و قریب بوجوب ہی اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق مین ہو اُسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب
بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہوگا اگرچہ مومن کی شان یہی ہی۔ اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم
الراحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہی۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ خلافاً للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور منتقی مین ہی کہ ایک
شخص دوسرے کو لاد کرلے بھاگا اور اِسکو معلوم نہین کہ کہان لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ
لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اِسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اِسنے اول سے قصر کیا تو روا ہی پھر اگر وہ
تین روز سے کم لے گیا تو نمازون کو اعادہ کرے سرج۔ بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت مین لادنے والے کی نیت معتبر ہی۔ م
جوامع الفقہ مین ہی کہ جسکے دو زوجہ دو شہرون مین ہون تو دونون مین سے جس شہر مین داخل ہو مقیم ہوجائیگا۔ محیط مین ہی کہ
اگر ایک شہر کی زوجہ مرگئی اور وہان صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول مین وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول مین وطن رہا۔
مسافرہ نے کسی شہر مین نکاح کرلیا تو نکاح ہی سے مقیمہ ہوجائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کرکے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی
کے قصر کرے۔ حائضہ جب سفر مین پاک ہوئی اور وہان سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہی تو پوری نماز پڑھے اور
یہی صحیح ہی۔ یونہی جب عورت سفر مین طلاق سے بائنہ ہوگئی تو جب وہان سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری
پڑھے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہین ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک دونون صورتون مین
مکروہ ہی اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہین ہی۔ رمضان مین سفر اختیار کرنا مکروہ نہین ہی۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہی اور
اگر بدنیتی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلون کے حال سے آگاہ ہی۔ م۔ سفر مین دو نمازون کا حقیقتاً
جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ اور صورۃً
جمع کرنا صورت مین ہمارے نزدیک بھی جائز ہی یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہوجاوے پس آخر کر ظہر
پڑھے اور وقت ختم ہوجاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے
قریب ہو تو آخر کر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء مین عشاء پڑھ لے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہوگیا اور
دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہین دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت
مین پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہان مغرب و عشاء کو ملادیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اِسکے
وقت کے یعنی غلس مین۔ اور حدیث صحیحین مین ہی اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر اشہرت کی وجہ سے نہین بیان کیا اور
فجر مین مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت مین پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم مین لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہوجانے
اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے مین مذکور ہی کہ آپ نے فرمایا کہ سوجانے مین کچھ کوتاہی نہین ہی اور ہماری ارواح تو اللہ تعالیٰ
کے قبضہ قدرت مین تھی جب اِسنے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاگنے مین ہی یون کہ نماز کو تاخیر کرے یہانتک کہ
دوسری نماز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صحیح ہی کہ آپنے اختیار مین بے وقت نہین کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت
مین لیجانا تقصیر ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتاباً موقوتاً۔ یعنی مومنون پر نماز تعین اوقا

فرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰتین فقد اتی بابا من الکبائر جس نے دو نمازوں کو جمع کیا
وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا۔ شیخ ابن کثیرؒ نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا
الصلوٰۃ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے انکے قائم مقام ایسے نالائق ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
علماء سلف کا یہ قول ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعیؒ اس آیت میں
تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر میں شرعی جواز ہے حتیٰ کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یوں ہی قول حضرت عمرؓ کے صریح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر آیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا
حتیٰ کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضاء کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ پس اس قول سے تو صریح جواز نکلا مگر اسمیں ہوشیاری
و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ
اسمیں واقع ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اُسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے
منافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ میں جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص
ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو
تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز
ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں ازانجملہ حدیث انسؓ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو ظہر
کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہاں تک کہ مغرب و عشاء میں جمع کرتے
جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمرؓ میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یوں ہے کہ (بعد اسکے
کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ صریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی
اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر بولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتیٰ کہ بقول امام ابو حنیفہؒ
یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی گم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ صریح اسمیں اول وقت عصر مذکور ہے
اور جب اسمیں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اوقات
نماز میں شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور یہاں بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت
عشاء ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعودؓ میں اور اس حدیث انسؓ میں معارضہ
ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعودؓ کو بوجہ راویوں کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعودؓ مرجح ہوگی۔ مترجم
کہتا ہے کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اسواسطے کہ حضرت ابن مسعودؓ میں جمع کرنا مقام عرفہ کا مذکور نہیں
اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت غیر عادت مذکور نہیں ہے تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علاوہ اسکے
معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انسؓ وغیرہ میں
عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الہمامؒ نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع
کرنے کی احادیث میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباسؓ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر
عذر سفر اور بے خوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل
نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذیؒ نے فرمایا کہ اس پر سلف میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ظاہر جمع کی
احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہو یعنی اسلئے کہ اسمیں تو کچھ شبہہ بھی نہیں ہے باجماع

کچھ شک نہین کہ بالاجماع یہ افضل واحوط ہو کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ مین
نہایت عمدہ بنا ہی پر واقع ہوئی ہو اور وہ یہ ہو کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رض
کے جمع کی ارتکاب مین نفس دلیر ہوگا اور آیندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہو اور حدیث ابن مسعود رض و آیت کریمہ
سے جمع نہ کرنا نکلتا ہو اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہہ احوط یہی کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب
ہو یا جائز ہو تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہرا اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رض منفرد ہو اور اسپر سلف
کا عمل بھی نہین تو وہ طریقہ جمع کا متروک ہوگا لیکن متعدد صحابہ رض مانند انس رض و ابن عمر وغیرہم سے کہ جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب
و عشاء کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہو تو اسکا ترک لازم نہین آیا پس احتیاط کرنا افضل
ٹھہرا۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ امر دین مین احتیاط واجب ہو اور اسلیے کہ اگر فرض
کرو کہ تاخیر جائز نہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہو اور اس جہت سے کہ حدیث مین حکم فرمایا کہ دع ما یریبک
الی مالا یریبک۔ یعنی جس چیز مین شبہہ پڑے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کرلے جسمین شبہہ نہین ہو۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہو
پس یہ تحقیق المقام ہو۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب ۔م۔

باب صلوٰۃ الجمعۃ

یہ باب نماز جمعہ کے بیان مین ہو۔ جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالی نے اسمین بکثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہین۔ اسمین آدم کی
جمع ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہو اسکے فضائل پچاس سے زائد ہین م۔ اسکی فضیلت بہت بڑی ہو۔ حدیث ابوہریرہ رض مین سورۃ البروج کی
آیت وشاہد ومشہود۔ کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہو اور مشہود روز عرفہ ہو۔ رواہ البیہقی فی الکبری۔ اور حدیث طویل حضرت ابوہریرہ
نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہو۔ اسی روز آدم
پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت مین داخل ہوے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم
ہوگی۔ صحیح مسلم۔ اور اسی روز آدم ع کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جاندار نہین کہ جمعہ کے روز
صبح کرے مگر اسکو صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہو سواے جن و انس کے۔ الموطا و سنن ابی داؤد
اور اسمین ایک ساعت ایسی ہو کہ اسکی یہی شان ہو کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالی سے کسی بات کی اس
ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالی اسکو عطا فرماویگا۔ الترمذی۔ یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہو اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب
اسکی جستجو کرتے ہین۔ اور علماء کے اس ساعت مین تیرہ اقوال ہین اور روایات بھی مختلفہ آئی ہین اور مترجم کے نزدیک مختار
یہ ہو کہ جمعہ مین ایک ساعت تو مین نماز جمعہ مین ابتدا سے آخر تک قابل جستجو ہو چنانچہ حدیث مین بھی بحالت نماز کا اشارہ ہو
اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہو ورنہ حدیث مین ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہو تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت
خاصہ ہو اور ابوہریرہ رض سے روایت ہو کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہو اور عبداللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب
تک۔ قول سوم زوال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہین لکھے م ع۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی
ہو جو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہو اور اسکا منکر کافر ہو۔ قرآن مین فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ
فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ الآیہ۔ یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب
ذکر اللہ کے [illegible] اگر ذکر سے مراد نماز ہو تو ظاہر ہو اور اگر خطبہ ہو تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور
جب [illegible] فرض ہو اور تفسیر مین تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونون ہین۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتدا ءمین مسنون ہو چکی تھی - حدیث مین ہی کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت مین حق واجب
ہی سوا ے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار - علی ما رواہ ابو داؤد - اور نووی رح نے کہا کہ اسناد
صحیح بشرط بخاری و مسلم ہی - اور تمیم الداری رض کی حدیث مین بھی حق واجب ہی اور مسافر کا بھی استثنا ہی اور ترک جمعہ پر بہت
شدید وارد ہی حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہی - بالجملہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہی اور
ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہی کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہی اور جو کوئی
منکر ہو وہ کافر ہی - فتح م - اور جمعہ ہر شخص پر فرض مین ہی - التہذیب ہ - اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطین
ہین آئین سے چھ شرطین تو خود مصلی کے اندر چاہیین - ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو - دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا ء جمعہ نہین
ہی - سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادا ءنہین ہی - چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ مین حاضر ہونا اسپر مشقت ہو - پنجم
پانون سلامت ہونا - حتی کہ گٹھیا والے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہین - محیط السرخسی - اگرچہ اسکو لاد کر پہونچانے والا ملتا ہو - الزاہدی
ششم آنکھون کا سلامت ہونا - حتی کہ اندھے پر جمعہ نہین اگرچہ رہبر پاوے - السراجیہ - اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہی
کہ اسپر جمعہ نہین - اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہی - جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ
پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہین کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ مین جانے سے روکے - پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری
سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو جسقدر دیر نماز مین مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہی - المحیط - مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ مزدور
نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت مین کمی نہو گی - م - غلام مکاتب و غلام ساعی پر جمعہ واجب ہی - السراجیہ
پھر جن لوگون پر جمعہ ادا کرنا فرض نہین ہی مگر انھون نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا - الکنز - یعنی اب
ظہر واجب نہین ہی - م - باقی چھ شرطین مصلی سے باہر ہین اول شہر ہونا - ۲ - جماعت - ۳ - سلطان - ۴ - وقت - ۵ - خطبہ
۶ - عام اجازت - ہ فتح م - پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہی کتاب مین آتا ہی - م - لا تصح الجمعۃ الا فی
مصر جامع - جمعہ صحیح نہین ہوتا مگر ایسے شہر مین جو جامع ہو - ف - یعنی ادا ے جمعہ کے بارہ شرائط مین سے ایک شرط
یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہی اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء و حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین
و سفیان ثوری وغیرہم کا ہی - مع - او فی مصلی المصر - یا شہر جامع کے مصلی مین - ف - یعنی نمازگاہ مین - م - اور مراد اس سے
فناے مصر ہی یعنی شہر کا گرداگرد اور فناے شہر مین جو مسجد ہوتی ہی جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام مین وہ بھی داخل ہی - اور فناے
اس جگہ کو کہتے ہین جو شہر کی مصلحتون کے واسطے بنائی جاتی ہی جیسے گھوڑون کو دوڑ مین آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے
کی تعلیم اور نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہی خواہ وہ شہر سے
ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہی اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر مین مذکور ہی - مف - اور منیۃ المفتی مین ہی
کہ مختار ایک فرسخ ہی - مع - و لوالجی نے بھی اسی کو فتوی کے لیے مختار کیا - د - لیکن خلاصہ مین ہی کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر
کچھ نہین ہی بلکہ فناے وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان مین فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ
مین پڑ جاوے تو وہان والون پر جمعہ نہین اگرچہ اذان کی آواز پہونچے - قاضیخان مین ہی کہ فقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہی - ہ - ہان اگر وہان کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی
جمعہ کے روز شہر مین موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہی مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر
واجب نہین پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پاویگا - المحیط و التجنیس و قاضیخان - پھر ظاہر کلام مقتضی ہی کہ جمعہ چھوڑا تو اسپر ظہر
واجب نہین ہی اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا فافہم - م - بالجملہ شہر جامع یا فناے شہر شرط ہی - ولا یجوز فی القری - اور جمعہ

نہین جائز ہر قریٰ یعنی گانوون مین۔ ف۔ خلافاً للشافعی۔ لقولہ علیہ السلام لا جمعۃ و لا تشریق و لا فطر و لا اضحی الا فی مصر جامع۔ ودلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع مین۔ ف۔ اس کلام مین انحصار کر دیا کہ سواے شہر جامع کے اور کہین نہین جائز ہر لیکن اس حدیث مین کلام یہ ہر کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث مین نہین ملا ہر ہان ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم مین۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہر اور عبد الرزاق نے اسکو سند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ یہی حذیفہ رضہ سے مروی ہر۔ خواہر زادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املاء مین مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہین کرتے اور اگر مان لین تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہر کیونکہ اسمین راے کو دخل نہین ہر اور حضرت علی رضہ کا اسمین امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہر۔ منع۔ مترجم کہتا ہر کہ اس مقام مین قابل حفظ یہ بات ہر کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے خاص شرائط ہین جو ظہر مین نہین ہین اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہر مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر اداے ظہر ہر یا قضاء مین بھی ظہر ہر بعد اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ مین احتیاط ضرور ہر تو جمعہ اپنے شرائط کے ساتھ ایسا ہوا کہ اسمین قیاس کو دخل نہ رہا تو انہین امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہر کیونکہ جب موافق اجتہاد و علم شرع کے جمعہ واجب نہین جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمین اس حالت و ان امور کی رعایت مین قصور ہر جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا ہر تو جمعہ بھی نہونے سے فریضۂ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہر پس صاف ظاہر ہوا کہ اوطیہان جمعہ مین احتیاط ہر نہ ترک ظہر مین۔ کما لا یخفی۔ پھر خلاف نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع تھا یا آپ کے حکم سے فناے شہر مین ادا ہوا ہر۔ تو ہم اسی مورد پر رہتے ہین اور امام شافعی رح نے دیہات مین بھی جمعہ واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رضہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہر وہ صوبہ بحرین کے قریہ جواثا مین ہوا ہر۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانوون مین جمعہ جائز ہر۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت مین قریہ کا لفظ ہر اور وہ جیسے گانوون کے معنی مین آتا ہر ویسے ہی شہر کے معنی مین بولا جاتا ہر کیا نہین دیکھتے کہ لغت قرآن مین بہت موجود ہر حتی کہ مکہ کو ام القریٰ کہا ہر اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونون قریے مکہ و طائف مراد ہین۔ اور فرمایا۔ تلک القریٰ نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القریٰ اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہین کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گانوون کے لیے۔ بلکہ یہ جواثا ایک شہر جامع تھا صحاح مین ہر کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین مین۔ یہ صاف ہر کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ م ع۔ والمصر الجامع کل موضع لہ امیر و قاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا سردار و قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف۔ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤن کو قائم کرنے پر قادر ہو یہی ظاہر المذہب ہر۔ الہدایہ۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہر۔ ف۔ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ بڑی مسجد مین نہ سماوین بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جسمین سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہر جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہر کہ مصر جامع سے جو مراد ہر وہ اسپر صادق ہر۔ م۔ وعنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہر کہ جہان کے لوگ اگر وہان کی سب سے بڑی مسجد مین مجتمع ہون تو سب لوگون کی سمائی اسمین نہو

ف — یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمین یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو۔م۔ والاول اختیار الکرخی
اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف — پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی
اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف — ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف جنکی اولاد مین سے تھے
اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردون مین سے کثیر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردون مین سے ہین حدیث کو
وکیع و ابو اسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور ۲۶۶ھ مین نماز عصر کے سجدہ مین یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ مین
مع — مستصفی مین ہے کہ بہتر قول یہ کہ جسمین دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی ومفتی وحاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابوحنیفہ رح
سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جسمین گلیان و بازارین ہون اور حاکم جو حکومت سے ظالم ومظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
واقعات مین فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفۃ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
کر دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گانون مین اپنا نائب بھیجدیا جو حدود وقصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر
جب نائب کو وہان سے اٹھالے تو وہ گانون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی مین ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ مین نائب
بھیجدیا تھا اُسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے
کہ جس موضع کی آبادی ومکانات اسقدر ہون جیسے کہ جتنے مقام منی مین ہین اور وہان مفتی وقاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
اور اسکے مصلی مین جمعہ جائز ہے۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر مقصور نہین ہے
ف — حتی کہ صرف اسی مسجد مین اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ نماز جمعہ
مصر کے تمام فناؤن مین جائز ہے۔ ف — خواہ وہان مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فناے
مصر تک مین جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فناے مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہین بلحاظ اہل المصر کے
ضروریات کے۔ ف — یعنی جیسے مصلاے عید وجنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
بھی مقابر وچراگاہون وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہین تو سب طرف ایک فرسخ تک
بقول مختار جمعہ جائز ہے م۔ اگر حاکم اسلام نے گانون مین جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق
جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ ویجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی مین جائز ہے۔ ف — گر ہمیشہ نہین بلکہ۔
ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیون کے مجمع پر جو منی مین مجتمع ہوکر جمعہ پڑھین وہ شخص سردار ہو جو
صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف — اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا۔
یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابوحنیفہ وابو یوسف کے
نزدیک ہے۔ وقال محمد لاجمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی مین جمعہ نہین ہے۔ ف — یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
پر نہین ہے۔ ف — یہی قول امام شافعی واحمد کا ہے م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گانون مین سے
ایک گانون ہے حتی کہ اسمین بقرعید کی نماز نہین پڑھی جاتی ہے۔ ف — حالانکہ حاجیون کا مجمع اول وہان ہوتا ہے پس اگر وہ
مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقرعید وہان پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
حج مین شہر بن جاتا ہے۔ ف — کیونکہ وہان بازارین لگ جاتی ہین اور سلطان یا اُسکا نائب وقاضی اس موسم مین وہان
موجود ہوتے ہین۔ ع۔ سواے موسم کے وہان جمعہ نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہان
نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف — کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے مین مشغول ہوتے ہین۔ ولاجمعۃ بعرفات

فی قولھم جمیعا۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے
ف۔ وہ مصر نہیں بنتا ہے۔ وبمنی ابنیۃ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ ف۔ تو صرف آدمیوں وحاکم وعالم کی حاجت
رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ مصر ہو جاتا ہے م۔ یہی قول امام مالک وشافعی واحمد واسحٰق وزہری کا
کا ہے۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف۔ منی میں جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انہیں دونوں کی ہے۔ ف۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے تو جب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضرور ہے لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیوں پر ایک شخص امیر کردیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لاغیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ تو حج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ ف۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
ہے م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
خواہ مقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کر سکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر میں بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولی قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الظہیریہ وجامع
قاضیخان م ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف۔
یعنی جسکو سلطنت حکومت وقوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم واجازت
دیدی ہو۔ ف۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
میں۔ ف۔ ایک کہتا ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
ف۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلان بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلان ودیگر کو ع۔ اور یوں ہی
ایک کہتا ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلان ودیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم وتقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا پڑتا ہے۔ ف۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد میں ع۔ یا جو گروہ پہلے آیا اسنے فراغت کرلی۔ یا جلدی ودیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
میں جب ہر شخص رائے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے ملینگے جنپر اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ رائے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق وکشت وخون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
مجتمع کرکے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے اور یہاں خود رائے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو م۔ فلابد منہ تتمیما للامر۔
تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ بالنصاب
یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کرکے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
منشور نہیں ہے ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی وشحنہ وخطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی ووالی وشحنہ وخطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے
یہ لکھدیا ہو۔ العتابیہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ ف۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضیخان۔ حاکم جا رہو تو اُسکی اجازت بعد شرط ہی۔ ع۔ اور اگر مرجاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امرا و حکام ٹہر جاوین
جبتک معزولی کا حکم اُنکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہوجاوے۔ سالسر اجیہ۔ اگر خلیفہ
سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہوگیا تو جسپر لوگ اتفاق کرین وہ ٹہر جاوے۔ حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز ٹہر جانے سے
ممانعت کی تو نماز ٹہر جاوے اور خطبہ و نماز ہرایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہی۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شہر والون
کو جمعہ سے منع کیا تو وے لوگ کسی امام پر متفق ہوکر جمعہ ٹہر سکتے ہین اور اگر عناد سے نہو تو نہین۔ ع۔ جن ملکون پر کفار حاکم
ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کرلینا جائز ہی اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہوکر قاضی ہوجائیگا اور مسلمانونکو
اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہی۔ معراج الدرایہ ع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر مراد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا مسلمان والی
حاصل کرنا واجب ہی تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کرکے اپنا قاضی بنا دین اور جب قاضی ہوگیا تو وہ اُنکو جمعہ ٹہر ہا سکتا ہی۔ یہ مسئلہ
تمام مسلمانون کے واسطے اُنکے دین مین بہت ضروری ہی فلیحفظ۔ م۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ
پڑہنے کو اپنا نائب مقرر کرسکتا ہی تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو۔ قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت
قول سوم بالکل نہین۔ فقہار کی عبارات سے قول اول ظاہر ہی۔ ت۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط
ہی۔ البحة۔ ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہی کیونکہ ۴۰۰ھ مین عام اجازت ہوگئی اور اسی پر فتوی ہی۔ د۔ یہ اجازت عام
جسکا ذکر کیا مخصوص ہی تو ہندوستان مین اسوقت صورت اولی وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہی۔ م۔ واضح ہو کہ امام مالک
و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہی اور اصح قول ابوحنیفہ رح ہی کیونکہ وہی مورد اور احوط
ہی۔ فافہم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و والی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کرکے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہین
اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہی اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہی ع ف د۔ ومن شرائطہا الوقت۔ اور جمعہ کی
شرائط مین سے وقت ہی۔ ف — یعنی وقت اداے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہی۔ فتصح فی وقت الظہر ولاتصح بعدہ۔ پس
جمعہ وقت اداے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا۔ لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس
الجمعہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رض کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈہل جاوے تو لوگون کو جمعہ
پڑہانا۔ ف — اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہی۔ لیکن اس سے قطع نظر
کرکے دلیل حدیث انس رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑہا کرتے جسدم آفتاب ڈہل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث
سلمہ بن الاکوع رض کہ ہم لوگ جمعہ پڑہتے جب آفتاب ڈہل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور
یہی مذہب شافعی رح ہی اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علمار متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہی سواے اسکے جو امام
احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہی۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ
پڑہتے پھر ہلدی نواضح کی طرف جاتے یہانتکہ آفتاب زائل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑہکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہوتا کہ ہم اس سے سایہ لین۔ رواہ البخاری ومسلم
و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے
اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہی تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہی اور
حدیث جابر رض کے یہ معنی کہ جمعہ پڑہنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رض تو خود حجت
ہی کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رض سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال صحیح ہی تو دوسری حدیث
مین اول وقت تعجیل کا بیان ہی حتی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور تعجیل مین

یہ بھی حکمت ہو کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہو تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس
نماز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھاوین اور قیلولہ کرین جسکو وہان قیلولۃ الضحی کہتے ہین یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت
کو ٹھیریون مین آرام لینا۔ اسی سے کھانے وقیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رہا عید پر قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رض و
وغیرہ کی باطل ہو پھر حدیث انس رض مین ہو کہ شدت سردی مین اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی مین ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے
کمافی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وھو فیہا۔ حالانکہ مصلی نماز
جمعہ مین ہو۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہین پھیرا ہو۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبل الظہر۔ تو از سرِ نو ظہر پڑھے۔ ف
اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہو گئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولا یبنیہ
علیہا لاختلافہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے کیونکہ جمعہ وظہر دونون مین اختلاف ہو۔ ف۔ نام مین اور تعداد رکعات مین
اور جہر واخفاء مین۔ اور شرائط مین پس جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہین تو ظہر از سرِ نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت چونکہ
وقت نکل چکا تھا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرلے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ ومنہا
الخطبۃ۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہو۔ ف۔ یہی باقی اماموں کا قول ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاہا
بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہین پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی
نے ذکر کیا ہو پس اگر خطبہ واجب نہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہو کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ
جسکے ترک سے نماز جائز نہو تو اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ در باب جمعہ ہو اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر
جمعہ مسقط ظہر ہو تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہین پڑھا تو خطبہ محتمل ہو کہ خالی وجوب
ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہو اور محتمل ہو کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہو۔ فافہم۔ م۔
پھر خطبہ مین دو فرض اور بہت سے سنن وآداب ہین بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ
بھی جائز ہو پھر فرض اول یہ کہ۔ وھی قبل الصلوۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہو۔
ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہین ہو۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز
سے پہلے ہونا شرط ہو۔ بہ وردت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید
عند البخاری وحدیث ابو موسی رض۔ عند مسلم وبدلیل توارث۔ اور سابق مین گذرا کہ ہم اسکو اپنے سرو پر رکھتے ہین۔ م۔ حتی کہ اگر بعد
نماز کے خطبہ پڑھا تو نہین جائز ہو۔ ح۔ فرض دوم ذکر الٰہی عزوجل ہو اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ
کافی ہو جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ح۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضا ریاد آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے
وہ قضا ر کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہو جیسے عمداً نماز فاسد کرکے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت
مین پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہو۔ ف۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتون کی حاضری مین پڑھا تو صحیح یہ کہ نہین جائز ہو۔ معراج الدرایہ
اور اگر خطبہ مین ایک مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین ہو گئے تو جائز ہو۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہین تو خطبہ جائز ہو۔
ع۔ حدیث صحیح مین ہو کہ مرد کی فقاہت سے ہو کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہین۔
م۔ ویخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونون کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ بہ جری
التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہو۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ مین یکے بعد دیگرے بزرگون سے یون ہی چلا آتا
ہو۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہین بیٹھے یہانتک کہ انتقال
فرمایا اور آپ نہین پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رض ہین کہ آخر عمر مین جب سن

زیادہ ہوگیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہوجاتے تھے - مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ مین نہین بیٹھتے تھے - ابن المنذر نے کہا کہ لوگون کا
عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہین شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے اور شافعی
نے کہا کہ شرط ہے - امام نووی رح نے لکھا کہ دونون خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتی کہ امام طحاوی نے
کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہین کہا سواے شافعی رح کے - مع - پھر اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی مین آیات یا بڑی
ایک آیت ہے - الجوہرہ - یہی ظاہر الروایۃ ہے - السراج ع - اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اسپنے
ٹھکانے آجاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو - یہی مختار ہے - العنایہ - اور اگر نہ بیٹھا تو اسنے بُرا کیا یہی اصح ہے - القنیہ - پھر ہمارے
نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جواز ہوگیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رح نے
دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ - مع - پندرہ سنتون مین سے اول یہ کہ - **ويخطب قائما على الطهارة** - اور خطبہ پڑھے
کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ - ف - پس دو باتین فرمائین ایک تو قائم ہونا - دوسرے طہارت پر ہونا - **لان القيام
فيها متوارث** - کیونکہ خطبہ مین کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے - ف - اور صحاح مین بھی مذکور ہے - م - ابن الہمام نے لکھا کہ
قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد مین داخل ہوے اور اسوقت ابن ام الحکم بیٹھے
خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ واذا راوا تجارۃ او لہوا انفضوا
الیہا و ترکوک قائما یعنی جب انھون نے دیکھا کسی تجارت کو یا لہو کو تو چل دیے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے - رواہ مسلم
لیکن جب کعب رض وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ انکے نزدیک شرط نہین ہے - الفتح -
ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيها الطهارة كالاذان - پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے مین طہارت مستحب
ہے جیسے اذان مین - ف - پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف
وجدید قول شافعی مین جائز نہین ہے ع - **ولو خطب قاعدا** - اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے - ف - یا لیٹے ق - **او على غير
طهارة جاز** - یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے - **لحصول المقصود** - کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا - ف - جیسے اذان محدث
بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر مین ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ
اولی ہے - محیط و مبسوطین مین ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سواے قرارت قران کے ذکر سے ممانعت نہین اور خطبہ اپنی
ذات مین مثل نماز نہین حتی کہ اسمین استقبال قبلہ نہین ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہین ہوتا - مع - **الا انه يكره** - لیکن
ایسا کرنا مکروہ ہے - ف - کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضو پڑھے - **لمخالفة التوارث** - بوجہ مخالفت توارث کے
ف - کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا - **وللفصل بينها وبين الصلوة** - اور بوجہ فاصلہ
واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے - ف - جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے مین مشغول ہو - اگرچہ خطیب و امام
کا ایک ہونا شرط نہین لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے - اور نیز جنب کا مسجد مین داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہے - مع - شافعی رح
کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہین جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہے - اگر خطبہ پڑھکر گیا اور
گھر مین وضو کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہان کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے
الواقعات - اور اگر جنابت مین خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے - المرغینانی - مع - مترجم کہتا ہے کہ پھر جنابت کا
خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہین
جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہے - م - امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جامہ و مقام کے قول جدید مین شرط ہے اور
امام احمد کے نزدیک نہین - مع - اور منجملہ سنن و آداب کے - قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر داہین بائین ہو تو قریب

امام کے تو سننے کو منحرف ہونا۔ الخلاصہ۔ ۲۔ آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے۔ ۳۔ ایسی آواز سے پڑھنا کہ
قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہو۔ عامۂ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنین لہذا امام سے قریب ہونا
افضل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم مین مانند قریب کے ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی
نہین دیتا۔ یہی مختار و احوط و اصح ہے۔ الجواہر والمحیط ف۔ ۴۔ الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ مجذوم یعنی
مقطوع ہے۔ ۵۔ اللہ تعالیٰ کی ثناء و صفت جسطرح چاہیے پڑھنا۔ ۶۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ دونون
شہادت ادا کرنا۔ ۷۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا۔ ۸۔ وعظ و نصیحت کرنا۔ ۹۔ قرآن پڑھنا جو مین آیات چھوٹی
یا ایک بڑی ہو۔ الجوہرہ۔ ۱۰۔ دوسرے خطبہ مین حمد و ثناء اور درود کا اعادہ کرنا۔ ۱۱۔ خطبہ دوم مین مسلمان مرد و عورتون
کے لیے دعاء کرنا۔ ۱۲۔ خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہد اللہ فلا مضل لہ ومن
یضللہ فلا ہادی لہ واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ارسلہ بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعۃ ومن
یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعص اللہ ورسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ ولا یضر اللہ شیئا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبون مین سے
ہے۔ م۔ اسمین معروف زیادت یہ کہ خلفاے راشدین وعمین مکرمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے کہ مستحسن متوارث ہے۔ التجنیس۔
مگر بادشاہون کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے۔ ۱۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون خطبہ پڑھتے پس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے
یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہین کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ
پڑھتے المصابیح عن ابن عمر رض۔ م ع ف۔ ۱۵۔ خطبہ کو معتدل و نماز اس سے دراز کرنا۔ فع۔ بحکم حدیث مسلم و ابو داؤد از ابو وائل رض
کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو۔ اور حدیث جابر بن سمرہ رض مین دونون معتدل ہین۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ خطیب کو کلام کرنا
مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو۔ الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رض کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر ابو رفاعہ رض
کے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور اسلمی رض کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا۔ الصحیح۔ اور حضرت عمر رض
نے عثمان رض کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی۔ کما فی الصحیح۔ م۔ (الفروع) نہین چاہیے کہ خطیب کے سواے دوسرا انسان
پڑھاوے۔ الکافی۔ امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ورنہ نہین اور اگر نماز
شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہے۔ التہذیب۔ اگر بعض خطبہ مین حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل مین ہے کہ نہین
اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ مین حاضر نہین تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ہے۔
مختصر الحاکم مین ہے کہ نہین۔ مع۔ ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا
پھر جمعہ کو گیا (یعنی اول ساعت مین) تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت مین گیا گویا اسنے گاے قربانی کی اور جو
تیسری ساعت مین گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت مین گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالیٰ کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین
ساعت مین آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہین۔ رواہ الستہ۔ اور ایک روایت مین ہے کہ روز جمعہ کی
مسجد کے دروازون مین سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہین جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہین پھر جب امام بیٹھا تو صحف لپیٹتے اور ذکر سنتے
ہین۔ حضرت اوس بن اوس ثقفی رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت
روان کیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہین ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگاکر سنا
خطبہ تو اسکے لیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہے۔ رواہ الاربعہ۔ مترجم
کہتا ہے کہ حدیث کے فوائد مین سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہے گاے سے کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہے اور گاے کی
قربانی افضل ہے بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب مین صحیح قول ہے۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رض

جو بلند ہون کی قربانیان کین وہ بوجہ عسرت دکمیابی گاے کے تھا کیا نہین دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی مگر جسکو میسر ہو اور اسکا میسر ہونا بہ نسبت گاے کے آسان تھا۔ فاحفظہ۔ دوم مستحب ہی دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت مین جمعہ مین آنا۔ سوم عورت کو نہلانا۔ چہارم پیدل آنا۔ پنجم خطبہ مین ملائکہ حاضر ہوتے ہین۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہی چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب مین مرفوعاً وارد ہی کہ تم ذکر مین حاضر ہوا اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہی حتی کہ جنت مین پیچھے ہو جائیگا اگرچہ وہ جنت مین داخل ہو۔ رواہ ابوداؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا۔ ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا و متوجہ ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص مین ہی کہ مرد حاضر ہوا جمعہ مین خاموشی وسکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہین پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہی اگلے جمعہ تک کے گناہون کا مع تین روز زائد کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین مین ثابت ہی۔ اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رضہ مین افادہ ہی کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہی اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہی اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے و خاموش نہو اسکو دو حصہ گناہ ہی جیسے یہان خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہی۔ حدیث ابوہریرہ رضہ جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اسنے لغو کیا۔ رواہ الستہ۔ پھر ان احادیث مین ذکر سے مراد خطبہ ہی جیسے قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ الآیہ مین ہی۔ م۔ **فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ**۔ پھر اگر خطیب نے خالی اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی۔ ف۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر وغیرہ۔ ع۔ اور کمتر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو۔ المبسوط وغیرہ ع۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہی مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہی م۔ اور کافی مین ہی کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہی تاکہ خطبہ اسکا نام ہو ع۔ **وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہی۔ ف۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہی اور امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہی وہ بقدر التحیات للہ آخر عبدہ ورسولہ تک ہی ع۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہی م۔ **لان الخطبۃ ہی الواجبۃ**۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہی۔ ف۔ یعنی جسکو خطبہ کہین۔ **والتسبیحۃ والتحمیدۃ لاتسمی خطبۃ**۔ اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمیدہ یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہین ہوتا۔ ف۔ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہوگا۔ **وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہی یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے۔ **اعتبارا للمتعارف**۔ باعتبار متعارف کے۔ ف۔ کیونکہ عرف مین اسکو خطبہ نہین کہتے ہین اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہی توضیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ مین ذکر مجمل ہی تو حدیث مین جسقدر آیا وہی بیان ہوگیا اور وہی شرع مین متعارف ہی تو اسی کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہین بلکہ معلوم ہی تو کمتر جسکو ذکر کہین وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہی **ولہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ**۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل ہی قول اللہ تعالیٰ کا فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ف۔ سعی کرو طرف ذکر الٰہی کے۔ **من غیر فصل**۔ بدون تفصیل کے۔ ف۔ کہ ذکر کثیر یا قلیل۔ تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہی اور حکم کی فرمانبرداری ممکن ہی پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگادین تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرین اور یہ جائز نہین ہی ع ف۔ میرے نزدیک تو اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اچھا ذکر اللہ مطلق ہی اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہی اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہین اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہی مگر بدلیل۔ مین کہتا ہون کہ صلوٰۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یون ہی خطبہ مین ہی۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہی کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ سے شافعی وصاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہی بدلیل آنکہ سلف صحابہ وتابعین نے یہی تفسیر کی اور احادیث مین بھی وارد ہی اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہی لیکن آیت مین تو مقصود خطبہ نہین

بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ مین پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے یہی ذکر اللہ ہے خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص
خطبہ شرط نہیں ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر
جسقدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہے حتی کہ الحمد للہ کو مکرر کر کے
اسقدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات
کے واجب ہے تو الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو وجوب
الاعادہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہین مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رح کے نزدیک شرط
نہین مگر واجب دو خطبہ ہین اور کہا گیا کہ شرط بھی ہین۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد للہ۔ اور حضرت
عثمان رض کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رض نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہین۔ فارتج
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ ف۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل وصلی۔ پس منبر پر سے اترکر نماز پڑھائی۔
ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد للہ کافی نہوتا تو کیون اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابون میں ہے حدیث
مین نہین اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث مین اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہے خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہین ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہے مجمل نہین تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہین رہی۔ مع۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ
المحقق رحمہ اللہ تعالی۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی و کافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔
م۔ دونون خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہون البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے البحر۔ ومن شرائطہا الجماعۃ۔ اور
جمعہ کی شرائط مین سے جماعت ہے۔ لان الجمعۃ مشتقۃ منہا۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ ف۔ یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے
جمعہ مشتق ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ شرعی اسمون کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہے جیسا کہ بحث نیت تیمم
مین ذکر ہو چکا۔ مع۔ واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوے الامام۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سواے امام کے تین
آدمی ہین۔ ف۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہین کہ خطبہ مین بھی حاضر ہوے ہون۔ ف۔ یہی قول زفر و لیث و اوزاعی
کا اور مزنی کا مختار ہے۔ مع۔ وقالا اثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہون سواے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہے۔ ف۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد و ابو ثور و ثوری سے دونون قول مروی ہین۔ مع۔ لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو مین اجتماع کے معنی موجود ہین۔ وہی منبئۃ عنہ۔ اور جمعہ مخبر ہے اجتماع سے۔ ف۔ یعنی جمعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرتے ہین کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضاے لغوی ہو گیا۔
مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ م۔ ولہما ان الجمع
الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہین۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و
معنی دونون طرح سے جمع ہے۔ ف۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی مین بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع تین پر بولتے
ہین یعنی رجال ثلثۃ۔ اور رجال اثنان نہین بولتے۔ اور امام کے ساتھ مل کر جماعت نہین بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ
اور جماعت علیحدہ شرط ہے۔ وکذا الامام۔ اور یون ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ فلا یعتبر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت مین نہوگا
ف۔ تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رح نے کمتر چالیس مرد شرط کیے بدلیل حدیث کعب بن مالک رض

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے آنے
سے پہلے تھا۔ دوم اسمیں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر رضہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر
چالیس و زائد میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں کم سے کم ممانعت نہیں ہے
اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابوامامہ مرفوعاً کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل
نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ اتنے
میں شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
و اذا راؤا تجارۃ او لہواً انفضوا الیہا و ترکوک قائما۔ امام ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہیں اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲۔ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون
چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ روایت
صحیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ البخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے
پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحاح میں شائع ہے۔ م ف ع مسئلہ
ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ ف۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتیٰ کہ امام کے سوائے تین
مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیے۔ قبل ان یرکع الامام ویسجد
پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرلے۔ ف۔ اور تین مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال
رہ گئے۔ ف۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبل الظہر عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر پڑھے۔
ف۔ جبکہ واپس نہ آویں یا بعد ظہر پڑھنے کے آویں۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقالا اذا نفروا عنہ بعد ما
افتتح الصلوٰۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کرلی تھی تو
امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفروا عنہ بعد ما رکع و سجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے رکوع و سجدہ کرلیا
ایک سجدہ۔ بنی علی الجمعۃ۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات
خلافاً لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر پڑھے۔ وہو یقول انہ شرط فلا
بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اخیر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف۔
کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتیٰ کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ ولہما ان الجماعۃ
شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف۔ نہ تمام ادا کی۔ فلا یشترط دوامہا
کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہیں جیسے خطبہ۔ ف۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور
نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اسوقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہوگیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ
جاویں یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرلے۔ ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوٰۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا
انعقاد نماز میں شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے
لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہوگئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد
نہیں ہوئی۔ ولا تیم ذلک الا بتمام الرکعۃ۔ اور منعقد ہونا پورا ہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف۔ اور
رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہریگی۔ لان ما دونہا لیس بصلوٰۃ۔ کیونکہ رکعت سے
کم تو نماز نہیں ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامہا الیہا۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک ہو

ف۔ یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہوگیا اب تمام کرلے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبة
فانہا تنافی الصلوٰة فلا یشترط دوامہا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونون جمع نہین ہوسکتے پس
خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہین۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہو تو نفل شروع کرکے توڑنے
سے قضا رنہوگی جب تک کہ رکعت تک پڑھکر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز مین دو حالت ہین اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا
پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرارت و رکوع سجود کا ہے یہ نہین پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہین ہے پھر نفل توڑنے
کے مسئلہ مین ہم نے اول جہت کو اعتبار کرکے قضار واجب کی کہ اسمین بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ مین ہم نے دوسری
جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہوگیا فاحفظہ۔ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور
عورتون اور نیز بچون کے باقی رہجانے کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ لانہ لا ینعقد بہم الجمعة فلا تتم بہم الجماعة۔ کیونکہ عورتون و بچون
کے ساتھ مین جمعہ نہین منعقد ہوتا تو انکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہوگی۔ ف۔ بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار
وغیرہ اہل العذر جنپر جمعہ واجب نہین تھا یا جنھون نے خطبہ نہین سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی
شرط پوری ہوجائیگی۔ مع۔ ولا تجب الجمعة۔ اور جمعہ واجب نہین۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر
اداے جمعہ نہین واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ مین حاضر نہو تو عاصی نہوگا جبکہ ظہر پڑھ لے۔
ولا امرأة۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام
پر۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر
پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ م ع۔ ولا اعمی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف۔ اگرچہ رہبر ملے
لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمی
اور یہی حرج بیمار و اندھے مین ہے۔ ف۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب
نہین اس لیے کہ اس مین خود قدرت نہین ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پا دے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے
آپ کو بیمار کرلیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس مین بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے۔ مع۔ والعبد
مشغول بخدمة المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت مین مشغول ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت
نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہین کرسکتا۔ م۔ والمرأة بخدمة الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت
مین مشغول ہے۔ ف۔ کیونکہ دیانةً اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہین م۔ فعذروا
دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ نظر دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے
ف۔ یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق مین حاضر ہوے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انھون نے لوگون
کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہوگیا۔ ف۔ اسپر علماء سلف
وخلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتین بوجہ فتوی ممانعت کے گنہگار ہوئین۔ اور سواے عورتون کے اگر
باقی لوگ معذورون کی جماعت ہوئی اور لوگ نہوئے تو بھی جائز ہے م ۃ ف ع۔ لانہم تحملوا فصاروا کالمسافر
اذا صام۔ کیونکہ ان لوگون نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہوگئے جس نے سفر مین روزہ رکھا
ف۔ حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ
تیمم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یون ہی اگر ان لوگون نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔
ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعة۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز مین امام ہو

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اِن میں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانہ
لافرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہوگیا۔ ف۔
حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہونا بطور رخصت ہے
ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادائے جمعہ کے واسطے حاضری مین مشقت تھی تو حاضر نہونے کی
اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہوگئے۔ ف۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔
تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ ف۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہوگیا۔ اور
طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل مین امامت کی اہلیت ہی نہین
ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف۔ تو عورت اگرچہ عورتون کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لاتصلح لامامۃ الرجال۔
وہ مردون کی امامت کے لائق نہین ہوتی۔ مسئلہ۔ وتنعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت
جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہین۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی
پس اقتداء کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہین۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز
اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف۔ پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنابرینکہ جمعہ فقط ایک مقام
پر یا اُسکے قریب مین ایک جگہ ہے اور اگر اُسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف۔ اور امام ہنوز فارغ
نہین ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر
نہین ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق مین یہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوتہ۔ اور نماز جائز ہوگئی
ف۔ یہ قول ابوحنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے وابو ثور وقدیم قول شافعی ہے مع۔ وقال زفر لاتجزیہ۔ اور
زفر رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ ف۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ مین محمد کا اور مالک وشافعی واحمد کا ہے مع۔ اور اقوال محمد مین
یہی اصح ہے۔ الینابیع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل
عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ ف۔ اور پورا بدل بھی نہین کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہین بلکہ اُس روز جمعہ کا
فرض ہونا اسطور پر نہین کہ یا جمعہ پڑھو یا اُسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل
مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہین درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض
ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق مین ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر۔ یہی ظاہر المذہب
ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رح سے یہی ظاہر المذہب ہے مع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے
کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اِس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کرکے ساقط کرے۔ ف۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے
ہے فروبر بحسب قدرت فرض ہے م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اِسواسطے جانا کہ ہر
شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادائے جمعہ پر۔ ف۔ یعنی ہر شخص کو ادائے جمعہ پر اپنی
ذات سے قدرت نہین ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لاتتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی
ذات سے پوری نہین ہوتین۔ ف۔ تو اسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی پر مکلف
ہونے کا مدار ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا
کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جب کہ اُسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہین بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہون اور
انہین بھی شرائط متحقق ہون تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جاوین تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے سم - ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہین حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب
ہو پس اس دلیل کا ضعف واضح ہو - مترجم کہتا ہو کہ ہان ہر فرد پر جمعہ فرض ہو لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہی
پس اگر شہر جامع یا امام نہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہو تو اصلی فرض ظہر ہو اور ادا کرنا اسکا دو طرح بحسب
وسعت فرض ہو ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ
کے تو ادائے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا مگر فریضۃ الوقت ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا مین فرق ہو
اور دلیل بے شبہہ تام ہو - کما لا یخفی - شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہو کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے
تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہوتا تو قضاء مین ظہر کی نیت متعین نہوتی - مترجم کہتا ہو کہ
جمعہ ہر فرد پر فرض ہو اور یہ بھی معلوم کہ دونون اسوقت واحد مین مفروض نہین تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہو پھر شرائط
کے ساتھ ادا اسکا ادائے جمعہ سے فرض ہو مگر جس نے باوجود امکان کے ادائے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی
تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا مگر ظہر جو فریضۃ الوقت ہو ادا ہو گئی - ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم - پھر یہان سے واضح ہوا کہ
ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ مؤکد ہو اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہو حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضاء کریگا - اور
ثمرہ اختلاف مین سے یہ کہ اگر جمعہ مین قضاء فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور
انکے نزدیک فجر و ظہر وقت مین پڑھے ع - فان بدا لہ ان یحضرہا - پھر اگر اسکی رائے مین ظاہر ہوا کہ جمعہ مین حاضر ہو
ف - بعد اسکے کہ گھر مین ظہر پڑھ چکا ہو - یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اسنے قصد کیا کہ جمعہ مین جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس
اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی - اگر جمعہ کا قصد کیا فتوجہ
الیہا - پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف - پس اگر امام اسوقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی
اور اگر جمعہ کو چلا - والامام فیہا - اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ مین ہو - بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی - تو امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی - ف - یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے - ہو الصحیح ف - اگرچہ
جمعہ پانے کی امید نہو یہی صحیح ہو - المحیط - اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع - وقالا
لا یبطل حتی یدخل مع الامام - اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے -
ف - حتی کہ تحریمہ باندھ لے ع - جیسے مسجد مین ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل
ہو - البحر - پھر اگر قعدہ مین ملا تو امام محمد سے روایت ہو کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث مین ہو کہ جس نے جمعہ کی ایک
رکعت پائی اسنے جمعہ پایا تو کم مین جمعہ نہین پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ مین گذرا سم - لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ
بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا - صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہو تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہین توڑیگی
اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہو تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا - ف - اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی
وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام - اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف -
کہ اس صورت مین بالاتفاق سعی اسکو نہین توڑتی ہو کیونکہ یہ بیکار سعی ہو - ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ
اور امام رح کی دلیل یہ ہو کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہو - ف - چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - فاسعوا الی ذکر اللہ یعنی سعی
کرو جانب ذکر الٰہی - اور دوسری نمازون مین سعی سے ممانعت اور مشی کی اجازت ہو چنانچہ ابوہریرہ سے روایت ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوے
بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار ہو پس جسقدر پاؤ اسکو پڑھ لو اور جسقدر چھوٹ جاوے

اسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمۃ الستۃ بیع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی
احتیاطاً کیجاوے۔ فینزل منزلتہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطا۔ تو سعی قائم کیجاوے مقام جمعہ کے دربارہ ظہر
توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ
ہونے کے بعد اسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہوگی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہین ہی۔ ف۔ مترجم کہتا ہی کہ قولہ تعالیٰ
فاسعوا الی ذکر اللہ۔ مین سعی سے مراد دوڑ کے چال نہین ہی بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نمازون مین ممانعت ہی
ویسے ہی جمعہ مین بھی یہ چال ممنوع ہی چنانچہ خود عینی رح نے مابعد مین قنیہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا
ہمارے وعامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہین اور اسکے مستحب ہونے مین اختلاف ہی اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال
چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رح نے اسرار امام دبوسی سے نقل کیا کہ
نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہی تو اسکو ادا کرنا ممکن نہین مگر جبکہ وہان جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا وچلنا
جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ دلیل اولیٰ ہی۔ واللہ اعلم۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہی کہ جس نے
ظہر گھر پڑھ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہی کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اُس روز ادائے جمعہ
فرض ہی تو جب ہی وہ چلا تو اسنے ظہر توڑنے مین قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی۔ انتہی
مترجم کہتا ہی کہ اچھی تقریر ہی لیکن اس مقدمہ مین تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اسکو ظہر توڑنے کا حکم ہی بلکہ اولیٰ یہ کہ یون
کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہین ہوا اسپر فرض متوجہ ہی کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض
کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اسوقت مین دو فرض جمع نہین ہین تو کالعدم ہوجائیگی پھر عود
نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المعذورون۔ اور مکروہ ہی کہ پڑھین عذر والے
ف۔ اور جنکو جمعہ نہین ملا ہی۔ ف۔ الظہر بجماعۃ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر مین۔ وکذا اہل السجن۔
اور یون ہی قیدخانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہی کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھین۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ
اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ آنکے اس فعل جماعت مین جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتون کا جامع
ہی۔ ف۔ اس بناپر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہین جائز ہی۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہین ہی پھر کیا
خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہی۔ ف۔
تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ مین خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعۃ علیہم۔ برخلاف گانون والون کے
کہ انپر جمعہ نہین ہی۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک
شہر مین کئی جگہ جمعہ نہین جائز ہی اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہی تو دلیل کراہت یہ ہوگی
کہ ظاہری صورت مین یہ جمعہ کا معارضہ ومقابلہ معلوم ہوتا ہی۔ الفتح۔ ایک شہر مین کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک
جائز ہی اور یہی اصح ہی اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابوحنیفہ مین یہی صحیح ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ البحر۔ اور اسی پر فتوی رہیگا
الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہی یا نہین تو مین نے نہین دیکھا اور فتح القدیر وعینی وبحر الرائق وغیرہ
کے عموم اطلاقات منظر ہین کہ کوئی تقیید نہین ہی اور دفع الحرج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک مین واحد تھا مگر اہل قبا وحوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح مین ہی کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کر رات اپنے گھر
مین گذارے اور بحر الرائق مین اتنی دور تک والون پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن مخفی نہین کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل اطراف
اپنے یہان پڑھ لین اور اندر شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد مین پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہین رہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

بالجملہ شہر مین جمعہ کے سوائے جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اُس دن کسی وجہ سے امام
نے جمعہ نہین پڑھا ہو- قاضیخان - ولو صلی قوم اجزاہم - اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی -
لاستجماع شرائطہ - کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہوگئے - ف - تو ادا ہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے
خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی - ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ - اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا
تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے - ف - پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو - بنی علیہا الجمعۃ - اسی پر جمعہ کو بنا کرکے
ف - یعنی جمعہ تمام کرلے اور یہ بالاتفاق ہے - لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا - کیونکہ حضرت صلعم
نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اُسکو قضا کرلو - ف - رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرۃ رضی
مع - اور صحاح الستہ مین فاتموا ہے یعنی جو فوت ہوگئی اُسکو تمام کرو - اور نسائی کی حدیث ابوہریرہ رض مین ہے کہ جسنے جمعہ سے
ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا - پس معنی قضا کرلو اور تمام کرلو کے ایک ہی ہین - وان کان ادرکہ فی التشہد - اور
اگر پایا امام کو تشہد مین - او سجود السہو - یا سجدہ سہو مین - ف - تو اختلاف ہے - بنی علیہا الجمعۃ عندہما - امام ابوحنیفہ
وابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے - ف - اور اُسنے فضیلت جماعت پائی گر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہین پایا - و
قال محمد - اور کہا امام محمد نے - ف - اور مالک وشافعی واحمد نے کہ - ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا
الجمعۃ - اگر امام کے ساتھ اِسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے - ف - پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر
رکعت پائی - وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر - اور اگر اِسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر
بنا کرے - ف - یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار
رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا - لانہ جمعۃ من وجہ - کیونکہ اِسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے - ف - حتی کہ
نیت جمعہ ضرور ہے - وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ - اور ایک وجہ سے ظہر ہے بوجہ فوت ہوجانے
بعض شرائط کے اس شخص کے حق مین - ف - اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فارغ ہوچکی کیونکہ امام بالضرور فارغ
ہوگیا تو جب اُسکی نماز مین ہم نے دو وجہین پائین - فیصلی اربعا اعتبارا للظہر - تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے
ویقعد لامحالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ - اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر ضرور قعدہ کرے - ف
یعنی جمعہ مین دو رکعت پر قعدہ فرض ہے - پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہین اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہین
تو فرمایا - ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ - اور اخیر دونون رکعت مین قرأت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے
ف - اور نفل کی ہر رکعت مین قرأت واجب ہوتی ہے - اور یہ سب امام محمد کا قول ہے - ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی
ہذہ الحالۃ - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ اِس حالت مین وہ جمعہ کا پانے والا ہے - حتی یشترط نیۃ الجمعۃ
حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے - ف - حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہین ہے پس اُسنے جمعہ پایا -
وہی رکعتان - اور جمعہ دو ہی رکعت ہے - ولا وجہ لماذکر - اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہین ہے - ف
یعنی احتیاط کرکے جمعہ وظہر دونون پر عمل کرے - لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر - کیونکہ یہ دونون
نمازین مختلف ہین تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہین کریگا - ف - حتی کہ اگر نماز جمعہ مین وقت نکل جاوے
تو اُسپر ظہر بنی نہین کرسکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے - السرخسی - واذا خرج الامام یوم الجمعۃ - اور جب جمعہ کے روز
امام نکلے - ف - حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے - ترک الناس الصلوٰۃ - تو چھوڑدین لوگ نماز کو - ف -
یعنی نوافل وسنن کو بخلاف قضا کے - والکلام - اور کلام کو - ف - اگرچہ کلام نیک وامر بالمعروف ہو - حتی

یفرغ من خطبتہ۔ یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔ ابن بطال رح نے شرح الصحیح مین کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی قول مالک رح
ہے ع۔ وقالا لا باس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہین کلام کرنے
مین جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اُترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے۔ ف۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے ع۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض مین خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہین ہے۔
ف۔ حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہو کیونکہ سننے مین خلل
نہین حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے۔ ف
تو یہ صاف ممانعت ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
مین نماز وکلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہان ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط مین ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہین اور
اور بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
پڑھا مین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز سے نہین مگر یہ جو تو نے لغو کیا۔ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اسمین کچھ حجت نہین ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز وکلام کو مکروہ رکھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت مین صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نماز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ مین ہو اُسوقت آوے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رح نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ مین ہے اُسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستۃ۔ اسمین دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت وتحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ مین ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے اُسنے عرض کیا کہ نہین
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انمین جلدی کر یعنی طول قراءت وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ مین ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح وٹھیک ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم مین جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم مین سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور انمین جلدی گذر جاوے۔ معنی یہ کہ امام کے واسطے یہ سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگون کے

آخر وقت تک آمد سے امام خطبہ سے معذور ہو جائیگا اور یہ حرج شدید ظاہر ہو پس اولی جواب یہ ہو کہ اسوقت تک خطبہ کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی - اور واضح ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت تحیۃ المسجد تھین لیکن اسوقت یہ سوال کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہی یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہین ہی اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہی کہ دو رکعت سنت مراد ہو - جو اس عذر سے بجائے چار کے دو رہ گئین جیساکہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہی - بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیساکہ بعض علماء کا قول ہی یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہی اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہوا کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل حرج شدید کے - فاللہ تعالی اعلم - م - (فروع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہی اگرچہ امر بالمعروف و تسبیح ہو - ف - اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہی ع - میرے نزدیک اول اصح ہی کیونکہ سننا و سکوت واجب ہی - محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہی اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو - ہ - یہی مختار و احوط ہی کہ خاموش رہے - ج غ س ہ - کھانا و پینا و جو نماز مین حرام ہی خطبہ مین حرام ہی - الخلاصہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہی - شرح الطحاوی - صواب یہ کہ دل مین پڑھ لے - جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے - فم - اگر کسی شخص سے ممنوع فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلا دیا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہی - المحیط - مخفی نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو مین مدد ہی پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے گرچہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہی - م - لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہی - ف ہ - جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار ہی - م - امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جب کہ اگلون نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو - اور جب پڑھنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہو وہین بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہی - قاضیخان - بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پھاندنا بالاجماع ہر حالت مین مکروہ ہی - البحر - پھر اگر فقیر سائل گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہی اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین ہی او جنیز لکر و رہی - اور خطبہ کی حالت مین چاہیے چار زانو یا دوزانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست - ہو المضمرات و المعراج - اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہی - الخلاصہ المحیط - ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان تلوار لٹکانا مستحب ہی - شرح الطحاوی - و اذا اذن المؤذنون - اور جب اذان دی موذنون نے - الاذان الاول پہلی اذان - ترک الناس البیع و الشراء - تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو - و توجھوا الی الجمعۃ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون - لقولہ تعالے فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - بقول اس قول اللہ تعالی کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الہی کے اور چھوڑو خرید فروخت کو - ف - یہان حکم سے مراد فی الفور ہی یعنی فوراً چھوڑو پھر ایک مقام یہ کہ موذنون بلفظ جمع فرمایا - عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہی کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہوتے تھے - ع - اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کہ بذلک جری التوارث - یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہی اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہی اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہی تو خصوصیت جمعہ نہین رہی - الشامی - مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیساکہ ظاہر الہدایہ ہی تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

اذانون کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل اقطار کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اسکے واسطے جامع مسجد مین آنا ضرور
نہین ہے اور بنابر روایت صحیحہ کہ ہر مسجد مین جمعہ جائز ہے تو موذنون کی کچھ حاجت نہین کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد مین پڑھ
لینگے یا کنارہ شہر کے اذان اسطرف سواد مین پہونچ جاویگی اور جب جمعہ مین ضرورت نہ رہی تو ہر فریضہ مین بدرجہ اولی
نہین رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ
واصحاب وشافعی وجمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک واحمد وظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہے۔ پھر
حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال مین سعی سے رُک جائیگا لہذا اگر کشتی مین جامع مسجد کو جاتا ہویا
راہ مین چلتے ہوے خرید فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہین ہے۔ جیسا کہ مصرح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم
کے وقت دو اذانین تھین ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین۔ دوم اقامت
نماز کی جسکو شرع مین اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگون کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضہ مین زیادہ ہوئی
تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر زیادہ کرائی۔ یہ اگرچہ دونون سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی
اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی
اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ واذا صعد الامام المنبر وجلس
اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا۔ اذن المؤذنون بین یدی المنبر۔ تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہین۔
بذلک جری التوارث۔ اسی عمل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الا ہذا الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین اور ابوبکر وعمر رضہ کے عہد خلافت مین اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان
خلیفہ ہوے اور لوگون کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ایک روایت بخاری
مین ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت مین ہے کہ زوراء ایک احاطہ مین جو بازار مین تھا۔ ولہذا قیل ہو المعتبر
فی وجوب السعی وحرمۃ البیع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے مین یہی اذان معتبر ہے۔ ف۔
یعنی اللہ تعالے نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ یعنی یہ کہ جب ندا دیجاوے
واسطے صلوٰۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالی کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ
کے وقت چلنا واجب اور بیع مین مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہین دو اذان ہین وایک اقامت
کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمین سے کون سی اذان دیجاوے کہ اُسوقت سعی واجب
وبیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہے جو اب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو اسی اذان سے سعی واجب وبیع حرام
ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رح کا قول ہے اور فتاوی الغیاثیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر فقہاء کا ہے
اور فتاوی مرغینانی وجوامع الفقہ مین کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالے نے نازل فرمایا
اذا نودی للصلوٰۃ الآیہ۔ اور اسوقت کوئی ندا نہ تھی سوائے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لامحالہ اسی ندا
پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے
پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ۔ الاصح ان المعتبر ہو الاول۔ اصح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے - ف - یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رض مین اول ہو گئی جیساکہ اب متوارث ہے - تو اسکے ہوتے ہی وجوب سعی و حرمۃ البیع ثابت ہو گی - اذا کان بعد الزوال - بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے ہو - ف - اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے - بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر ہے خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو - یہی مبسوط مین ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا - مع - وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالے نے فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ - یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے - تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ - تو بیع چھوڑ دو اور چلو - پس معتبر آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو - کیا نہین دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دیوے تو اکثر مقامات مین بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہین جاتی پس انکو ندائے صلوٰۃ ہی معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہو گا - اور جب معتبر اس آیت مین اعلام ہوا تو بعد زوال کے جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے - م - یہ قول اوفق و احوط ہے ع - واذا فرغ من خطبتہ اقاموا اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہین - ف - جیسے دیگر نمازہاے مفروضہ مین حکم ہے ع - ۱ - اور امام لوگون کو دو رکعت پڑھاوے - الوقایہ - تو خطبہ و نماز دونون مین واحد ہونا چاہیے - الکافی - اور اگر دوسرا امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے - یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے - خلافا للشافعی - ۲ - خطبہ مین امام کی طرف پیٹھ کرے یا خطبہ مین اول دعا پھر درود پھر حمد کردے تو جواز ہے مگر برا کیا - ۳ - امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند اجماع کے ہے - اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہے - الخلاصہ - لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے - ۴ - کذب و حرام ہے سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا - باوجود اسکے خطبہ پورا سنین - ۵ - جمعہ مین فاتحہ و کوئی سورہ ہو قرارت بالجہر ہے - محیط السرخسی - ۶ - الحمد پر اجماع ہے - باقی قرارت مقدار ظہر ہو - التحفہ - سورہ جمعہ و منافقون احیانًا بطور تبعیت سنت و برکت کے پڑھے - ۷ - کثرت ازدحام مین جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجایش ہے کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ نہین - قاضیخان - یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیساکہ حضرت عمر رض نے فرمایا - رواہ البیہقی باسناد صحیح - ۸ - ابو حنیفہ سے صحیح یہ کہ شہر واحد مین متعدد جگہ جمعہ جائز ہے - المبسوط - اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہین جائز اور اگر کرینگے تو پہلون کا جمعہ ہو گا - جامع الفقہ - اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہو گی - ۹ - جمعہ مین ایک رکعت جاتی رہی یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر مین ہے - الخلاصہ - اسمین کوئی جزو اثر معلوم نہین ہوے لہذا اخفاء اولی ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے - م - مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف مین بیٹھنا - معراج الدرایہ - امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہین - صحیح مسلم - اور ابن عمر رض سے بعد جمعہ کے اگر مسجد مین پڑھتے تو چار رکعت و اگر گھر مین پڑھتے تو دو سنت پڑھتے - رواہ ابو داؤد - اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہین - مف - حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھین سرخ ہو جاتین اور آواز بلند ہو جاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہین کہتے ہین کہ صبح آیا اور شام آیا اور خطبہ مین فرماتے کہ مین اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہون یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا و کل بدعۃ ضلالۃ - پھر فرماتے کہ مین ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہون پس جس نے مال چھوڑا

تو اسکے وارثون کا ہے اور جس نے قرضہ یا رائگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت مین اور مجھپر ہے۔ مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ مین نے سورۂ ق۔ یاد نہین کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ جمعہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت
بعد الحمد کے سورہ جمعہ و سورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضہ اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور
ہل اتاک حدیث الغاشیۃ۔ بروایت ابوداؤد عن سمرۃ رضہ اور جمعہ کے روز نماز فجر مین الم تنزیل السجدۃ اور ہل اتی
علی الانسان حین من الدہر۔ مسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ
کرو۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو۔ صحیحین عن ابن عمر رضہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا
منع ہے یعنی مسجد مین۔ ت۔ اونگھ آوے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضہ

باب العیدین

باب عید الفطر و عید الاضحی کے احکام مین۔ اس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔
انس رضہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال مین دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمہارے واسطے ان دونون سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان مین فریضہ رمضان اترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رضہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین عائشہ رضہ سے ہم بستری فرمائی اور زکوۃ مفروض
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونون نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہین اور دونون کی شرطین
متحد ہین سوائے خطبہ کے کہ جمعہ مین خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عیدین مین خطبہ مؤخر و سنت ہے اور عیدین مین اذان و اقامت
نہین لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی و اقدم ہے۔ اور قنیہ مین ہے کہ دیہات مین نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہ وہان
صحیح نہین تو بیفائدہ کام مین شغل ہے ع۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ و تجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ
صلوۃ الجمعۃ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جسپر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم
ہوا کہ نماز عید واجب ہے مختصر الکرخی و جوامع الفقہ غنیۃ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ وفی الجامع
الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما۔ اور جامع صغیر مین
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز مین دو عیدین جمع ہوئین تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونون مین سے
کوئی ترک نہ کیجاوے۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید مین مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر
کی اس عبارت مین سنت مذکور ہے۔ مع۔ قال وہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
عبارت صریح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ ف۔ یہی مذہب امام مالک و شافعی کا ہے ع۔ اور یہی اظہر ہے
السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ مع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہے
وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے۔ ف۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا ع۔ وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اس نماز پر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ یہ مواظبت بوجہ اسکے ہو کہ معالم الدین مین سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا ضلالت ہے۔ السرخسی۔ والوجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجدی اعرابی کے حدیث مین بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچون نمازون کے سوائے بھی ہین
فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر کرے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد مین سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین رات دن مین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچون نمازون کے سوائے بھی ہین فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھے آخر حدیث
تک۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نماز عید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المحیط المرغینانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ القاضیخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کما یظہر من وین الاشباہ۔ کیونکہ جنازہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب مین
اختلاف وضعف ہے۔ م۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز مین دو عیدین جمع ہوگئین (یعنی جمعہ وعید الفطر ابوداؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہوگئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑھینگے۔ رواہ ابوداؤد۔ ومانند اسکے صحیحین مین عثمان رض کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہین سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہین اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رض نے ظہر پڑھی اور آیندہ بعض کلام
ہویگا۔ م۔ ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہان مسنون ومندوب دونون کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہارے یا لقمہ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ سد۔
پھر چونکہ یہ عمل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ ویغتسل۔
اور نہاوے۔ ف۔ بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیساکہ کتاب الطہارۃ مین تصریح کی۔ مع۔ ویستاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسکا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیساکہ بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رض سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغتسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس وفاکہ بن سعد رض۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل والتطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمین بھی غسل کرنا وخوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے ابتدا مین غسل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
وکام مین مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بہتر ہوتا کہ تم غسل کر لیتے۔ اسی پر قیاس
کرکے اجتماع عید مین بھی غسل مستحب ہے۔ مین کہتا ہون کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو امر اسکا سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہین ہے۔ کما لا یخفی۔ م۔ ویلبس احسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف۔ خواہ نئے ہون یا دھوئے ہون۔ بہرحال جیسے کپڑے موجود ہین انمین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اس روز کی تشریف کے لیے انسے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا
اور اگر اچھے دھرائے ہون تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبتہ فنک او صوف یلبسہا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اس کو
عیدون مین پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے۔ صوف بال جو
انسے موٹے ہوتے ہین۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زع ف۔ اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط مین ابن عباس رضہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریون کی تھی اسکو عیدین وجمعہ مین پہنتے تھے۔ فع۔ بردا حمر یا حلۂ حمراء یعنی سرخ چادر سے
حدیث مین بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکہ وہ بالکل سرخ تھی ف۔ ویؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کرے
ف۔ یعنی نماز سے پہلے۔ اغناء للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کردے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہوجاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد مین نماز پڑھ کر ان باتون سے
جو مذکور ہوئین جلد فراغت کرے اور عیدگاہ جانے مین جلدی کرے۔ م۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عیدگاہ کیطرف
متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ سنت مین سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی وابن المنذر وہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہون تو امام انکے واسطے کسی کو مقرر کردے کہ وہ شہر کے اندر مسجد مین پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رضہ مروی اور یہی قول اوزاعی وشافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ مع۔ دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز وبقول ابو یوسف نہین جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے م۔ پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللہم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل۔ یعنی الٰہی مین تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ دریاے رحمت جوش مین آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہان
عیدگاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد مین گنجایش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۂ مشائخ ہین۔ المضمرات۔ مع
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ نع۔ عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ مین۔ ف۔ یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی مین ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہین کیا اور امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر مین کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر مین جہر
نکرے۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ وعندہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ مین کچھ خلاف نہین ہے جیسا کہ عامۂ کتب مین مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے اعتبارا
بالاضحی۔ بہ قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی مین بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر مین بھی
جہراً تکبیر کہے۔ اور یہی عامۂ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر سننے کے بعد لوگ کہین چنانچہ حدیث آئی ہے

ولہ ان الاصل فی الثناء الاخفاء - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ممانعت جہر مین یہ ہی کہ ذکر مین اصل تو اخفا رہی
ف - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناے اِسکے جنکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اسمین
کوئی خاص مصلحت ہو گی - دلیل اِسپر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیہ - یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی مین عاجزی اور خفیہ طور پر - اور حدیث مین ہی کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو - حدیث مین جہر کرنے والون
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو یعنی اِسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اسمین اخفاء ہی اور جہر کی مشروعیت بعض صورتون مین کسی مصلحت سے ہی تو جہان شرع وارد ہوئی وہین جہر ہیگا
والشرع ورد بہ فی الاضحی لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحی مین ہوا ہی کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہی اور عید الفطر ایسا نہین ہی - ف - یعنی عید الاضحی مین تکبیرات کا وجوب ہی تو جہر سے ہر ایک
کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا - فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے - فع -
مصلی ہو تبتک تکبیر موقوف کرے - ہو المختار الغیاثیہ ۰ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوا ے
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہین سواے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد مین و رہزنون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اِسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اِسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل مین ہی کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ او تار پر چڑھے اُترے تو تکبیر کہے - مع - پھر عیدگاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے - ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید - اور نفل نہین پڑھیگا عیدگاہ مین قبل نماز عید کے - لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا
باوجودیکہ آپکو نماز پر حرص تھی - ف - ابن عباس رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
یعنی عید الفطر - ابو داؤد پس لوگون کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اِس سے پہلے نماز نہین پڑھی اور نہ اِسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستۃ - ع ف - ابو مسعود رضہ نے لوگون کو کہا کہ سنت سے نہین کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے - رواہ
النسائی - ثم قیل الکراہتہ فی المصلی خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عیدگاہ مین ہی - ف - یعنی عیدگاہ
مین نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے - یہ قول محمد بن مقاتل کا ہی ع - اور حدیث ابن عباس رضہ
مین قبل و بعد کا نہ پڑھنا اِسی پر محمول ہی کہ وہان نہین پڑھی - کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہین پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے - الفتح - وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عیدگاہ و دوسری جگہ عام ہی - ف -
یعنی مصلی مین بھی مکروہ اور سواے مصلی کے کہین اور پڑھنا بھی مکروہ ہی - یہی عامہ مشائخ کا قول ہی اور ولوالجیہ مین
اِسی پر فتوی ہی - مع - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہین نفل نہین پڑھی - ف - نہ عیدگاہ مین اور
نہ سواے عیدگاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہی - مع - مین کہتا ہون کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضہ سے ثبوت ہوا پس
دلیل تمام نہین ہی - م - قاضیخان و تحفہ مین عیدگاہ مین بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہی - مع - لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کے مکان یا عیدگاہ مین کہین نہین اور بعد نماز عید کے دو صورتین ہین ایک یہ کہ عیدگاہ مین پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہی اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہی کیونکہ خلاف سنت ہی - دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہی اور اِسیطرف ابن الہمام کا اشارہ ہی م
پھر مین نے دیکھا کہ تنویر مین اِسی پر جزم کیا - م - عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ چودھوین شعبان کی رات کی
نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیون مین انکی رغبت کم ہو جائیگی - د - بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع سے

وقت نماز حرام ہے - واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا - اور جب حلال ہو جاوے نماز
پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا - ف - یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی
ہیں مع - پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر - الی الزوال - زوال آفتاب تک
رہتا ہے - ف - لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا - واذا زالت الشمس
خرج وقتہا - اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی
العید والشمس قید رمح او رمحین - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ
یا دو نیزہ بلند ہوتا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ ایک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے
یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیساکہ باب الاوقات میں گذرا ہے - لیکن یہ حدیث غریب ہے جیساکہ زیلعی نے ذکر
کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید اضحی کی نماز کو نکلے اور امام
نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت
تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - امام نووی نے خلاصہ
میں کہا کہ اسناد صحیح ہے - مع - ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد - اور
دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا - ف - پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھ جاتے
کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے - اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال
کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں
کا آیا اور انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلیں - رواہ ابوداؤد والنسائی
وابن ماجہ والدارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے - اور طحاوی کی روایت
بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے - مع - پھر جب مصلی میں پہنچکر
تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی - اگر
امام کی فجر قضاء ہو گئی ہو تو عید میں منع نہیں البحر - ویصلی الامام بالناس رکعتین - اور پڑھے امام لوگوں کے
ساتھ دو رکعت - ف - اسی پر اجماع ہے - اسکا طریقہ یہ کہ - یکبر فی الاولی للافتتاح - اول رکعت میں ایک تکبیر کہے
واسطے افتتاح کے - ف - یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثناء پڑھنا قبل قراءت
کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے - مع - وثلثا بعدہا - اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے - ف - یعنی ہر ایک
میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے - یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتوی
ہے العتابیہ م - ثم یقرأ الفاتحۃ - پھر پڑھے فاتحہ - ف - یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے
تو اول سورہ الحمد پڑھے - وسورۃ - اور ایک سورہ پڑھے - ف - یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع
وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہو - اور مسنون قراءت عیدین میں سورۂ ق والقرآن المجید
اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ - اور کبھی سبح اسم ربک الاعلی - اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ
ہے مسلم والاربعۃ م - لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بھا - اور بعد قرارت کے ایک تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پس تکبیر تحریمہ و تین تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملاکر پانچ ہوئین ع - پھر رکوع و سجدے پورے کر کے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت مین قرارت کے ساتھ شروع کرے - ف - اور زوائد تکبیرات ابھی نہ لاوے حتی کہ قرارت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قرارت کے بعد تین تکبیرات کہے ف - یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اُٹھانے کے - ویکبر رابعۃ یرکع بھا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پھر تکبیرات زوائد تو واجب ہین حتی کہ بحالت اختیار چھوڑے یا بھولنے سے ہر تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین مین کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھین کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات مین سے سوائے ایک تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہین - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف - یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادائے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین مین تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت مین اور چار دوسری رکعت مین اور دونون قرارتون کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت مین تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت مین تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود ان ابن مسعود کان تکبیر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ و اسود رحمہما اللہ تعالے دونون نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض تو تکبیرات کہتے پہلی رکعت مین - چار قبل قرارت کے پھر تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے مین قرارت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے انا معمر عن ابی اسحق عن علقمہ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ و اسود سے روایت کی کہ دونون نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہ و ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھین تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم مین اقدم اور ہم سے زیادہ عالم ہین پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قرارت کرے پھر تکبیر کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین کھڑا ہو کر قرارت کرے پھر بعد قرارت کے چار تکبیرین کہے - مفع - یہ اسانید سب بلاخلاف صحیح ہین حتی کہ اسانید صحیحین ہین سم - اور امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے عبد اللہ بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یون ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ اسی کے مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اسکو ایک جماعت صحابہ رض کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول ابو موسی اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر و ابن الزبیر و ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے - مین کہتا ہون کہ اسمین علقمہ و اسود و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہین داخل ہین پس یہ ایک جماعت عظیمہ کا قول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ابن

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہمکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رضہ کے پس یہ روایت ابن عباس رضہ سے موافق بقول ابن مسعود رضہ ہے اور
اِسکی اسناد مذکور حسن ہے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ ف یعنی جس طرح
ابن مسعود رضہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے ع۔ وقال ابن
عباس یکبر فی الاولے للافتتاح وخمسا بعدہا۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ پہلے رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اِسکے بعد پانچ تکبیرین کہے۔ ف اور بعد قرارت کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیہ یکبر خمسا ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قرأت کرے۔ ف پھر قرارت کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین۔ وفی روایۃ یکبر اربعا۔ اور ایک روایت مین ہے کہ چار تکبیرین کہے۔
ف پھر قرارت کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین۔ یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رضہ سے روایات مضطرب ہین
اور روایت ابن مسعود رضہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رضہ
کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہے م ف ع۔ وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء۔
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ ف یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفاے عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے
اِسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اِسمین امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفاے عباسیہ نے
تو ہر ایک کو اِسکے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رضہ قائم کرے۔ مع۔ بالجملہ لوگون مین
اِسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ حنفیہ بھی اِسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول
الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ ف یعنی قول ابن مسعود رضہ ہے۔ ف جسمین زوائد کی کمی ہے۔ لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود۔ کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ
بالاقل اولی۔ تو کمتر کو لینا اولی ہے۔ ف کیونکہ کمتر تو ضروری تعیینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رضہ مختار واولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے
قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رضہ مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قرارت کے کہتے سواے دونون
تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اِسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی متفرد ہے
اور امام مسلم نے اِس راوی کی روایت سے شاہد بروایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اِس باب مین ابن عمر وابو ہریرہ سے روایت
ہے ولیکن اسانید مین خرابی ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رضہ کے مروی ہے۔ رواہ ابو داؤد
وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اِس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اِسی کے مانند روایت کی

رواه الترمذی وابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بہتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بڑھکر صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے - اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں - سنن ابو داؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحی وعید الفطر میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رضنے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رضنے کہا کہ ابو موسیٰ رضنے سچ فرمایا - پس ابو موسیٰ رضنے کہا کہ میں بھی یوں ہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں انپر سردار تھا - حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رحنے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحمد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے - ہاں اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہے - مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب وتقریب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابو داؤد وہ ابو عائشہ اموی مولاے بنو امیہ اور جلیس ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جہالت دفع ہوگئی - علاوہ بریں جہالت ہمارے نزدیک جرح نہیں ہے م - لیکن ابن الہمام رحنے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتی کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب - ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے - ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ متروک ہے - امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رحنے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں - نسائی ودارقطنی نے کہا کہ متروک ہے - ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہے - امام احمد نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - الفتح - اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح تبلائی - عینی رحنے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمیں عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے - اقول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا ووہم کرتا ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رحنے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رحنے چھ تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضو ایک جماعت صحابہ وتابعین سے اسپر عمل وفتوی باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسمیں معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے - واللہ تعالے اعلم - م - ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتی کہ انہیں جہر کیا جاتا ہے - ف - تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو - فکان الاصل فیہا الجمع - تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے - ف - یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں - پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں وفی الرکعۃ الاولے یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق - اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت وسبقت کے ف - یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ - وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا - اور دوسری رکعت میں نہیں پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا - ف - کیونکہ درمیان

مین قرارت اور رکوع و سجدہ فاصل ہوکر دوسری رکعت شروع ہوتی ہی پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قرارتون
مین اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رض مین اشارت ہی م- تکبیر رکوع کی عیدین مین
واجبات سے ہی- الانفع- اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا جب کہ عیدین ہو نہ اور نمازون مین- المنافع ۰- والشافعی اخذ بقول ابن عباس-
اور شافعی رح نے ابن عباس رض کا قول لیا- ف- گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم اسمین آ جائیگا-
الا انہ حمل المروی کلہ علی الزواید- صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہی سب کو زوائد پر محمول کیا- ف-
تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زواید قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ رہین- م- فصارت التکبیرات
عندہ خمسۃ عشر او ستۃ عشر- تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہوگئین- ف- یعنی ۱۲- مع-
۳ کے ۱۵- ہوئین اور ۱۳- مع- ۳- کی ۱۶- ہوئین- دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القرارۃ ہین
م- قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین- اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرونمین دونون ہاتھ اُٹھاوے- یرید بہ
ما سوی التکبیر فی الرکوع- مراد یہ کہ سواے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اُٹھاوے
م- اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہو تو بھی ہاتھ اُٹھاوے- الغیاثیہ- لقولہ صلعم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن
بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اُٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین الخ- وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد- اور ان سات جگہ مین سے
تکبیرات عید ونکو ذکر کیا- وعن ابی یوسف انہ لا یرفع- اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ ہاتھ نہین اُٹھائے جاوین- ف-
جیسا کہ کرخی وابو بکر الرازی وقدوری وابو نصر البغدادی وصاحب التحفہ وحاکم شہید نے ذکر کیا ہی- والحجۃ علیہ ما رویناہ- اور امام
ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہی جو ہمنے اوپر روایت کی- ف- یعنی لا ترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ
مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہی- واللہ اعلم مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ
اشکال نہین ہی- مف- اور ظاہر یہ ہی کہ امام مصنف نے شروح مبسوط سے نقل کیا ہی مگر اس سے احتجاج نہین ہوسکتا- فافہم- عینی رح
نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے
واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر الرکوع
کے واجب کہنے مین ایک طرح کی احتیاط ہی بخلاف ہاتھ اُٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہی تو اسمین احتیاط نہین ہی
مع- (فروع) مبسوط مین ہی کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہی- ع- اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ
کرنا چاہیے- کیونکہ اژدحام کثیر مین امتیاز رہے- تقع- ایک شخص پہونچا تو امام بعض تکبیرات کہہ چکا تھا پس جو کچھ یاد
اسمین متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے- ع- اور اگر امام کو قرارت
رکعت اول مین پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہہ لے- جو شخص لاحق ہوگیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین
اتنی تکبیرین کہے جو امام کا مذہب ہی- ع- مترجم کہتا ہی کہ ہمارے اصول مین قرارت سننا فرض ہی پس تکبیرات
قضا بروقت قرارت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قرارت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک
فرض لازم آتا ہی اور سابق مین بھی تنبیہ کر چکا- اور مین نے یہ تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم- م- جسکی ایک رکعت
جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے- ع- اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت
ہونے کا قصد ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اُٹھائے تکبیرات کہہ لے اور اگر یہ خوف نہو تو کہکر رکوع مین مل جاوے اور
اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہی اگر رکوع مین بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اُٹھایا تو متابعت

کرے کیونکہ وہ فرض ہو اور باقی تکبیرات ساقط ہوگئین - مقتدی ان تکبیرات مین امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی
مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہون کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات مین اجتہاد جاری ہوا ہو پھر اگر امام نے
اسقدر کہین کہ جمیع اقوال صحابہ رضہ سے باہر ہین تو خارج مین متابعت نہ کرے - پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶ تک متابعت کرے - یہ اسوقت کہ امام سے قریب ہو اُس سے سنتا ہو اگر مکبرون سے سنتا ہو تو برابر کہے جاوے
کیونکہ شاید مکبر نے پہلے خطاء کرکے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو - جس نے تشہد مین امام کو پایا تو بالاتفاق
عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے - اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پڑھکر یاد کیا کہ اسنے تکبیر نہین کی تو تکبیر کہکر قرارت فاتحہ کا اعادہ
کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے مگر قرارت کا اعادہ نہین کیونکہ قراءت پوری ہوچکی اب ترتیب ساقط
ہو - اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اسکے قضاء کرنے مین حنفی موافق قول ابن مسعود رضہ کے پہلے قرارت پھر تکبیرات کہے
یہی ظاہر الروایۃ ہو اور نوادر مین ہو کہ اول تکبیرات پھر قرارت کرے کیونکہ اذکار کے حق مین یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نماز ہو - ع مف - پھر ابن الہمام نے درمیان نماز مین نمازی کے راے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت مین
مثلاً ابن مسعود رضہ کے قول پر تھا پھر راے بدل کر حضرت علی رضہ کے یا ابن عباس رضہ کے قول پر ہوگیا تو آیندہ دوسری
رکعت مین اُسی کے موافق کریگا - مترجم کہتا ہو کہ تاتارخانیہ مین اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہو اور یہ ایک گونہ [illegible]
حکم ہو کیونکہ محض مقلد کی کوئی راے نہین ہو م - قال ویخطب بعد الصلوٰۃ خطبتین - مصنف نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے - ف - کیونکہ عیدین بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے مصرح ہو - اور یہی قول چارون خلفاے راشدین اور چارون فقہاء ائمہ جمہور سلف واہل العلم کا ہو - مع - اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہوگیا مکروہ ہو اور خطبہ کا اعادہ نہین ہو - السرخسی وقاضیخان - ف - بذلک
ورد النقل المستفیض - اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہو نقل جو شائع ہو - ف - یعنی نقل بھی اور اسپر عمل بھی شائع ہو
ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہو لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ و درمیان مین جلسہ ہو مسلم نہین سواے
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضہ سے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہوکر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے - نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ مین معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہو - مع -
چونکہ عیدگاہ مین منبر نہ تھا بعض روایات مین سواری پر خطبہ مذکور ہو اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود رضہ
مین بھی ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا - پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ
چاہیے اور نہین تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہو م - عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہو اور وہان بنانا بقول صحیح مکروہ نہین ہو
الغرائب ع - اور عید کے لیے خطبہ شرط نہین - الخلاصہ - بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اداے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہیے وہ جاوے - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
جمع النوازل مین ہو کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نماز استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرے - ع - اور تین خطبہ
حج کو - ت - اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہو کہ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے - اور سنت مین ہو کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہین اور اترنے سے پہلے ۱۴
تکبیرات کہے - مع - ویعلم الناس فیہا صدقۃ الفطر واحکامہا - اور خطبہ عید مین لوگون کو صدقہ فطر و اُسکے احکام
سکھلاوے - لانہا شرعت لاجلہ - کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہو - ف - تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلک - مع ع - اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ مین بزبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہی حالانکہ جمعہ مین تو خطبہ عربی کے سوا سے جائز نہیں یا مکروہ تحریمی
ہی جیسے عید مین جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضرور ہی فرض ہی تو انھون نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہوگا - فاحفظہ م - پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہووے
سوائے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمر رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے - رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر و عید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری - اور تجنیس مین فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے مین گواہون
کی کثرت ہو جائیگی - معف - ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا - اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضاء نہین کریگا - ف - اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اسکے نائب جہان ہین کسی جماعت
سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہین ہی - لان الصلوٰۃ بہذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لا تتم بالمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ مین نہین قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہین
ہوتے ہین - ف - خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہین ہو سکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہین معلوم تو قضاء واجب نہین ہی - فان غم الہلال
پھر اگر چاند ابر مین چھپ گیا - ف - جیسے گرد و غبار شدید مین چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو لیکن نظر
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہی حتی کہ دوسرے روز لوگون نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے - وشہدوا عند الامام
برؤیۃ الہلال بعد الزوال - اور گواہون نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی - ف - یا قبل
زوال کے مگر جمع کرکے ادا کا وقت باقی نہین ہی - التبیین - اور امام نے گواہون کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دین
وصلی العید من الغد - اور امام دوسرے روز نماز پڑھے - ف - یعنی مع جماعت کے - اور امام طحاوی نے
شرح الآثار مین کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہی اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک
قضاء نہین ہی - مع - علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہی جو متون مذہب مین مذکور ہی کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے - لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث - کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہی اور اسمین حدیث
مذکور وارد ہوئی ہی - ف - یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ مین گذری - اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اسمین
کوئی اجتہاد نہین سوائے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رح کا مذہب ہی بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے
جاہل زعم کرتے ہین کہ جو حدیث بخاری و مسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے
ہین باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہی لیکن جاہل اسکو نہین جانتا ہی - م - اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہی تو تاخیر نہین جائز ہی اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہین جائز ہی - اور اگر ایسے
روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو تھا تو امام دوسرے
روز پڑھا وے - التبیین - گواہون کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم مین آویگا انشاء اللہ تعالی - م -
فان حدث عذر - پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا - ف - اگرچہ عذر سماوی بے اختیاری ہو - یمنع من الصلوٰۃ
فی الیوم الثانی - جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا - ف - یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے وضو ہو گیا تھا مثلاً بغیر علم کا ٹانکا گیا تھا - لم یصلہا بعدہ - تو بعد اسکے یہ نماز نہین پڑھیگا - ف - نہ بطریق

ہوا، اور نہ تقضاء - لان الاصل فیہا ان لا تقضی کالجمعۃ - کیونکہ اصل تو نماز عیدین یہی ہے کہ اُسکی قضا نہ کیجاوے مانند جمعہ کے - ف - جبکہ وقت جمعہ گذر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی جاوے - الا انا ترکناہ بالحدیث - مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا - ف - اور حدیث کی پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے - وقد ورد بالتاخیر الی الیوم الثانی عند العذر - اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا ف - تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور ماسوائے اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور جب عذر سماوی نہو تو تاخیر جائز نہیں ہے - ع م - عید الفطر کا بیان تمام ہوا - اور عید الضحیٰ مثل فطر ہے سوائے بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ - ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویستاک ویتطیب - اور عید اضحیٰ کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے - لما ذکرنا - بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے - ف - عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے - اور دیگر مستحبات بھی مذکور ہو چکے - م - اور اسمیں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے - الخلاصہ ہ - ویوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ - اور کھانے میں تاخیر کرے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہو جاوے - ف - اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہیں ہو المختار - الکبری ہ - لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے - ف - تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں مسنون ہیں - م - بریدہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھا لیتے اور عید الضحیٰ کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے - پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے - رواہ احمد والدار قطنی - اور کہا کہ صحیح ہے اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہے - فع - اگر قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے یہی اصح ہے م - و دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہاں نماز نہیں ہے ع م - ویتوجہ الی المصلی وھو یکبر - اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے - ف - بالاتفاق اور مصلی پہونچکر موقوف کرے - التحفہ - بلکہ جب امام شروع کرے - الکافی - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الطریق - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے - ف - یہ روایت غریب ہے ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابو ہریرہ و ابن عمر ایام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے - مع - اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا م - ویصلی رکعتین - اور امام دو رکعت پڑھے - ف - بدون اذان و اقامت کے - کالفطر - مثل نماز عید الفطر کے - ف - بحدیث جابر بن سمرہ رض مذکور ہو چکی - م - کذلک نقل - یوں ہی نقل کیا گیا ہے - ف - ایک جماعت صحابہ رض سے مانند حضرت عمر و عثمان وغیرہم رض و احادیث مرفوعہ - مع - ویخطب بعدھا خطبتین - اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک فعل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے - ف - چنانچہ احادیث کثیرہ میں ہے - امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھے تو دل میں پڑھیں - الحجۃ ہ - ویعلم الناس فیہا

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونون خطبہ مین لوگون کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے - لانہ شرع
الوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ماشرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہین ہوا مگر اسی
تعلیم کے واسطے - ف - پس جو مناسب وقت احکام ہون انکو سکھلاوے - پھر اگر نماز مین یوم النحر یعنی دسوین
ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوٰۃ فی یوم الاضحی صلاہا
من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت مین نماز سے مانع ہو تو
نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق نہو گی - ولا یصلیہا
بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت مین نہین پڑھیگا - لان الصلوٰۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ
فیتقید بایامہا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف -
پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا - حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہو تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیٔ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول
لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے مین وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وخلفاے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہین ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے اداء ہے نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت
مین واقع ہوئی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے - م -
امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت مین پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
معلوم ہوا تو پھر نہین پڑھیگا - اگر عید اضحی مین بغیر وضو پڑھائی اور بعد نماز کے لوگون نے قربانیان کین پھر اسکو
بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیان جائز ہوگئین اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یون ہی جب دوسرے روز قبل الزوال
معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
نہین پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے
قربانی کرلی آسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہین جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے -
قاضیخان ہ - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشیٔ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہین وہ کچھ نہین ہے
وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگون کی بناوٹ کی تعریف
یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان مین جمع ہوتے ہین مشابہت بنانے کو ان حاجیون کے ساتھ جو عرفہ کے روز
عرفات مین کھڑے ہوتے ہین - ف - یہ فعل بالاتفاق کچھ بھی ثواب نہین ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ
مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف - اور وہ مقام
عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہان وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہین ہے تو ان لوگون کا کھڑا ہونا اس
مقام خاص مین بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
ہونا کچھ بھی عبادت نہو گا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہین - ف - مانند طواف وغیرہ کے - اور
اگر سواے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے ح - اور امام نووی بدعت کہتے ہین مسجد
بیت المقدس ومزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک مین کہا کہ یہ جو جاہل لوگ
گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہین یہ سب اجہل الجہلا ہین اگرچہ بصورت مشائخ دکھلاتے ہون

م - اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہے تو احرام کی طرح سر کھول لینگے اور یہ کوئی نہیں کہیگا یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیاں ہیں اور اگر ایسی تشبیہ ہے تو ایک خانہ بنا دینگے کہ خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کریں اور اپنی بازاروں میں دوڑینگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالوں کی مشابہت پیدا ہو - انتہی مترجما - یہ تشنیع بلیغ ہے اور مکائد نفس و اغوا ر شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ عینی رح نے بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہے - مالک رح نے کہا کہ ایسی چیزوں کی کنجی تو بدعتیوں کے ہاتھ میں ہے - پھر کلام اسمیں کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے - نہایہ میں مباح نکالا - کافی میں کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے ع - ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اُس روز واسطے نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلتا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اُسی دن کا قصد کر کے نکلتا ہو تو جب غور کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے - الفتح - اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اُس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہے - قاضیخان التمرتاشی ع - اسکے معنی یہ ہیں کہ وہاں جاکر کھڑے نہیں ہوے اور نہ سر کھولے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لیس بشئی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات امور دنیاوی میں سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغو میں مصرح ہے اور شروع باب العیدین میں قنیہ کا قول دیہات کی نماز عید میں گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے و ماسواے اسکے غلط ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والمآب م

فصل فی تکبیرات التشریق - یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے - ف - تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ ان تکبیرات کے بیان میں جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرفہ سے شروع ہو جاتی ہیں تو بعضے دنوں کے نام سے نسبت ہوئی م ع - یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی - ف التبیین م - **ویبدأ بتکبیر التشریق** اور شروع کرے تکبیر تشریق کو - ف - جہر کے ساتھ - **بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ** - بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز - ف - یعنی نویں ذی الحجہ کو باتفاق علماے حنفیہ رح - **ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر** - اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - لیکن ختم میں اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا - **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ** امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - **وقالا یختم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق** - اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ - ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر زمانوں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے - الخلاصہ التحریر والعتابیہ الاسبیجابی المجتبی الکافی - مع - باوجود اسکے امام مصنف نے متن میں قول امام کی التزامی تصحیح کی - **والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ** - اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا - **فاخذا بقول علی رض** - پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا - ف - رواہ ابن ابی شیبہ - اور یہی قول حضرت عمر رض و ابن عباس و عمار کا ہے ع - رواہ الحاکم - اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدارقطنی - اور حضرت عثمان کا - التحریر - اور حضرت ابو بکر رض کا - القنیہ - اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے - پس صاحبین نے انھیں صحابہ رض کا قول لیا - **اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط فی العبادات** - اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات میں یہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیوے - ف - یعنی ۱۳ - تاریخ تک

تکبیر مین احتیاط ہو کہ کثر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کمتر لینے مین زیادہ داخل نہین ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل
کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل۔ اور ابوحنیفہ رح نے قول ابن مسعود رض کو لیا بطریق
کمتر کو لینے کے۔ ف۔ اور ابن مسعود رض اور انکے شاگردون علقمہ و اسود و نخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت
ہو تو کمتر کو لیا۔ لان الجھر بالتکبیر بدعۃ۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ ف۔ اور یہی حسن بصری رح سے
منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رض سے مقدار
کفایت تو معلوم ہو گئی م۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایکبار کہے۔ اللہ اکبر اللہ اکبر
لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رض سے مروی ہو۔ ھٰذا ھو الماثور
عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہو۔ ف۔ مبسوط و قاضیخان
سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہو لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کین اور
کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عموم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون
الخ۔ مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز
عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہی دارقطنی کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور نماز سے فرض قبلا در
ہو۔ مف۔ وھو عقیب الصلوات المفروضات۔ اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ
کے ہو۔ ف۔ اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انھین ایام تشریق کے قضاء ہو پس نماز جنازہ و وتر و عید خارج ہین
و کہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ ع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیمون پر۔ ف۔ نہ مسافرون پر
اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون۔ فی الامصار۔ شہرون مین۔ ف۔ نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین۔
فی الجماعت المستحبۃ۔ مستحب جماعتون مین۔ ف۔ نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین۔ عند
ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہو۔ ف۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر
نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی
تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین۔ ف۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت
کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ولیس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہین ہو عورتون کی جماعت پر۔ اذا لم یکن
معھن رجل۔ جبکہ نہ ہو ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد۔ ف۔ یعنی امام انکا مرد نہو۔ ولا علی جماعۃ
المسافرین۔ اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معھم مقیم۔ جب کہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو
ف۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہو۔ ع۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط
نہین۔ پھر امام مصنف نے ھو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید و قاضیخان و جوامع الفقہ
مین وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تحریر مین کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ
واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی
سنت نہین ہو جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عید مین فرمایا ہو۔ علی ما ذکرہ العینی رح۔ م۔ یہ سب امام رح کے نزدیک
ہو۔ وقالا ھو علی کل من صلی المکتوبۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض نماز پڑھے۔ ف
خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول امام مالک

وشافعی کا اور سواے منفرد کے امام احمد کا ہی یہ ع - لانہ تبع للمکتوبۃ - کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہو - ف - تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے - ولہ ما رویناہ من قبل - اور امام ابوحنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہین - ف - کہ لاجمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع - تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا - والتشریق ہو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد - اور تشریق بمعنی جہر تکبیر ہو ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہو - ف - اور خلیل رح امام نحو ولغت المتوفی ۱۷۰ھ ہجری ع - پس امام ابوحنیفہ سے ۲۰ برس بعد انتقال کیا - پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر عموماً نہین بلکہ مصر جامع شرط ہی - ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ - اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت - ف - یعنی بدعت ہو باستثناے اسکے جہان شرع وارد ہوئی ہو - والشرع ورد بہ عند استجماع ہذہ الشرائط - اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہون - ف - یعنی مصر وجماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت مین یون ہی بالیقین تکبیر پائی ہو تو پس اسی پر توقف رہا - اور سواے مورد کے دوسری جگہ تجاوز نہوگا - الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال - لیکن اتنی بات ہو کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتون پر جب کہ وے مردون کی اقتدا سے نماز پڑھین - ف - تو آہستہ تکبیر کہین - ع ت - وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم - اور مسافرون پر جب کہ وے اقتدا کرین مقیم کا - ف - پس اقتدا سے عورتون ومسافرون پر بھی واجب ہوگی - بطریق التبعیۃ - بطریق تابع ہونے کے - ف - یعنی اصل مین نہین ہو اور متبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتدا سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہین مترجم کہتا ہو کہ یہان امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہی - پھر مستحب ہو کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت مین ہو یا کوئی کار منافی کرے تو مقتدی تکبیر کہے - التبیین ع - امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ - یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ مین نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی - ف - عینی رح نے کہا کہ یعنی مسافرون کو - مین کہتا ہون کہ اگر حج کی مسافرت مین پڑھائی ہوتی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہوتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابوحنیفہ واصحاب ہین اور معنی یہ ہین کہ مین نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی - فسہوت ان اکبر - پس مین تکبیر تشریق کہنا بھول گیا - فکبر ابوحنیفۃ - پس ابوحنیفہ رح نے تکبیر کہی - دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی - یہ قصہ دلالت کرتا ہو کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہین چھوڑیگا - ف - پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہین ہو - لانہ لا یؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ - کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہین کیجاتی - فلم یکن الامام فیہ حتما وانما ہو مستحب - پس وجود امام اس تکبیر کہنے مین واجب نہین بلکہ فقط مستحب ہو - ف - حالانکہ تکبیر واجب ہی تو امام کے پیچھے واجب ترک نہوگا - فائدہ - امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ مین تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہون حالانکہ اسوقت حالت افلاس مین گمنام تھے - ابو یوسف کہتے ہین کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے بھی نذر کیا - اسوقت مجھے ابوحنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا یہ لطیفہ کشف وکرامت تھا - اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ کئی نماز مین تکبیرات کے ساتھ پڑھکر مغرب مین تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہو م ع - اگر ایام تشریق مین پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضا ربعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہین کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے۔ التبیین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان مین ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقاء تینون نمازین دن مین بغیر اذان واقامت کے ادا کیجاتی ہین انمین سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء مین اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہین۔ اِس بیان سے تینون ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث مین سورج و چاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزون کو دیکھکر تم لوگ نماز کی طرف مبادرت کرو۔ کمافی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی مین بالطبع ایسا اِس موجودہ حالت سے مانوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر مین پھنسنے کا خیال نہین کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت مین سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کرین تو روزانہ گردش روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہین۔ کمافی القرآن۔ لیکن وے ان چیزون سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہین لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اِس محسوس سے چونکتے ہین اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن مین اپنے انجام پر جزم و تیقن کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کر کے دل کو حق بات پر جما دے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہین تو اپنی نیات پر آٹھائے جاوینگے اور اگر بدکار ہین تو استغفار و توبہ کرینگے۔ مین کہتا ہون ملیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہین آخر انکا کاسہ سر ٹھوکرین کھاتا ہے۔ م۔ نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہین کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ مین پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اور اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سواے اوقات مکروہہ کے۔ عف۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو نماز نہوگی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المحیط اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی رح۔ **اذا انکسفت الشمس**۔ جب سورج کو گہن لگے تو۔ **صلی الامام**۔ نماز پڑھے امام۔ ف۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ **بالناس**۔ لوگون کے ساتھ۔ **رکعتین**۔ دو رکعت۔ ف۔ اور چاہے چار رکعت۔ المحیط والبدائع والمفید والتحفہ رع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہین۔ م۔ **کہیأۃ النافلۃ**۔ نفل کی صورت پر۔ ف۔ بدون اذان واقامت وخطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاوین۔ ف ہ۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ مین ہو جائز ہے سواے اذان کے۔ م فتح۔ **فی کل رکعۃ رکوع واحد**۔ ہر رکعت مین ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے تمام نمازون مین معروف ہے۔ **وقال الشافعی رکوعان**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت مین دو رکوع ہین۔ ف۔ اسطرح کہ اول شروع کر کے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع مین رہے پھر سر آٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر آٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت مین کرے حتی کہ گہن سے آفتاب نکل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

ہوکہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہے پس اگر ایک شخص نے
نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کرکے ایسے طور پر
پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا - پس احتیاط یہ کہ بطور متیقن ہوکہ رایگان ہونیکا احتمال
نہ رہے - لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کہ ان اعمال
مین طریق عملی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہوجاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار
کیے - لہ ما روت عائشۃ رض - دلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہے جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت
فرمائی - ف - اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا - اور آخر حدیث مین ہی
کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہوگیا پھر کھڑے ہوکر
لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الٰہی بیان کرکے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات
مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو
تو نماز کی جانب مبادرت کرو - رواہ الائمۃ الستۃ - اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص
سے بھی اسی کے مانند مروی ہے - مع - آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و
معروف ہے - اور واضح ہوکہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ
کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہوکر انتقال کر گئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی
دودھ پلائی ہے - اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رض کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے
خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا - م - ولنا روایۃ ابن عمرو - اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص
ہے - ف - یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رض نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہے ہم اسی روایت کو
لیتے ہین - والحال انکشف للرجال لقربہم - اور حال کیفیت نماز کا مردلوگون پر زیادہ واضح ہے بوجہ انکے قرب کے
ف - اور حضرت ام المومنین عائشہ رض تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع
بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و نا امید ہوکر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے
اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہے - کما فی العینی - پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون
روایتون مین معارضہ ہے تو ہم نے ترجیح دی - فکان الترجیح لروایتہ - تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رض کے روایت
کو ہوئی - ف - کیونکہ زیادہ قرب سے اصلی حال معلوم تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس
آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عزوجل یہ ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند
گہن دونون پر آتا ہے جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہے اور عینی رح نے کہا کہ فقہاء کی عبارات مین کسوف مخصوص
بہ آفتاب اور خسوف بہ ماہتاب ہے اور یہ افصح ہے پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول
مین بروایات متعددہ و مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ
اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و بتسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس
رکوع تک کے ساتھ روایات ہین - بیان الکل مختصراً - اول ابو بکرۃ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی
جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز
جلدی آنے

پڑھتے ہو - رواہ البخاری - ظاہرا بغیر تطویل دہر کوع واحد ہی جیسے صحیح مسلم مین عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور
ہیں - ۲ - قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب مین دو رکعت مع طول قیام ہی - اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا
اور آخر مین فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ - رواہ ابوداؤد والنسائی
والحاکم والبیہقی - اور محتمل ہی کہ اگر آفتاب کھلا ہوتا تو زیادہ پڑھتے - ۳ - نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث مین دوگانہ دوگانہ
نماز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہان تک کہ آفتاب کھل گیا - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی - اور
نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب وماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فریضہ
نماز جو پڑھی ہی اسکے مثل نماز پڑھو - رواہ احمد والحاکم - اسمین دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب مین
بھی نماز ہی مگر بغیر تصریح جماعت کے - ۴ - حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جسکا حوالہ مصنف رح نے دیا ہی کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے
ہوئے تو (اسقدر طول کیا کہ) نہین لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہین لگتا تھا کہ سر اٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہین لگتا تھا کہ سجدہ
کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہین لگتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت مین بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہوگیا - رواہ ابوداؤد
والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا - ۵ - حدیث سمرہ بن جندب رضہ
درباره کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھکر سیاہ پڑ گیا تھا - اسمین بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم لوگ
آپ سے کچھ آواز نہین سنتے تھے ایسے ہی رکوع وسجود مین طول بدون کسی آواز کے ہی اور یونہی دوسری رکعت
ہی اور دوسرے مین آفتاب منجلی ہوگیا اور آخر مین خطبہ ہی - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال
حسن صحیح - اور اسمین تصریح ہی کہ قرارت بالکل مخفی تھی - ۶ - حدیث عائشہ رضہ اسمین خسوف آفتاب اور ہر رکعت
مین دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہی - رواہ الائمہ الستہ فی الصحاح - اسکے آخر مین ہی کہ آفتاب وماہتاب دونون آیات
مین کسی کی موت وحیات سے انکو خسوف نہین جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو - ظاہرا خسوف ماہتاب مین
بھی نماز جماعت مراد ہی لیکن تصریح نہین ہی - اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص
سے صحیحین مین موجود ہی - یہان سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہین کیونکہ
ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہی تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثین آئین ایک مین دو رکوع اور ایک مین
ایک ہی رکوع مذکور ہی پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانین جیساکہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہی تو لامحالہ ابن عمرو رضہ
کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت مین ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ مین عطاء بن السائب
راوی مین کلام ہی اگرچہ معتمد یہ ہو کہ وہ ثقہ ہی اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہی - ۷ - حدیث جابر رضہ کسوف مین دوگانہ
مین چھ رکوع وچار سجدے یعنی ہر رکعت مین تین رکوع ودو سجدے مروی ہین - رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ
وابن عباس کی حدیثون مین آیا - رواہ مسلم - یہ احادیث بلاخلاف صحیح ہین اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض
سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہین کہتے ہین - بلکہ - ۸ - حدیث ابن عباس مین ہی کہ کسوف مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ - اسمین چار رکوع ودو سجدے ہر رکعت مین ہین -
رواہ مسلم - اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین آیا - رواہ مسلم - پھر اس حدیث مین صرف کسوف کا
لفظ ہی اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہین ہی - ۹ - حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب مین ہر رکعت
مین طول قرارت اور پانچ رکوع ودو سجدے مذکور ہین - رواہ ابوداؤد - اور اسکی اسناد مین ابو جعفر الرازی
راوی مین کلام ہی پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہین ہی بلکہ صححہ ابو محمد الاشبیلی وابن القطان وابن الموفق - مع -

۱۱- ابو داؤد نے ہر رکعت مین دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ سے دس رکوع کی روایت ذکر کی - مع - جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے
کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ
پر لیا جسکی اصل شرع مین موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمرو رضو و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور نسائی
و سنن سب یک رکوع ہین - عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف مین بار بار
نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب مین چھ مرتبہ
سورج گہن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری راے اولی ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا
ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازون کے اختیار کرنا اولی ہوا - مترجم کہتا ہے کہ بعید ہونا اور
دس ہی برس کی مدت مین ہونا دونون باتین شاید شافعیہ کو مسلم نہون - رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی مین کلام ہے کیونکہ
جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہین رہا - لیکن بدائع مین شیخ ابو منصور ماتریدی رح
سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سابقہ اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقون مین سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین
باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب اور
صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ مین سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولی دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق
ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ
مین سے ابو اسحق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے
انتہی ملخصا - مین کہتا ہون کہ اگر یون کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا مدینہ مین نہین ہوئی اور سب صورتین جائز
ہین لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگون کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ
یا چارگانہ تو اولی ہے کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز مین مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز مین شک نہ ہو
فافہم واللہ تعالی اعلم - م - **ویطول القراءۃ فیہما** - اور دونون رکعت مین قرارت کو طول دے - ف - چنانچہ
بعض احادیث مین اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے - مع - پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھے
تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتی کہ دوگانہ واحد مین انحصار نہین ہے - **ویخفی** - اور دونون مین قرارت کو مخفی
رکھے - **عند ابی حنیفۃ رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے - ف - یہی صحیح ہے - المضمرات ء - اور یہی مالک و شافعی
کا قول ہے ع - **وقالا یجہر** - اور صاحبین رح نے کہا کہ قرارت مین جہر کرے - ف - اور یہی قول احمد ہے ع -
وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ - اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء - ف - عائشہ روایات
مین مروی ہے - البدائع - بالجملہ یہان دو امر ہین قرارت کو طول دینا اور قرارت مین جہر کرنا - **اما التطویل فی القراءۃ
فبیان الافضل** - پس قرارت مین طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی متابعت پر قرارت کو طول دینا افضل ہے ع - **ویخفف ان شاء** - اور اگر چاہے تو قرارت مین تخفیف کرے
لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر - کیونکہ مسنون
تو وقت کسوف کو نماز و دعا مین مستغرق کر دینا ہے پس نماز و دعا مین جس ایک کو تخفیف کرے تو دوسرے کو طول دیدے
ف - اور حق یہ ہے کہ قرارت کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث معتبرہ مین

کہ پھر جب تم ان چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالی سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہانتک کہ وہ روشن ہوجاوے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہو کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہانتک کہ روشن ہوجاوے۔ رواہ مسلم بمعنی الفتح
مین کہتا ہون کہ حدیث نعمان مین دودو دوگانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قرارت پڑھنا پایا گیا
اور یہین سے امام رح سے چار رکعتانہ بھی مروی ہو۔ کما فی المحیط۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاللہ تعالے اعلم
م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف تو اسمین اختلاف ہو۔ علمہا
روایۃ عائشہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔
پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین جہر کیا اور
ابو حنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس وحدیث سمرہ ہو۔ ف حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے نماز خسوف مین جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضہ مین نماز کسوف کا جہر ہو۔ رواہ
ابو داؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضہ مین مراد خسوف سے سورج گہن ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون
کہ کسوف وخسوف دونون گہن مین مستعمل ہو پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہو کیونکہ رات
کی قرارت جہری ہوتی ہو۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضہ یہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
نماز پڑھی تو آپ سے قرارت کا ایک حرف نہین سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف
کہ حضرت عائشہ رضہ کے بہ نسبت مردون کی روایت مرجح کیونکہ بوجہ قرب کے اِنپر حال زیادہ واضح ہو اور یہ مبنی ہو
کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہو۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز مین اخفاء متعین ہو اور کیف صلوۃ النہار
وہی عجماء۔ کیونکر اخفاء متعین نہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہو اور صلوۃ النہار عجماء۔ ف یعنی اسمین
قرارت مسموعہ نہین ہو۔ جیسے بہائم عجماء سے باتین نہین سنی جاتین یا عجمی کہ صاف زبان اُس سے نہین سنی جاتی
ہو۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعدہا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
خواہ لوگون کی طرف منہ کیے اِسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہو اور کھڑے کسی عصا
وغیرہ پر ٹیک کرلے تو بھی اچھا ہو۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہانتک کہ آفتاب
روشن ہوجاوے۔ ف کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہو۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
رأیتم من ہذہ الافزاع شیئاً فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
تم ان فزع دینے والی چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالی کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف رواہ ابو سلیمان عن
محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو مع۔ اور اسکے معنی حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ
مین بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف وخسوف مین دعاء وتضرع کا حکم ہو تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا
چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرہا عن الصلوۃ۔ اور دعاؤن مین سنت یہ ہو کہ نماز سے پیچھے ہو۔ ف
لہذا یہان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
زیادہ مقبول ہو فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
حسن ہو مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہو۔ م۔ حدیث معاذ رضہ کہ اے معاذ مین تجھے دوست رکھتا ہون اور وصیت کرتا ہون

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک - رواہ ابوداؤد والنسائی - مغیرہ بن
شعبہ رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے - رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط - مع
اگر جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے - خزانۃ المفتین - **ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ** - اور
نماز کسوف انکو وہ امام پڑھاوے جو جمعہ پڑھاتا ہے - ف - یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اُسی کی امامت
یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی - م - **وان لم یحضر** - اور اگر امام حاضر نہ ہوا - ف - اور نہ کسی دوسرے
کو امامت کی اجازت دی تو - **صلی الناس فرادی** - لوگ تنہا نماز پڑھیں - ف - اگرچہ مجتمع ہوں - المحیط -
تحرزا عن الفتنۃ - تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے - ف - میں کہتا ہوں کہ یہ فتنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور
اسکے اشارہ میں ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کریں دور ہوگیا فافہم - م - یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا
رہا خسوف ماہتاب تو فرمایا - **ولیس فی کسوف القمر جماعۃ** - اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے - ف -
یہ بلفظہ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونوں میں مستعمل ہے - مع - اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہے - م - **لتعذر
الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنۃ** - خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اسوجہ سے کہ
فتنہ کا خوف ہے - ف - کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کمتر فتنہ سے خالی ہوتا ہے - ع - اور ممکن ہے
کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے - م - اور ابن عباس رض نے روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی - رواہ الدارقطنی
باسناد جید - یعنی دوگانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے - م - عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کسوف آفتاب وماہتاب میں چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے - رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول ہے
مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے - الفتح
اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع
ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے - یہ لفظ تو حقیقۃ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں
ہے اور کسوف میں جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا - م - **وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا رایتم شیئا من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوۃ** - اور خسوف قمر میں یہی ہوگا کہ ہر ایک
بذات خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو دوڑ کر
نماز کی طرف مشغول ہو - ف - صحیحین میں عائشہ رض کی حدیث میں فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور مغیرہ
کی حدیث میں فاذا رایتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ ہے - بالجملہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز
مستحب ہے اور جماعت نہیں - م - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے - مع -
اور استدلال امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رض سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم
نے جہر سے قراءت کی الخ - رواہ البخاری ومسلم - اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے - میں کہتا ہوں
کہ پھر اس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر
جو اوپر گذری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات
میں اجتماع متعذر رہے - یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی
عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے - علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہین ہر اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہر م - ولیس فی الکسوف خطبۃ - اور کسوف مین خطبہ نہین ہر - ف - پس کسوف ماہتاب مین توجب جماعت ہی مسنون نہین تو خطبہ بھی نہین اور سورج گہن مین اگرچہ جماعت مسنون ہر لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہین ہر - لانہ لم ینقل - کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہین ہوا - ف - یعنی بطریق شہرت منقول نہین - النہایہ - بلکہ لوگون کو ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہہ ہوا تھا اِسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باعث باقی نہین ہر - الفتح - علامہ عینی رح نے اِس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری و مسلم نے روایت کی اور اِسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا پس اللہ تعالی کی حمد و ثناء کی جیسی اُسکے شان کے لائق ہر پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالی کی آیات سے ہین یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہین ہوتے ولیکن اللہ تعالی اُنکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہر اور کوئی چیز نہین کہ مین نے اِسکو دیکھا ہو مگر آنکہ میرے اِس قیام نے مجھے دکھلایا حتی کہ جنت و دوزخ کو - اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤگے جو قریب فتنہ دجال کے ہوگا آخر تک - بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا - فقال انی رأیت الجنۃ الخ - اور اِسمین ہر کہ مین نے آج کا سا مشاہدہ نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رض مین ہر کہ اے امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالی سے بڑھکر اِس بات مین غیرت والا نہین ہر کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک - مسلم کی حدیث جابر رض مین ہر کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جسوقت تم نے مجھے دیکھا ہوگا کہ مین نماز مین الخ - امام احمد نے حدیث سمرہ رض سے - اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا - پھر عینی رح نے کہا کہ عجب کہ نہایہ وغیرہ مین جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اِس سے خطبہ مقصود نہین تھا - مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہوگا کہ حمد و ثناء و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیساکہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین صحیح ہر - مترجم کہتا ہر کہ امام مصنف رح کے بناء کلام اِس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہر اور اِسمین جو خطبہ مروی ہر اُسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رض نہین ہر اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا ور ہر بار خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہر پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہر اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہر کہ شاید دفع وہم کے لیے ہو اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد اور ہر بار خطبہ تھا اور بدون اِسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اِس نماز کے واسطے نہین ہر اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہر اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم م - (فروع) اگر اجماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین - اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے - اگر گہن لگا اور اسپر ابر چھایا تو نماز پڑھے - اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے - اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہر اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہر تو نماز کسوف نہین پڑھیگا - الجوہرہ - المبسوط - اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اِسقدر اونچا ہو جاوے جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہر - یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہر - خلافاً للشافعی - مع - اگر ہولناک گھبرانیوالی چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا - دن مین سبلے وجہ

اندھیرا ہوجانا۔ مرض وباء وغیرہ تمام مین پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیان گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔ رات مین ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنون سے غالباً خوف ہونا۔ التبیین۔ ایسی صورتون مین تنہا اپنے اپنے گھرون مین نماز پڑھین۔ السراجیہ والبدائع۔ اور اللہ تعالی سے دعاء وتضرع کرین۔ اور شافعی کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکم ماخوذ ہو حدیث کے اس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا یعنی یہ علامات تو یہی ہین کہ اللہ تعالی انسے خوف دلاتا ہو۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ عنہ پس جملہ مخوفات کو بلفظ جمع شامل ہو تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہو پس بدعت نہین ہو جیساکہ ابن حجر رح سے در مختار مین نقل کرکے بدعت حسنہ قرار دیا ہو کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہین ہوتی ہو۔ م۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام مین ہو۔ نماز استسقاء اسواسطے نہین کہا کہ امام رح کے نزدیک اسمین نماز مسنون نہین ہو بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہو کہ وہان دریا وجھیل وچشمہ وغیرہ نہ ہون جنسے پانی پیین واپنے جانورون کو پلاوین وکھیتی سینچین یا یہ چیزین ہون مگر انکی ضرورت کو کافی نہون اور اگر یہ چیزین کافی ہون تو لوگ استسقاء کے لیے نہین نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہو۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہو کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے وتوبہ کرنیکا حکم کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر مکہ وبیت المقدس ہو تو مسجد مین جمع ہون۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر پرٹ میدان مین جاوے۔ اور بامید ترحم مائین اپنے بچہ علحدہ کرین جیسے جانورون مین بھی کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سر سے توبہ واستغفار کرین۔ ت۔ اور مستحب ہو کہ تین روز نکلین مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہین ہو۔ اور منبر وہان نہ لیجاوینگے بلکہ پانون پیدل اپنے پرانے کپڑون مین ذلیل بنے ہوے اللہ تعالی عز وجل کے حضور مین خشوع وخضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوے نکلین الظہیریہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہدے تو جائز ہو کہ لوگ بلا اجازت جاوین التجرید۔ اور ضعیفون محتاجون واپاہج وبوڑھون وبوڑھیون وبچون کا واسطہ رکھکر اللہ تعالی ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگین الدرایہ ع۔ کیونکہ حدیث صحیح مین ہو کہ انما ترزقون بضعفائکم۔ یعنی انھین محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ استسقاء مین کوئی نماز جماعت مین مسنون نہین ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہو جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی نماز مین خلاف ہو۔ ذخیرہ مین ہو کہ اگر تنہا نماز پڑھین تو مضائقہ نہین ہو۔ ہ۔ اگر جماعت کرین تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہو۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہو لیکن سنت نہین ہو۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح کی عبارت سے بھی ظاہر ہو کیونکہ نفی مقید ہو یعنی ایسی جماعت نہین جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہوسکتی ہو جو جائز ہو اور سنت نہو اور عینی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ واسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور وہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ
آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا۔ عینی نے کہا
کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہی حالانکہ ابوحنیفہ رح نے ہرگز
نہین کہا ہی صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب اُنکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہی کہ شاید مستحب ہو اور شاید
جائز ہو اور مانع نہین ہی کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہوجاتا جب تک
کہ اسپر مواظبت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ مین ہی کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے
نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ اُنکو جماعت پڑھا دے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی
تفسیر یہ ہی کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہی۔ ف۔ پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولی ہی۔ **فان صلی الناس وحدانا جاز۔** پھر
اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہی۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہی۔ **وانما الاستسقاء الدعاء
والاستغفار۔** اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہی۔ ف۔ اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہی۔ **لقوله تعالی
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا الآية۔** یعنی مین نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہی
ف۔ اسمین کوئی نماز شرط نہین ہی۔ **ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم تروعنه الصلوة۔** اور اس
دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض
مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اِس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہوگیا کہ اسکے واسطے
نماز مسنون نہین ہی بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولی ہی اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہی
کہ وہ محل قبولیت ہی۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اُسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہی۔ اول
غزوہ تبوک مین جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہی کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون
کا بُرا حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کرکے اُسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس مین نے جاکر
حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رض نے جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ
پانی کے بہت محتاج ہین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اِس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے
حالانکہ اُسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹکڑہ ابر کا پیدا ہوا اور اُسنے جھوم کر پانی برسا دیا
کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہوگئے اور برتن و مشکین بھر لین۔ حضرت عمر رض نے کہا کہ مین اِس پارہ ابر کے
پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہی پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برسا تھا۔ یہ حدیث تمام و کمال مین نے
تفسیر مین ذکر کی ہی۔ م۔ اور انس رض سے روایت ہی کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم
کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ اُسنے سامنے ہوکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹون کے گلہ مرے اور راہین بند
ہوگئین پس آپ اللہ تعالے سے دعاء فرماوین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے دست مبارک اُٹھائے اور فرمایا **اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا۔** انس رض نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت
ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹکڑہ ابر کا اور ہمارے و کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع
کے ورے سے ایک ٹکڑہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا
انس رض نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانورون کے گلے مر گئے اور راہین پانی سے
بند ہو گئین پس آپ دعا فرماوین کہ اللہ تعالی ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الاکام والظراب وبطون الاودیہ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے
گرد و پیش برسے اور ہم پر نہین۔ الٰہی پہاڑون وپہاڑیون اور باطن وادیون اور درختون کے جنگلون مین برسے۔ انس رض
نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہو گیا یعنی آبادیون کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیون کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز
پڑھکر دھوپ مین چلتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم ۔ع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہے اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالی کے خزائن غیر متناہی ہین اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
نماز مروی نہین ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ مین زیادہ صریح ہے۔م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمائی ہے اولی ہے۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھون کو آسمان کی طرف اٹھاوے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھون کو اٹھاوین کہ یہ سنت دعا ہے۔ المضمرات۔ وقالا یصلی الامام رکعتین۔ اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء مین امام دو رکعت نماز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت مین بعد الحمد کے سبح اسم ربک
الاعلی اور دوسرے مین ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے ع۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی فیہ رکعتین کصلوۃ العید رواہ ابن عباس۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
مین دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رض نے روایت کیا ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلعم
حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عیدگاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہین پڑھا بلکہ برابر
دعا وتضرع مین رہے اور دو رکعتین پڑھین۔ جیسے عیدین پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن
ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہے۔ مع۔ قلنا فعلہ مرۃ وترکہ
اخری۔ ہم جواب دیتے ہین کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا ۔مع۔ فلم
یکن سنۃ۔ تو نماز پڑھنا سنت نہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور
ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا
ہو تو افضل ضرور ہے۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط مین صرف امام محمد
کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہین ہے
اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی مین لکھا کہ نماز
پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکر ہو گی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہے ازانجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم
وابو داؤد والترمذی۔ ازانجملہ حدیث عائشہ رض مین بروایت ابو داؤد۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری ازانجملہ
حدیث ابو ہریرہ وبروایت ابن ماجہ والطحاوی۔ ان سب مین دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ مع۔ ویجھر فیھما بالقراءۃ
اور صاحبین نے کہا کہ دونون رکعت مین جہر سے قراءت کرے۔ اعتبارا بالصلوۃ العید۔ بر قیاس نماز عید کے
ف۔ کیونکہ ابن عباس رض نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے م۔ ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ لما روی
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
چاہیے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
و مومنات کے واسطے استغفار کرے ہ۔ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
ہو تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت مسنونہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ ویستقبل القبلۃ بالدعاء۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم رضہ سے اور
مستدرک میں جابر رضہ اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ ع۔ ویقلب رداءہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو داہنی کو بائیں طرف کر دے۔ المبسوط۔
اور ذخیرۃ المالکیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر داہنی پر لاوے اور داہنی کا بائیں پر
لیجاوے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور محیط میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہیں کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
پر ہے۔ ف۔ اور باقیوں میں قلب رداء نہیں ہے۔ وما رواہ کان تفاؤلا۔ اور جو حدیث میں روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر رضہ میں مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رضہ میں ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقوی ذلک خیر۔ میں لباس تقوی کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادریں منقلب کردیں۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاؤل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یقلب القوم
اردیتہم۔ اور قوم اپنی ردائیں منقلب نہ کریں۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک منقلب کریں بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح وعروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری ولیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضہ کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام وعینی وغیرہ نے
جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب رداء اسی طرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اُسکو اوپر کرین مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھون پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت مین اسکے آگے یون مذکور ہی کہ اور آپ کے ساتھ لوگون نے بھی تحویل کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ اس جواب مین تامل ظاہر ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء۔ اور استسقاء مین ذمی لوگ حاضر نہون۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہین جو مسلمانون کی ماتحتی مین بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہین ہوتے ہین جنکی جانی ومالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہی اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہین۔ معنی یہ ہین کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہین ہین تو استغفار اور دعاے باران رحمت مین یہ لوگ شریک نہون۔ لانہ لاستنزال الرحمۃ۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت نازل کی دعاء ہی۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہی جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما تنزل علیہم اللعنۃ۔ اور ذمیون پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہی۔ ف۔ پس ذمیون کو الگ رکھنا واجب ہی۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہی ایک خاصہ اور وہ یہان مطلوب نہین ہی وہ تو دار آخرت مین مخصوص ہی اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء مین اسی قسم کی رحمت مطلوب ہی کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہی اور باران تمام اہل دنیا کے واسطے عام ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہی اگرچہ وہ ظاہر مین خداے تعالیٰ سے دعا مانگے کیونکہ اُسنے اپنے زعم مین خدا اُسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہی اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوئی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی تو جب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعاء جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہین ہی اور نہ وہان کے لائق ہی تو انکو ساتھ نہین لیا جائیگا اور نہ انکی دعاء جو مردود اور مغضوب ہی اسوقت مین شریک کیجائیگی۔ پھر مظلوم کافر وغیرہ کی جو دعاء یہان قبول ہوتی ہی وہ اسوجہ سے نہین کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہی بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقاے دنیاوی وحیات سے متعلق ہین انہین اللہ تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہی اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہین کہ علحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل مین جمع ہو کر پانی مانگین تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہی کہ انکو اس معیشت سے مدد دیجاوے تو عوام مسلمانون کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ مین کہتا ہون کہ یہی قول اولی ہی اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ جواہر مالکیہ مین ہی کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس مین خطاؤن کی معافی کرائین ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہی۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچاوے تو اسکے رک جانے کی دعاء کرنے مین مضائقہ نہین ہی جیسا کہ حدیث انس رض مین بروایت صحیحین اوپر مذکور ہو چکا ہی۔ م۔

باب صلوة الخوف

نماز خوف کے بیان مین۔ خوف کے معنی زبان عرب مین احتمال ضرر کے ہین اور وحشت وہیبت کے نہین ہین پس جب کافرون سے مقابلہ ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نماز مین یہ خوف نہو کہ کافرون کے اچانک حملہ سے ضرر پہونچیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونون صورتون مین غالب گمان معتبر ہی حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجاے غالب گمان کے کافی ہی اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین۔ جب کہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگون کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہی اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامۂ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہین ہی چنانچہ مبسوط وتحفہ و

محیط مین نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقۃ خوف مراد نہین بلکہ دشمن کا موجود ہونا اسکے قائم مقام ہی۔ ع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہین بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف ہی جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ مین کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہی کہ دشمن اسلحہ حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہون پس خوف کرین کہ اگر ہم سب نماز مین مشغول ہون تو ہم پر حملہ کریگا۔ ہ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہی کہ غالبًا اس سے ضرر کا احتمال ہی ولہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان مین ایسی نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت مین نماز خوف نہین ہی تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت مین کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح نماز پڑھاوے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہہ مین چھوڑے۔ وطائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنا دے۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونون سجدون کے پڑھے۔ ف۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے تو یہ گروہ بمواجہہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہوگا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجاءت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اسکے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیرین۔ وذہبوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاولی۔ اور پہلا گروہ آوے۔ فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قراءۃ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراءت پڑھین۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہین۔ ف۔ اور لاحق پر قراءت نہین ہی۔ اور یہ اسوقت کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہون یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات بدون قراءت تمام کرین۔ الفتح۔ وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہہ مین چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراءۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھین۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین۔ ف۔ اور مسبوق پر قراءت لازم ہی۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات قراءت سے پڑھین۔ المحیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیرین۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رضہ ان النبی صلعم صلی صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ التی قلنا۔ اور اصل اسمین روایت ابن مسعود رضہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہی۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمین خصیف راوی قوی نہین دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رضہ سے نہین سنا۔ اور جیسوا وغیرہ مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم انکے مقابلے مین صف بستہ ہوے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور
دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر
ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے - رواہ الائمۃ الستۃ - اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد
نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اسمیں رائے کو دخل نہیں تو ابن عباس رض کا قول بمنزلہ مرفوع
حدیث کے ہے - مفع - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان وذی قرد
میں پڑھی اور صورتیں احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوری و ابو نصر
بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہیں - واللہ تعالیٰ اعلم - ع م - اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے
یعنی بخوف حضر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے - پھر جو صورت
کتاب میں مذکور ہے اسوقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کریں اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ
امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کر دے وہ جاکر اس گروہ کو نماز
کامل پڑھاوے - مع - پھر واضح ہو کہ قرآن میں نماز خوف کی آیت یہ کہ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ الآیہ - ترجمہ
اور جب تو انمیں ہو اور آنکے واسطے نماز قائم کی الخ - اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے
نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے - اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرط ہے
لہذا مصنف رح نے کہا - و ابو یوسف و ان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما روینا - اور ابو یوسف
نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے
جو ہم نے روایت کیں - ف - لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعود رض مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم
نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ
سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت
کر کے نماز خوف پڑھائی - رواہ ابوداؤد والنسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رض نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف
پڑھائی - رواہ ابوداؤد وغیرہ - اور حضرت علی رض نے لیلۃ الہریر و صفین میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی - رواہ البیہقی
اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن
بن علی کی طبرستان میں - پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور
رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں قضا ہوتیں
جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجایش ہی نہیں
تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی - بالجملہ یہ حجج صریحہ ابو یوسف رح پر قائم ہیں لہذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید
و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا - وعلی ہذا ہمارے
اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے - پھر نماز خوف حضر و سفر دونوں میں جائز ہے یہی قول مالک و شافعی
و احمد کا ہے - مفع - فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین و بالطائفۃ الثانیۃ رکعتین - پھر
اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے - لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین - بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھیں - ف - یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ پھر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتین
پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھیں
جابر رضی نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث
رواہ مسلم۔ لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر
یہ لوگ دشمن کے مواجہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضی کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث
ابوبکرہ رضی کے جابر رضی سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض
نے حدیث جابر رضی کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابوبکرہ رضی پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور
بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رح ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح
نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں مصرح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر
کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیساکہ حدیث ابوبکرہ رضی میں ہے پھر
جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے
پیچھے فرض والے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ بعض کا قول ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصۃً تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی نفل میں تھی کہ اوروں کا فرض ادا ہوجاتا تھا۔ عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ
تاویل اولی و احسن ہے کہ آپ کی نفل میں اوروں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتداء نہ ہونا کوئی صحیح
منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو خود ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو
امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابوبکرہ رضی کے کہی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا
کیونکہ حدیث ابن عمر رضی میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعوی
بلادلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی
اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن
عمر رضی ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل ممانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجود اسکے خوف
کا ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر
کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی
نماز مقسوم ہوئی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو
رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ الفتح۔ **ویصلی بالطائفۃ الاولی من المغرب
رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ** ۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ
ایک رکعت پڑھے۔ ف۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ **لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن**۔ کیونکہ
ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ ف۔ تو بہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاویگی۔ **فجعلنا فی الاولی**
تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ **اولی**۔ بہتر ہے۔ **بحکم السبق**۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ ف

یہی قول عامہ علماء کا ہے - اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین رکھین اور شافعی نے اسکو بھی
جائز رکھا ہے - مع - واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصور نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کردیتا
ہے - المضمرات - مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو - م - لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت
پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد
ہو گئی ہ - اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی - کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا - اقول یہی صحیح اور کلام جوہرہ
کے یہی معنی ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہوگئی - کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو
ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور
ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کرکے آنے کے وقت جو پھرے
نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے - الفتح - **ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ**
اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین - ف - یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر
مار دینا - اور سوا اسے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار رہنا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا - ت د - **فان فعلوا
بطلت صلوتہم** - پھر اگر انھون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہوگئی - **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کردیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون
کا ادا کرنا نہ چھوڑتے - ف - اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رض دربارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہوکر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ -
اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالے فان خفتم فرجالا اور کبانا - ہوا تھا - یہ حدیث ابن ابی شیبہ
وعبد الرزاق وشافعی وبیہقی ودارمی وابو یعلی نے روایت کی - قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد
غزوۃ الخندق کے نازل ہوا ہے - محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو
نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و
سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین - پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے
بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین مکر کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی
رواہ احمد وابو داؤد والنسائی وقد روی الترمذی عن ابی ہریرۃ وصححہ - اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق
ہے - اور ابو موسی رض غزوہ ذات الرقاع مین تھے - کما فی الصحیحین - اور ابو ہریرہ رض بھی بروایت احمد وسنن اربعہ
اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رض کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا - اب
ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو
لڑائی کی حالت مین ادا کرلیتے - پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار
باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد ہا ملخص الفتح -
اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آوے یا جانے
مین سوار ہوجاوے - ابو ہرو - اور دریا مین تیرتے ہوے یا پیدل چلتے ہوے بھی نہین جائز ہے - المضمرات
پس اگر بھاگتے ہوے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے - اگر نماز خوف مین

سہو ہوگیا تو اسپر دو سجدہ سہو واجب ہیں۔ المحیط۔ اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انس رضہ کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے میں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون بیان صحت و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہے فافہم ۔م۔ فان اشتد الخوف صلوا۔ پھر اگر خوف میں شدت ہو تو نماز پڑھیں۔ ف۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ الذخیرہ۔ یا جبکہ سوار ہوں تو۔ رکبانا۔ سواری کی حالت میں۔ ف۔ جب کہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو۔ فرادی۔ تنہا اکیلے اکیلے۔ ف۔ نہ بجماعت یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ یومون بالرکوع والسجود۔ درحالیکہ اشارہ کریں رکوع وسجود کے ساتھ۔ ف۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو۔ الی ای جہۃ شاءوا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ۔ جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہوں۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ۔ فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ۔ وسقط التوجہ للضرورۃ۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں۔ ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان۔ اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے۔ ف۔ یعنی امام ومقتدی کی جگہ متحد نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ الفتح۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا لوشیروں کے جائز ہے جب کہ نماز خوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں۔ فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک بمواجہہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو۔ مرغینانی میں ہے کہ نماز خوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سفر میں عاصی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہے ۔مع۔

باب الجنائز

جنازوں کے بیان میں۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں ۔مع۔ اذا احتضر الرجل۔ جب آدمی محتضر ہوا۔ ف۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی واسکے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہو سکتی ہیں اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیاں بیٹھ گئیں۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وجہ الی القبلۃ۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے۔ علی شقہ الایمن۔ اسکی داہنی کروٹ پر۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے ۔ع۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ۔ قبر میں رکھے جانے کی حالت پر قیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگ گیا ہے۔ والمختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار ماوراء النہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں قبلہ رخ کر کے۔ امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے ۔ع۔ لانہ ایسر لخروج الروح۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان حالت ہے۔ ف۔ لیکن اسمیں کوئی نص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں

لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول ہو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ دائین کروٹ پر لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رضہ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود کچھ بھی نہین قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائین کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی یعنی براء بن عازب رضہ سے صحیحین مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک للصلوٰۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ مین آتا چاہے تو نماز کے مانند وضو کر کر پھر دائین کروٹ پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر مین ہے کہ پھر اگر تو اس خواب مین مرگیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس ہیأت پر خوب ہے اور اسمین قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہین کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونو حدیثین ملاکر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ دائین کروٹ پر لٹایا جاوے - عطاء رح نے فرمایا کہ مین نے نہین دیکھا کہ کسی نے میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابو داؤد کی حدیث عمیر بن قتادہ رضہ ہے استحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء و امواتا - یعنی کبائر مین سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمہارا زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ برین یہ حالت بمنزلہ قبر مین لیٹنے اور مرض مین لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونو مین دائین کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے مع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیأت اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے ع - ولقن الشہادتین اور اسکو شہادتین تلقین کیجاوین - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ اسکو تلقین کرین - اکثر کتابون مین صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردون کو شہادت لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ کلمہ توحید پورا نہین جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس دربارہ وفد عبد القیس جنکو اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک پر ایمان لانا یونہی دونون کے ساتھ تبلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے جو لا الہ الا اللہ پایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی مین دونون جمع ہوگئے اور اسی جہت سے اکثر کتابون مین صرف لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت مین جہانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث مین تو مردون کو تلقین کرنے کا لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی مین تلقین کرین یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد بالموتی الذی قرب من الموت - اور مردون سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لامحالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت یہ کہ اسکے پاس بیٹھکر غرغرہ لگنے یعنی گھر اگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہین کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح و حث کیجاوے بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دوہرانا نہین چاہیے لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ ہ - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح مین ہے کہ جس شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت مین داخل ہوا - م - اسوقت مین حائضہ عورت اور جنب کے وہان

موجود ہونے مین مضائقہ نہین ہے - قاضیخان - فع - مستحب ہے کہ ملقن ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ
محتضر کے حق مین ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو - السراج - اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہون کہ موجب الکفر
ہین تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہوجانے کا حکم نہین ہوگا بلکہ مسلمان مردون کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے
الفتح - غرغرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہے مگر غرغرہ کے وقت گناہون سے توبہ مقبول ہے جیساکہ
ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر مین محقق کیا اور مترجم نے تفسیر مین مبسوط لکھا ہے - م - نیکون کا
اسوقت حاضر ہونا بہتر - اسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے - خوشبو موجود ہو - ع - دفن کے وقت قبر پر ہمارے
نزدیک ظاہر الروایۃ مین تلقین نہین ہے - ع - الدرایہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلاخلاف مردہ نہین سنتا ہے
ف - اگر سنے تو بھی اسکا کام یہ نہوا اور اگر وہان نافع ہو تو کافر ومنافق ضرور کہے - مین کہتا ہون کہ شاید اس سے
یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے - م - مگر ہم تو وقت موت ووقت دفن دونون وقت
تلقین پر عمل کرتے ہین - المضمرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتاکم - اور عینی رح نے
لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہین نہ روکتے ہین - قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہین تو ضرر بھی نہین ہے -
عینی رح نے کہا کہ مین کہتا ہون کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رح نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ ابو امامہ رض نے فرمایا کہ جب مین مرون تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیساکہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مردون کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی مین سے کوئی مرا
اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اسکی مان کا
نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہین دیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ - تو وہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ
تو وہ کہیگا کہ مجھے ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے - مگر تم کو اس جواب کا شعور نہوگا - پھر کہے کہ - یاد کر اس بات کو جسپر تو دنیا
سے گیا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ - یعنی سواے اللہ تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہین ہے اور بےشبہہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے ورسول ہین اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے واسلام کے دین
ہونے اور قرآن کے امام یعنی پیشوا ہونے پر - پھر منکر ونکیر مین سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اسکے پاس
ہمکو وہ نہین بیٹھنے دیگا جس نے اسکو اسکی حجت سکھلا دی - پس ایک شخص نے صحابہ مین سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر
ہم اسکی مان کا نام نہ جانتے ہون تو فرمایا کہ اسکی مان حوا رض کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ اے فلان بن حوا - عینی رح
نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رض سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید
چھوڑ دی ہے - مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تو دونون وجہین تام نہین - اسلئے کہ بالاتفاق ائمہ ومشائخ حنفیہ کے
نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہین سنتے ہین اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی
اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر نہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد مین ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے
واللہ تعالیٰ اعلم - م - بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہے - اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان ودانا کار
ہو اور اسکو معاصی ومظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق
کو شربت وپانی وغیرہ سے تر کرتا رہے - ع - فاذا مات شد لحیاہ - پھر جب مرگیا تو اسکے جبڑے باندھ دیے جاوین
ف - ایک چوڑی پٹی لے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونون کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیے جاوین
الجوہرہ - وغمض عیناہ - اور اسکی آنکھین بند کر دی جاوین - ف - اور یہ کام اسکے اہل وعیال مین سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ الجوہرہ۔ اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوے کہے۔ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ
اللہم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ ما بعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ما خرج الیہ خیرا مما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھین بند ہوئین
اللہ تعالی کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ الٰہی اسپر اسکا کام آسان کردے اور اسکے ما بعد کو
اسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقاء سے نیکبخت کردے اور جہان گیا ہے اسکو اسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے
نفع۔ پھر اسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھون کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا و دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیون کو
ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانون کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کردے۔ الجوہرہ۔ امام مصنف
نے کہا۔ بہ لک جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ ف۔ بزرگون سے ایک زمانہ والون سے
دوسرون کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے واوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھین بند کردیتے ہین۔ ثم فیہ تحسینہ۔ پھر اسمین
یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھین بند کردین کما فی حدیث مسلم ع۔ اور حدیث مین ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی
بینائی اسی کے پیچھے لگتی ہے۔ مراد یہ کہ اسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے م۔ جب انتقال کر جاوے تو حائضہ اور
جسکو نہانے کی حاجت ہو وہان سے علیحدہ کر دیے جاوین۔ اور اسکے پیٹ پر تلوار وآئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ
پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتار کر اسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھا کر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی
تری اثر نہ کرے۔ الملتقی ع السراج۔ اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کرین کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ الجوہرہ۔ پھر
اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست واحباب
کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز ودعاء ادا کرین۔ الجوہرہ۔ اور بازارون مین پکار دینا بقول اصح مکروہ نہین ہے۔ محیط
السرخسی۔ اور اسکے قرضے ادا کرنے مین جلدی کرین۔ اور اسکی تجہیز وتکفین مین تاخیر نہ کرین الجوہرہ۔ اگر عورت کے
پیٹ مین بچہ پھڑکتا ہو تو اسکا پیٹ شق کر کے نکالین اسکے سواے کچھ گنجایش نہین ہے۔ قاضی خان۔

فصل فی الغسل۔ فصل غسل میت کے بیان مین۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب مین حق واجب
اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہین ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن وحنوط لائے
جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار مین کافور ملایا اور طاق کپڑون مین کفنایا
اور لحد کھودی اور آسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری
روایت مین ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یون ہی کیا کرو۔ قال
الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت مین ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر
اسکو قبر مین اتار کر آسپر کچی اینٹین رکھین اور قبر سے نکل کر آسپر مٹی ڈالدی۔ ورواہ البیہقی ایضا ع۔ مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ تھے
واللہ اعلم م۔ اور صحیحین مین حدیث ابن عباس رض سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مرگیا تھا یعنی محرم کہ حضرت صلعم نے فرمایا
کہ اسکو پانی وبیری سے غسل دو اور صحاح ستہ کی حدیث ام عطیہ مین حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے مین
عورتون کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری راے مین آوے غسل دو۔ اور صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر برابر لوگون مین یہ متوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل زائل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا - قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہی کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہی جسمین خون ہی تو دوسرے خون کے جانورون کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہوجاتا ہی ف - یہ قول شیخ ابو عبداللہ الجرجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہی اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہی ع - اور یہی اقیس ہی - ف - اسی وجہ سے اگر کنوئین مین مرجاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہی اور اگر بعد غسل کے کنوئین مین گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز جائز ہی اور میت کو قبل غسل کے نہین اور بعد غسل کے جائز ہی المحیط والبدائع - لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہی کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مرکر نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہی لہذا محمد بن شجاع الثلجی رح نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہی کہ وہ موت سے نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ ابوہریرہ رض سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہی کہ سبحان اللہ ان المومن لاینجس حیا و میتا - یعنی ابوہریرہ رض نے کہا تھا کہ مین نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت مین نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہی - فتح م - مین کہتا ہون کہ حدیث ابوہریرہ رض مین ان المومن لاینجس - یعنی مومن نجس نہین ہوتا ہی - یہ تو حدیث صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی اور خود صحیح کی روایت مین موجود ہی اور لفظ حیاً و میتاً - کی زیادتی اگرچہ ثبوت نہو تب بھی یہی معنی حاصل ہین کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہی اور حدیث مطلق ہی پس اسکو ہم تقید نہین کرینگے حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہین ہی اور یہی اقیس و اصول سے اوفق ہی کیونکہ جب حالت حیات مین باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہو بلکہ محدث ہوا تو بعد ممات کے بدرجہ اولی نجس نہوگا بلکہ محدث ہوجائیگا کیونکہ قربان نہین ہوا اور اگر وہ قربان ہوگیا یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہین ہی اور دیگر جانورون پر اسکا قیاس خلاف اصول ہی کیونکہ انسان و حیوانات مین روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہی پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے ہین جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہی لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہی - لقولہ تعالی ان المشرکین نجس - پس کافر مردہ بھی نجس ہی لہذا مسئلہ ہی کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہین دیگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دیگا - پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہین جائز ہی تو یہ بربناے احتیاط ہی کہ کثر حالت موت کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہی تو غالب کو بمنزلہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہی چنانچہ اسکے نظائر بہت ہین جیسے اغماء وغیرہ نواقض وضو حالانکہ ان چیزون سے حدث و جنابت ہی نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہی کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کیا اس غسل مین نیت شرط ہی - عینی رح نے لکھا کہ شرط نہین ہی - ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے مین تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اترجانے مین ظاہر یہ کہ شرط ہی چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہی کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ ڈھل گیا یا پانی اسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہین کیونکہ ہمکو اسکے غسل دینے کا حکم ہی - ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہین کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ جو شخص پانی مین ڈوب مرا وہ ابو یوسف کے قول مین تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دو بار غسل دیا جاوے ورنہ تین بار پس نکالنے مین نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا
اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے گویا اسمین مقدار واجب کا بیان کیا ہو۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ یعنی
جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کرین۔ وضعوہ علی سریر۔ تو اسکو ایک تختہ پر رکھین۔ لیضب الماء عنہ۔ تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی ہیات مین ائمہ سے کوئی روایت نہین۔ الاسبیجابی۔ اور اصح یہ کہ بطرح آسانی لٹادین
الظہیریہ۔ اور بہتر یہ کہ بائین کروٹ پر ہو تاکہ دائین سے شروع کرین۔ التحفہ۔ اور معروف یہ کہ پانون قبلہ کی طرف کرکے
چت لٹاتے ہین۔ ع۔ وجعلوا علی عورتہ خرقۃ۔ اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدین۔ اقامۃ لواجب الستر۔ تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ ویکتفی بستر العورۃ الغلیظۃ۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔
ف۔ یعنی مقام پائخانہ وپیشاب کو۔ ع۔ اور یہی ظاہر المذہب ہو۔ الخلاصہ۔ ہو الصحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہو
بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہو۔ ع۔ اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہو۔ المحیط
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تعسر سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ ونزعوا ثیابہ۔ اور میت کے کپڑے اتار دین۔ ف
جنین وفات پائی ہو۔ لیمکنہم التنظیف۔ تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ مین غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہین اتارین۔ جواب یہ کہ صحابہ رض کو تردد ہوا
کہ اللہ تعالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردون کی طرح کپڑے اتار کر نہلاوین یا مع لباس پس صحابہ رض پر
نیند طاری ہو گئی حتی کہ سب کی گردنین سینون پر تھین اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نہلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض فرمایا کرتین کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھتی تو حضرت صلعم
کو سوائے آپ کے ازواج کے کوئی نہین نہلاتا۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رض مین برہنہ کرکے نہلانا معروف
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ ع۔ سوائے غسال ومددگارون کے باقیونکو
پردہ کردینا مستحب۔ السراج۔ استنجا اسطرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہون کو
دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہو۔ الجوہرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت
میت کا کوئی نہلانے والا سوائے مردون کے نہین تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کراوے
الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ مرجح ہو کہ میت کا غسل حدث ہو کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہو۔ م۔ نہلانے مین مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ۔ التاتارخانیہ۔ ووضؤہ۔ اور میت کو وضو کراوین
ف۔ سوائے ایسے طفل کے جو نماز نہین جانتا تھا۔ القاضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائین سے وضو کراوین
المبسوط۔ من غیر مضمضۃ واستنشاق۔ بدون کلی کرائے وناک مین پانی ڈالنے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر
فقہاء کا قول ہو۔ ع۔ لان الوضوء سنۃ الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہو۔ ف
مانند وضوء نماز کے بغیر ہاتھ دھوائے۔ المبسوط۔ غیر ان اخراج الماء منہ متعذر فیترکان۔ فرق اتنا ہو
کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہو تو مضمضہ واستنشاق کو ترک کیے جاوین۔ ف۔ یعنی شرعا ساقط ہوگئے۔ م
پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹ کر میت کے منھ
سے دانت وجڑین وتالو وغیرہ مع ہونٹھ کے صاف کردے اور ناک صاف کردے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوانی
نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہو۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پانون دھونے مین تاخیر نہوگی
التبیین۔ ثم یفیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی بہاوین۔ اعتبارا بحال الحیوۃ۔ بقیاس حالت حیات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المبسوط۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویجمر سریرہ وترا۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیجاوے۔ ف۔ اصطلاح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الاسبیجابی ع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اسمین میت کی تعظیم ہے۔ وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالے ع۔ بلکہ اسماء الٰہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن حبان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اُسکی روح نکلتے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگاتے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی رونا پیٹنا مثل کافروں کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ الفتح م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش دیا جاوے۔ ف۔ زعفران وورس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او بالحرض۔ بیر کی پتی یا حرض کے ساتھ۔ ف۔ حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغۃ فی التنظیف۔ یہ بغرض مبالغۂ تنظیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دلائل میں اوپر مذکور ہو چکا۔ اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہوا پس بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالماء القراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر۔ ف۔ جب کہ اسپر بال ہوں۔ التبیین۔ ولحیتہ۔ اور اسکی داڑھی دھوئی جاویں۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لہ۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاویں۔ ف۔ اور اگر خطمی نہو تو صابون واسکے مانند چیز کے ساتھ دھوویں۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھر پور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ البدائع۔ ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن۔ کیونکہ سنت یہی کہ ابتدا دا ہنوں سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رض جو وضو میں گذری۔ رواہ الجماعۃ۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رض دربارہ غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہے

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضوء سے - مع - بالجملہ پہلا اور
دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رضہ سے
اسکو صریح پایا ہے - رواہ ابوداؤد و باسنادہ صحیح - مف - اور بشیہ دھونے کے واسطے میت کو اوندھانہ کرین ح ع - واضح
ہو کہ نوادر مین امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کرین تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو
دھو ڈالین پھر غسل شروع کرین اور یہی شافعی رح کا قول ہے ح ع - لیکن ظاہر الروایہ یہی ہے جسطرح مصنف رح نے ذکر
فرمایا کہ اول دائین سے غسل دیدین پھر بائین سے دوسرا غسل دیدین - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو
بٹھلا دے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے
پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے - ف - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے
آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید
غسلہ ولا وضوءہ - تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضوء نہین دہرا دے - ف - یہی قول مالک و ثوری
و شافعیہ کا ہے - مع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور
وہ ایکبار حاصل ہو چکا - ف - اب دوبارہ نہوگا - وز ندون پر قیاس نہین ہو سکتا - م - پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور
سے بائین کروٹ پر لٹا کر دائین طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھرپور ہو جاوے پس تینون بار غسل
دینا پورا ہو گیا - الفتح - پھر اگر کفن مین لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضوء نہین واجب ہے - مع -
ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پوچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تاکہ اسکے کفن
بھیگ نہ جاوین - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا -
ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑون مین درج کرے - ف - اسی قدر ضروری
ہے اور مفید مین ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ اور میت کے سر
و داڑھی پر حنوط لگا دے - ف - خوشبودار چیزون سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہین - ف - تمام پاکیزہ
خوشبودار چیزون مین مضائقہ نہین خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃً مرد کے حق مین زعفران و ورس کا لگانا نہو - الایضاح
عورت کے لیے مضائقہ نہین ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے
ذریعہ سے کھنچا ہوا نہو تو بہتر ہے - فاللہ اعلم م - بالجملہ کفن پہنانے مین حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا
جاوے - المحیط ہ - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاء سجدہ پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی
و ناک پر اور دونون ہتیلیون و دونون گھٹنون و دونون قدمون پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبودار
کرنا سنت ہے - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر
کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے
واسطے زیادہ لائق ہین - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رضہ سے روایت کیا ہے ع - ولا یسرح
شعر المیت ولحیتہ - اور کنگھی نہین کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص
ظفرہ - اور نہ کاٹے جاوین اسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے مین مضائقہ نہین - المحیط
ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاوین - ف - اور نہ مونچھین کترین اور نہ بغل کے بال اکھاڑین اور
نہ زیر ناف کے بال مونڈین بلکہ جس طرح ہے سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رضہ

علامَ تنصون میتکم - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رض کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو۔
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المومنین نے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ف - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہے
م - ابو وائل رح نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس آس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مغ - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالی
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک حنوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیواسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھڑایا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فاحفظہ - م - (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلا دیں مگر جو لڑکا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اُس سے کچھ خواہش ہو تو اُسکو جو چاہے نہلا دے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جورو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اُسپر عامۂ علماء سلف وخلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رض کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اُٹھایا چاہیے کہ وہ وضوء کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیویگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضوء کر لے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رض کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد یہی معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منھ میں لگا دے اور بعض نے
کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامۂ علماء نے قبیح جانا ہے - مغ - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اُٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اُسکا نہلانا متعذر
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - العتابیہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اُسکی
پشت پر ڈالے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - بے وضوء
ہو تو بالاتفاق جائز - القنیہ - اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب ہو - الزاہدی

اور مزدلفہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور برائی بیان کرنا حلال نہین ہے۔ الجوہرہ۔ اگر وہان دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہین۔ الظہیریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین ہین تو اُسکے ذی رحم محرم عورت اُسکو خالی تیمم کرا دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹکر تیمم کرا دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردون مین یا سفر مین مرا کہ پاک پانی نہین تو تیمم کرا کے نماز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی جاوے۔ قاضیخان۔ مسلمانون و کافرون کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہین پس اگر مسلمان اکثر ہون تو غسل دیے جاوین الخ۔

فصل فی التکفین۔ فصل کفن دینے کے بیان مین۔ کفن دینا مسلمانون پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہے تو اُسی کے مال سے واجب ورنہ جسپر اُسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگرچہ عورت مالدار ہو اور اسی پر فتوی ہے۔ کما فی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہین۔ بالاجماع المحیط۔ اگر اصلا کفن نہ ملے تو عام مسلمانون پر واجب ہے اور درصورت عاجزی کے مسلمانون پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے۔ الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلان شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن مین لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہوا تو غسل دیکر اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ القنایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی مین حلال تھا بعد موت اُسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہین۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتون کے کفن مین حریر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہین اور سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و پرانا برابر ہین۔ الجوہرہ۔ کفن مرد و عورت مین تفاوت ہے اور دونون مین کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ ک م۔ **السنۃ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب ازار وقمیص ولفافۃ**۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے ازار و قمیص و لفافہ مین کفنایا جاوے۔ ف۔ ازار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔ **لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیۃ**۔ بدلیل اِس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑون مین کفن دیا گیا۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ عن ام المومنین عائشہ رض۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہان کے کپڑے معروف تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ **ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ**۔ اور اس وجہ سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اُسکی زندگی مین پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔ اگر بعض وارثون نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال مین گنجایش ہے تو تین دیے جاوین کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔ **فان اقتصروا علی ثوبین جاز**۔ پھر اگر انھون نے دو ہی کپڑون پر کمی کی تو جائز ہے۔ **والثوبان ازار ولفافۃ**۔ اور یہ دو کپڑے ازار و لفافہ ہونگے۔ **وہذا کفن الکفایۃ**۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے **لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہذین وکفنونی فیہما**۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دونون کپڑے دھو کر انھین مین مجھے کفن دینا۔ ف۔ کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الزہد و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اِس قول کے معنی یہ ہین کہ میرے کفن مین تین کپڑے جو سنت ہین سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو مین پہنے ہون اور وھو التاکید کہ صحیح بخاری مین حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھسے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کہ کپڑون مین کفن دیا گیا تھا مین نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑون مین جنمین قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا مین نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے مین نے کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات مین مجھے امید ہے پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو اُنپر تھا اور اسی مین بیمار رہے تھے اسمین زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھوڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اسمین کفن دینا۔ مین نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ استدلال دو کپڑون کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے دربارہ اُس شخص کے جو احرام مین ناقہ سے گر کر مر گیا تھا اور اسمین مذکور رہی کہ اسکے دو کپڑون مین اسکو کفن دیدو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ لیکن محتمل ہے کہ اس محرم کے پاس ازار و چادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والازار من القرن الی القدم۔ اور یہ ازار تو سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیون ہوئی حالانکہ محرم مذکور کی ازار اسی قدر تھی۔ یون ہی ام عطیہ کی حدیث مین بھی اسیقدر ازار دی تھی جیسا کہ اسمین منصوص ہے۔ مع۔ واللفافۃ کذلک اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اصطلاح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر اسمین جیب و آستین وکلیان نہونگی۔ الکافی۔ واذا ارادوا لف الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہین۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دین اوپر سے ازار بچھا دین اور میت کو ازار پر لٹا دین اور قمیص پہنا دین اور اس حالت مین حنوط و کافور لگا دین۔ پھر کفن سے ازار کو لپیٹین تو ابتدؤا بجانبہ الایسر۔ بائین طرف سے شروع کرین۔ فلفوہ علیہ۔ پس بائین کو میت پر لپیٹ دین۔ ثم بالایمن۔ پھر دائین کو لپیٹین۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالتین کیا جاتا ہے۔ وبسطہ ان تبسط اللفافۃ اولاً ثم یبسط علیہا الازار۔ اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اُسپر ازار بچھائی جاوے۔ مف۔ اور میت کو خوشبو و کافور لگا دین المحیط ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین۔ پھر بائین طرف سے اُسپر ازار کو تہ کرین پھر دائین طرف سے لپیٹ دین۔ ثم اللفافۃ کذلک۔ پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپٹین۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ عقدوہ بخرقۃ۔ اور اگر لوگون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اُسکو ایک خرقہ سے باندھ دین صیانۃ عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق مین ہے۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ م۔ عبد الرزاق و بخاری کی حدیث عائشہ رض مین مذکور ہوا کہ کفن سنت مین عمامہ نہین تھا۔ اور فتاوی مین ہے کہ متاخرین مشائخ نے عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اُسکا چھور اُسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی مین پشت پر رہتا تھا الجوہرہ۔ جو لڑکا قریب بلوغ ہوا اُسکا کفن مثل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر دو کپڑے ہین۔ التبیین۔ وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑون مین درع کرتی۔ وازار۔ اور ازار۔ وخمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ ولفافۃ وخرقۃ تربط فوق ثدییہا۔ اور لفافہ اور ایک پٹی جو اُسکی چھاتیون پر باندھ دیجاوے۔ لحدیث ام عطیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے ف۔ چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے مین درج کی گئی

اس حديث كو ابو داؤد نے ليلى بنت قائف ثقفيه سے روايت كى لهذا زعم كيا گيا كه بجائے ام عطيه كے يهى صحيح ہے اور نووى نے كها كه اسكى اسناد حسن ہے اگرچه ابن القطان نے بعض راويون كو مجهول قرار ديا- مين كهتا هون كه ابن الاثير رح نے كتاب الصحابه رضى الله عنه مين ذكر كيا كه ام كلثوم رضى الله عنها نے سنه ہجرى مين ايكسال بعد حضرت زينب كے انتقال كيا اور ام كلثوم كو ام عطيه نے غسل ديا- اس سے معلوم هوا كه ام عطيه نے زينب و ام كلثوم دونون كو غسل ديا ہے اور ابن ماجه نے بهى ام عطيه سے ام كلثوم كو غسل دينا روايت كيا اور آخر مين ہے كه جب هم سب عورتين محسل سے فارغ هوئين تو آنحضرت صلى الله عليه وسلم كو اطلاع دى پس آپ نے همارى طرف اپنا پائجامه پهينكديا كه يه اسكو پهنادو- اس روايت كى اسناد صحيح ہے اور ايسا هى حضرت زينب كے غسل مين مروى ہے پس ام عطيه رضو كا دونون صاحبزاديون كے غسل مين شريك هونا ثبوت هوا- مف- ولانها تخرج فيها حالة الحيات فكذا بعد الممات- اور اس دليل سے كه عورت حالت زندگى مين ان پانچ كپڑون مين نكلتى ہے تو يونهى بعد ممات كے بهى- ف- يهى پانچ دستے جاوين جنكو پهنكر وه اپنے والدين كے ديدار وغيره كو نكلتى تهى- ثم هذا بيان كفن السنة- پهر يه كفن سنت كا بيان ہے- وان اقتصر واعلى ثلثة اثواب جاز- اور اگر تين هى كپڑون پر اقتصار كيا تو جائز ہے- وهى ثوبان وخمار- اور وه دو كپڑے ازار ولفافه هين اور تيسرا كپڑا اخمار ہے- وهو كفن الكفاية- اور يه كفن كفايت ہے- ف- يعنى عورت كے حق مين كفن كفايت اسى قدر ہے- ويكره اقل من ذلك- اور اس سے كم كرنا مكروه ہے- ف- مگر جبكه ضرورت ہو چنانچه آگے اسناد مذكور ہے مثلاً چادر وغيره مين ايك يا دو كپڑے كے سوائے ميسر نهين تو بضرورت يهى ديا جائيگا- وفى الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا فى حالة الضرورة- اور مرد كے حق مين ايك هى كپڑے پر كمى كرنا مكروه ہے سوائے حالت ضرورت كے- ف- كه اسوقت جو ميسر آوے جائز ہے اور وه كفن ضرورت ہے- لان مصعب بن عمير- كيونكه مصعب بن عمير رضى الله عنه- ف- جو شرفائے بنو عبد الدار مين سے بهت مالدار حتى كه روز جوڑا بدلا كرتے تهے اور خالص الله تعالى كے واسطے آنحضرت صلى الله عليه وسلم كے پاس مدينه مين هجرت كى اس حالت سے كه بدن پر ايك كملى تهى اور جنگ احد كے روز مومنون كا نشان انهين كے هاته مين تها اور صحابه رضو مين سے ايك جماعت نے بهاگنا شروع كيا تو اسوقت يه نهين بهاگے اور برابر آيت قرآن ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآيه پڑهتے رهے حتى كه شهيد هوئے پس انهون نے اپنے اعمال عظام كا دنيا مين كچه بهى اجر نهين ليا اور- حين استشهد- جبدم شهيد هوئے هين- ف- تو ايك مخطط كملى چهوڑى اور اسوقت ضرورت مين انكو يهى كفن بحكم سرور عالم صلى الله عليه وسلم ديا گيا- جناب بن الارت رضى الله عنه نے كها كه جب هم اس كملى سے انكا سر ڈهانكتے تو پانون كهل جاتے اور جب اس سے پانون ڈهانكتے تو سر كهل جاتا تها پس حضرت صلى الله عليه نے حكم ديا كه سر ڈهك ديا جاوے اور پيرون پر اذخر ڈالى جاوے- الصحيحين وغيرهما اور اذخر ايك خوشبودار گهاس ہے- اور امام مصنف نے كها كه- كفن فى ثوب واحد- تو ايك هى كپڑے مين كفن ديئے گئے- وهذا كفن الضرورة- اور يه كفن ضرورت ہے- ف- اور حضرت سيد الشهداء حمزه بن عبد المطلب رضى الله عنه كو بهى ايك هى كپڑے مين كفن ديا گيا تها ع- اور حديث مذكور مين دليل ہے كه سر ڈهكنا پانون سے مقدم ہے اور گهاس بهى بضرورت كفن ہے اور واضح هو كه حاجى كو حالت احرام مين سر و چهره ڈهكنا و خوشبو لگانا ممنوع ہے ليكن اگر اس حالت مين مرجاوے خواه

مرد ہو یا عورت ہو تو اسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہو۔ کما فی المحیط۔ عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأۃ الدرع اولا۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے۔ ثم یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کر کے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے جاوین۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کر کے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہرا یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رض کا قول اوپر گذرا اور زینت سے مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کر کے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم الخمار فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے۔ ثم الازار تحت اللفافۃ پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے۔ ف۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ رہا خرقہ یعنی سینہ بند تو چھاتی سے لیکر ناف تک۔ التبیین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ المنافع۔ بلکہ قدمون تک۔ المبسوط والمجتبی+ اور چھاتیون پر بندھا ہو۔ التحفۃ مع۔ قال ویجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون مین میت کو درج کرنے سے پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے۔ ف۔ یعنی خوشبودار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجمار تطییب اجمار خوشبودار کرنا۔ ف۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوین سے کفن کو خوشبودار کرلے۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق مرتبہ اجمار کرنے کا حکم دیا تھا۔ ف۔ علماء مجتہدین مین اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے دھونی جلائے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط مین ہے کہ قبر مین دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلی وابن حبان۔ فاذا فرغوا منہ صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھین۔ لانہا فریضۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے ف۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہوگئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ انکے قرضہ مین گھرا ہوا ہے بلکہ ان پر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عید و جمعہ مین پہنتا ہو دینے سے مانع نہون۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغیناتی مین ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو کفن الکفایہ اولی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور اور نووی وغیرہ و المالکیہ مین مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا دونون مین مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولی ہے۔ یعنی وجوبا زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی سردی سے مرا جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جبکہ سوا اسکے میسر نہ ہو جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے وضو یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے ضرورت کے وقت مثلا جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن مین جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقا جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علٰحدہ چھپائے ہوئے نہین جائز ہے مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اِسنے ترکہ مین سے تابوت و اُسکا غلاف خرید ا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے والون کو دیا اور جو عورتین مردہ رونے کو آتی ہین اُنہین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہین جائز ہو وہ سب مال کا ضامن ہوگا سوائے تابوت کے۔ قاضیخان رح- مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خرید ا ہو- بات اتنی ہو کہ وصی امانت دار متصرف ہو- فافہم- م-

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت - فصل میت پر نماز کے بیان مین- نماز جنازہ فرض کفایہ ہو حتی کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہونگے- التاتارخانیہ- اور جماعت شرط نہین- النہایہ- حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم- یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو- اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہین ہو- الفتح- نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اِسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو- اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنابر روایت ابوسلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے مین مارا گیا ہو- الایضاح وغیرہ- اگر ولادت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہین- البدائع- شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جہانتک ممکن ہو اور اگر ممکن نہو مثلاً قبل غسل کے مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے- التبیین- یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر نماز پڑھین- اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو- م- اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً تیمم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین- التبیین- اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے لیے شرط ہو یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہو- البدائع- پس امام و قوم دونون اس عبادت کی اللہ تعالی کے لیے قبلہ رخ ہو کر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتدائے امام کی نیت کرے تو کافی ہو- المضمرات- اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولی ہو اور یہ بھی شرط ہو کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہو اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین جائز ہو- ہان اگر بغیر نماز مدفون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہو- اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز ناگہانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہو رواہ ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اسمین اشارہ ہو کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا- اور حدیث نماز نجاشی تو ابوہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہو اور نسائی کی روایت مین ہو کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اس دن صرف یہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو- وفی الباب عن جابر رض- فی الصحیحین- اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویۃ المزنی رض نے انتقال کیا ہو کیا

آپ اُسپر نماز پڑھنا چاہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری مین مروی ہو اور طبرانی رح کی حدیث ابو امامہ رضہ مین تصریح ہو کہ کیا آپ چاہتے ہین کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اُسپر نماز پڑھین فرمایا کہ ہان پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر ماردیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہوگیا پس آپ نے اُسپر نماز پڑھی - پھر بخاری مین بھی مذکور ہو کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفین ہر صف ستر ہزار کی ہو تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہان سے پایا - جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص قل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نمازین بوجہ خصوصیت کے تھین کہ اللہ تعالی کے حکم سے آنکا جنازہ روبرو کیا گیا - ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت مین انتقال کیا خصوص اُن صحابہ رضہ نے جنکو قُرّاء کہتے تھے اور اُنکو کافرون نے دھوکے مین ہلاکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتی کہ کافرون پر لعنت فرمائی اور نمازون مین قنوت پڑھا حتی کہ منع کر دیے گئے باوجود اسکے آپ سے اِنکے جنازہ کی نماز منقول نہین ہو حالانکہ آپ نہایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھنا چاہتے تھے - مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشیہ عورت مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اُسکو نہین پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مرگئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیون نہین خبر دی - ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ صحابہ رضہ نے گویا اسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اُسکی قبر بتاؤ تو لوگون نے جاکر بتلائی پس آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبرین اپنے لوگون پر تاریکی سے بھری ہوئی ہین اور میری انپر نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالی انکو اہل قبر پر منور کر دیتا ہو - رواہ البخاری ومسلم - **واولی الناس بالصلوٰۃ علی المیت السلطان ان حضر** - اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہو اگر جنازہ پر آوے - ف - پس اُسکا امام کرنا واجب ہو - **لان فی التقدم علیہ ازدراءً بہ** - کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے مین سلطان کے حق مین خفت ہو - ف - حالانکہ سلطان ظل اللہ ہو پس جو اُسکی بزرگی کرے اللہ تعالی اُسکے بزرگی کرے اور جو اُسکی اہانت کرے اللہ تعالی اُسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث - **فان لم یحضر فالقاضی** - پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہو - **لانہ صاحب ولایۃ** - کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہو - ف - یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہو اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہو - بالجملہ ان دونون کی تقدیم تو واجب ہو - **فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی** - پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہو - ف - الحی در اصل ایک کنبہ ہو اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اُسکے اولاد کی اولادین اور اولادون کی اولاد پس کئی پشتین اور اولاد کے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہو جیسے قریش اور انمین حی وبطون وغیرہ سب داخل ہین اور یہان مراد یہ کہ جس کنبہ مین سے یہ شخص تھا اُنکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اُسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہو کہ یہی امام اُسکا جنازہ پڑھاوے - **لانہ رضیہ فی حال حیاتہ** - کیونکہ میت حالت زندگی مین اُسکے امام ہونے پر راضی تھا - ف - تو بعد موت بھی اُسی کی پسند کا امام بہتر ہو جب کہ شرع سے مخالف نہین ہو - **ثم الولی** - پھر میت کا ولی بہتر ہو - ف - اکثر متون مین یہی ترتیب مذکور ہو - اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہو - حسن رح نے امام ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانون پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر جو اس شہر کا سلطان ہو پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت۔ اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایہ۔ اور یہی مختار ہے۔ مع ف۔ ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی اولی ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہوتا تو میں تجھے امام نہ کرتا۔ نووی رح نے یہی قول مالک واحمد واسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علمائے سلف وخلف کا قول ہے۔ مع ف۔ والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح۔ اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ ف۔ لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور بروایت صحیح یہ بالاتفاق ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی فتح ع۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں۔ جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انمیں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکر فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت والے یعنی ناتے دار بہ نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ البدائع ف۔ اگر میت کا ولی نہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ التبیین۔ عورتوں اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے م۔ اور میت پر فقط ایک ہی بار نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں۔ الایضاح ہ۔ لہذا اگر عورت نے شروع کردی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کریں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ فتاوی کبری میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتوی ہے المضمرات ہ والعیون وواقعات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے ف۔ یہ اُسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعاء صالحین اولی بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کر سکتا۔ الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان۔ پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی یعنی بدون اجازت ولی کے۔ اعاد الولی یعنی ان شاء۔ تو ولی اعادہ کرلے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے۔ لما ذکرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ ف۔ اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے م۔ وان صلی الولی ای علی المیت اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی۔ ف۔ اگرچہ تنہا پڑھی ہو۔ لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ اُس ولی کے برابر یا پایہ کے دوسرے اولیاء نے چاہیں

الجوہرہ - پس اگر ولی سے بڑھکر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بدرجہ اولی پھر کوئی نہین پڑھ سکتا - ف - لان الفرض
تتادی بالاول - کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا - والتنفل بہا غیر مشروع - اور نفل
پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہین ہے - ف - یعنی جسکا حق مقدم نہو اُسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع
نہین ہے - ولہذا راینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور اسی وجہ
سے کہ نماز جنازہ مین تنفل نہین مشروع ہے ہم نے تمام لوگون کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھون نے حضرت صلعم
کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا - ف - پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھکر کون فضیلت ہوتی - اگر
وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اُسکے مانند تک جائز ہے - جواب یہ کہ مدت مذکور تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے
ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہین کھا سکتی ہے کہان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین
وہو الیوم کما وضع - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہین جیسے مرقد شریف مین رکھے گئے تھے - ف
پس اگر نماز جنازہ مین تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی - ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ
جس شخص کا حق ہے اُسکے حق مین نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے - الفتح - اس سے عام اجنبی
لوگون کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والون کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا
فافہم - م - رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول مین
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین سے تھا - اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی - مین کہتا ہون کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے
صحابہ رضہ کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا - بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی - ابن حبان رح نے کہا کہ
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا مین صحابہ رضہ ہوتے تھے - مع - مین کہتا ہون کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا
حق صریح ہے چنانچہ جوہرہ مین ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہین پڑھ سکتا اور اگر سلطان
نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیا نہین
پڑھ سکتے ہین - ھ - یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے - فاحفظہ - م - وان دفن
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ - اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہین ہوئی تھی تو اُسکی قبر پر نماز
پڑھی جاوے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار - کیونکہ حضرت صلعم نے
انصار مین سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی - ف - رواہ ابن حبان عن حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ
اس حدیث مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا - صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم مین سے مرے مجھے
ضرور آگاہ کیا کرو جب تک مین تمھارے درمیان موجود ہون کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے
اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اسپر چار تکبیرین کہین - درواہ الحاکم - مالک رح نے موطا مین
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات مین دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات
سے نماز پڑھنے کو روایت کیا - صحیحین مین ابو ہریرہ رضہ سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا - صحیحین مین شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبو ذیر پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
یہین یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہین ہو سکتا سوا اسکے کہ یون دعوی کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی
نہین پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعوی نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہین ہو سکتا کہ انھون نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ نہین بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجوہرہ۔ تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل مین سلطان کو یہ اختیار ہے
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہین لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکینہ اور حبشیہ کی روایات مین ہے کہ آپ نے اصحاب رض کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپکی نماز سے قبرین منور ہو جاتی ہین اور آپ کی نماز انپر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہین۔ اسی واسطے صحیح مین ثابت ہے کہ ابتدا مین مقروض کی نماز خود نہین پڑھتے اور لوگون کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یون ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوے خود نہین پڑھی اور لوگون کو نماز سے منع
نہ کیا یون ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہین پڑھی۔ یہ روایات صحاح مین ہین تو آپ کا نماز پڑھنا
حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہو گا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو کس کے قلب مین وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانون کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہین برابری
کر سکتا ہے اور اسمین تو کچھ شک نہین ہے پس محل اجتہاد اس مقام مین صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اسکے حق مین
بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھئے تو یہ عین حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت مین ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی
کے نماز کے اسکو نماز روا ہوئی لیکن اسی وقت تک کہ میت قبر مین مستور اسی طرح موجود ہو جیسے کفن مین مستور ہوتی
ہے۔ فافہم واحفظہ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر مین اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہوگئی تو شک
کے ساتھ نہین پڑھی جاوے۔ المفید والمزید وجوامع الفقہ وعامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہان شرط ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن مین چھپا تھا۔ پھر یہ سب اسوقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہین ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین۔ اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہین نکالین بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھین اور نوادر مین ہے کہ یہ استحسانا حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہین کیا تو قیاسا و استحسانا غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین
یون ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی چیز رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر یاد آیا یا مل گیا تو پورا کرکے
دوبارہ نماز پڑھین۔ المبسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہین تو جسکو ولایت ہے وہ چاہے
قبر پر نماز پڑھ دے۔ المحیط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہین۔ معف۔ بالجملہ
ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ ف۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسفؒ
سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رحؒ نے کہا کہ
والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرأی ہوا التصحیح۔ ہنوز ریختہ نہونے کی شناخت میں معتبر غالب رائے ہے
یہی صحیح ہے۔ لاختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے حال و زمانہ و قبر کی جگہ کے۔ ف۔
حتی کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے ع۔ یا دریا میں ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا
زمین سیلی ہوئی نمناک ہے تو جلد ریختہ ہوگا اور گرم موسم و خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے تیقن ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے م۔ پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ میں
امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں۔ الفتح۔ اور اگر ولی معذور
نے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہیں تو جائز ہے۔ القاضیخان ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہیں ہوتی
المحیط۔ جن امور سے نماز فاسد ہوا کرتی ہے انسے نماز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے
کہ نماز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو نماز فاسد نہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح میں جسپر تین صف مسلمانوں
کی نماز پڑھیں اسکے لیے مغفرت مذکور ہے م۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف
اور دو ایک صف اور اکیلا ایک صف کریں۔ التاتارخانیہ۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اسکے سینے کے مقابل امام کا
کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوائے اسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ الکافی۔ اور انس رضؓ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سرین کھڑے ہوتے تھے۔ ابو داؤد والترمذی وقال حدیث
حسن اور سمرۃ بن جندب رضؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
ہوئے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ اقول دونوں کے واسطے
مقابل سینہ اختیار کرنا احسن و اولی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہو اسواسطے
کہ حدیث انس رضؓ ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم م۔ نماز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ الکافی۔ ہر
تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ الفتح۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہیں۔ الکافی۔ اور حضرت
انس رضؓ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ کما فی البخاری۔ والصلوٰۃ
اور کیفیت نماز جنازہ یہ کہ۔ ان یکبر تکبیرۃ۔ اول تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو
کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے اور قوم بھی۔ الکافی ع۔ یحمد اللہ عقیبہا۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالے
کی حمد کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد للہ و مانند اسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم
وبحمدک الخ۔ المضمرات کے ساتھ۔ اور یہ کل ثنا سوائے تکبیرات کے اخفاء ہے۔ التبیین۔ اور قراءت قرآن واسطے نماز
کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضؓ قراءت نہیں کرتے تھے۔ کما رواہ مالک رحؒ۔ لیکن اگر دعاء کے لیے صرف سورہ
فاتحہ پڑھے تو بطور دعاء کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رضؓ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجملہ سنت
کے ہے۔ کما رواہ البخاری والاربعۃ۔ پس یہ قراءت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قراءت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعاء ہوا
اور یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم م۔ ثم یکبر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف ع۔ بدون ہاتھ اٹھانے کے
ظاہر الروایۃ ع کافی۔ ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
ف۔ اور قبولیت دعاء کے واسطے اللہ تعالی کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہی بدلیل حدیث صحیح - پھر اولی صیغہ درود کا یہی جو نماز مین پڑھا جاتا ہی م - ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللمیت وللمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے اسمین دعا کرے اپنے واسطے ومیت کے واسطے اور تمام مسلمانون کے واسطے - ف - خواہ زندہ ہون یا مر گئے ہون اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابوہریرہ رضہ کے معنی ہین کہ تم میت کے واسطے دعا مین اخلاص کرو - رواہ ابوداؤد - اور یہ غرض نہین کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہی جو مصنف رح نے ذکر کیا م - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہین ہی - قاضیخان - لیکن متعلق بایان وآخرت ہو - م اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان - ۃ قاضیخان - رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و ابوداؤد - ف - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا واللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا واللہم اجعلہا لنا شافعۃ ومشفعۃ البخاری بنحوہ عن السراج - یہ اسوقت کہ یہ دعا کرسکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہیے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان ۃ - ثم یکبر الرابعۃ ویسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائین بائین پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہین ہی - یہی ظاہر المذہب ہی - الکافی - عوف بن مالک رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو مین نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ - الٰہی تو اسکو بخشدے واسپر رحم کردے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - واکرم منزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جہان داخل ہوتا ہی اسکو وسیع کر دے - واغسلہ بالماء والثلج والبرد - اور اسکو آب وبرف وبرد سے غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ونقہ من الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس - اور خطاؤن وگناہون سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہی - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - واہلا خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار اور اسکو جنت مین داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر وعذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ واعلی درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش مین ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح القدوری مین ہی کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم انس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ولقن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ وتقبل برحمتک حسنتہ وامح بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل والاقارب قریبا ولدعاء من دعالہ سمیعا مجیبا اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین - منح - بالجملہ ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اسپر چار ہی تکبیرات کہین تو ان چار نے اپنے

سابق کو نسخ کردیا۔ ف۔ یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس
بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے م۔ اور ابن عباس رضہ سے روایت
ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابوبکر رضہ نے حضرت صلعم پر
اور عمر رضہ نے ابوبکر رضہ پر اور ابن عمر رضہ نے عمر رضہ پر اور حسن بن علی رضہ نے علی رضہ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام
پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابونعیم وفی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجوہ سے بھی
مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری
فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضہ سے اور ابن عبد البر نے ابوخیثمہ رضہ سے اور
حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضہ سے اور حازمی نے کتاب ناسخ منسوخ میں انس رضہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں
ضعف ہے۔ ابن حزم رح نے محلی میں حضرت عمر وعلی وزید بن ثابت وعبد اللہ بن ابی اوفی وزید بن ارقم وبراء بن عازب
وابن عمر وابوہریرہ وعقبہ بن عامر وابوبکر الصدیق وصہیب وحسن بن علی وعثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار
تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رح نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس
الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ وچھ وچار تکبیرات کہا کرتے یہانتک کہ رسول اللہ صلعم
نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضہ میں یونہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب
محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کہوگے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی
جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جس پر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب
کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر
کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن
منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو
موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رضہ الناس فاستشارہم
فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رضہ علی
اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح ہے کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا
مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطال نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار
تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ اُنپر صحابہ رضہ پانچ وچھ وسات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں
کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل بدر و بنوہاشم کو فضیلت دی کہ اُنپر سات وپانچ تکبیرات کہتے اور اُنکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے
اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رضہ کو سلطان نجاشی رضہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی ناسخ قرار دیا کیونکہ
ابوہریرہ رضہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ
جائز نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ جو اول مذکور ہوئیں اگرچہ اُنکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت
طرق سے بدرجہ حسن ہوگئیں۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسپر عمل بہ کثرت مروی
سوم اسناد ابوحنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہوگئی تو معلوم ہوا کہ اسی
آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وچھ وسات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

ق ہے۔ مع۔ عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا اسمین نظر ہے اسلیے کہ ہوسکتا ہے کہ سب
جائز ہون اور اصول مین متقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہین کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو لاچاری درجہ پر ہوتا
ہے اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رضہ و زید بن ارقم رضہ کے نزدیک پانچ تکبیرات ہین اور ابن حزم نے
ابن عباس رضہ سے اور انس رضہ اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہین اور بعد حضرت عمر رضہ کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رضہ نے بدری
صحابی رضہ پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رضہ پر سات تکبیرات کہین۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت
عمر رضہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانون کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعی سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رضہ سے واضح ہے لیکن سواے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رضہ وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کین اُسکے معنی یہ ہین کہ سواے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہین تو جملہ چار تکبیرات ہوگئین۔ پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہوچکا تو اب کلام عام مسلمانون کے حق مین رہا اور اس بارہ مین اجماع چار ہی تکبیرات پر ہے۔ پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جائز ہین یا نہین تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہین کہ حضرت عمر رضہ نے زمانۂ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلون کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہین کہا تو اصل مین
زائد کا جواز نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہین کہ فجمع عمر علی اربع کطول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رضہ کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایۃ احمد۔ تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہین اور رکعات مفروض محدود ہین تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہین ہین علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا مین صریح منحصر نہین تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے معدود ہین کہ انمین کمی بیشی نہین جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نماز فاسد نہین کہتے ہین بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ ولو کبر الامام خمسا۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہین۔ ف۔ تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم یتابعہ المؤتم۔ مقتدی چار سے زائد مین امام کی پیروی
نہین کریگا۔ خلافا لزفر۔ زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی مین امام کی متابعت فریضہ ترک نہوگی جیسے عیدین مین ہے۔ ہم کہتے ہین کہ عیدین مین مختلف
روایات ہین سواے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہان عید سے خلاف ثابت
ہے تو یہان چار سے زائد مین اتباع نہین۔ لانہ منسوخ لما روینا۔ کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہے بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے۔ ف۔ اور منسوخ مین متابعت نہین ہوتی ہے عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے چار پر
زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رضہ کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع متقرر ہے اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے پس جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے
تو صورت اجتہادی نہین رہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جزم ہوگا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی ہو جو مین نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہو اور زائد مین مرجح حرمت ہو مع احتمال جواز تو ہم صحت نماز کو اجتہادی رکھتے ہین اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہین و حرمت راجح ہو تو پانچوین تکبیر مین اتباع نہین کرتے۔ رہا یہ کہ چار سے زائد مین مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے۔ اسمین دو روایتین ہین۔ ایک روایت مین فوراً سلام پھیر دے۔ وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وہو المختار۔ اور ایک روایت مین امام کے سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہو۔ ف۔ یہی اصح ہو۔ المحیط + اور اسی پر فتوی ہو۔ الواقعات۔ یہ اسوقت کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر تکبیرون سے سنے تو زائد مین بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو اور تکبیر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین مین گذرا۔ الزاہدی سر۔ مع۔ بالجملہ نماز جنازہ مین ثنار و درود اور دعا ہو۔ والثالثۃ بالدعوات استغفار للمیت۔ اور دعائین کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہو۔ والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعاء۔ اور شروع کرنا ثنار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعار کی سنت ہو۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہو کہ آدمی پہلے اللہ تعالی کی حمد و ثنار کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعار کرے ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرات قرآن کے تو جائز ہو پھر چونکہ اس طریقہ مین میت کے واسطے دعار زیادہ قبول ہونے کی امید ہو تو میت کے واسطے اخلاص اسی کو مقتضی ہو معہذا۔ یہ رکن نہین جسکے ترک سے فساد ہو جیساکہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ ولا یستغفر للصبی۔ اور طفل کے واسطے استغفار نہین کریگا۔ ف۔ کیونکہ جب گناہ نہین سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہو۔ ولکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطا۔ ولیکن یون کہے کہ الٰہی اس طفل کو ہم لوگون کا فارط کر دے۔ ف۔ جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار کر رکھتا ہو۔ واجعلہ لنا اجرا وذخرا۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرۂ نیکی کر دے۔ واجعلہ لنا شافعا مشفعا۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو۔ ف۔ یہ صیغہ دعار طفل کا بہتر و مختصر ہو اور حدیث مین بچون کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ مین جانے سے روکنا اور جناب باری جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ ہم انکو اپنے ساتھ جنت مین لیجاوین۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعار ہو۔ المحیط۔ ع۔ ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیرین کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہین کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے۔ ف۔ تو امام کے ساتھ مین یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیرین مثل مسبوق کے قضار کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہو۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد واسحق کا ہو۔ بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول مین رکوع تک قضار کر لے۔ وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت چھوٹی ہوئی تکبیرین کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہو اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہو۔ ولہما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ ہر تکبیر بجائے ایک رکعت کے ہو اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہین کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ ف۔ بلکہ بعد فراغت امام کے ادا کرتا ہو تو یہان بھی اسی طرح کریگا پہلے نہین ادا کریگا۔ اذ ہو منسوخ۔ کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا۔ ف۔

چنانچہ ابن ابی لیلیٰ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین لوگون مین یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز مین ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اُسنے مقتدیون سے پوچھا پس اُنھون نے اشارہ سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم مین داخل ہوتا پھر ایکمرتبہ معاذ رضہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ مین تھے پس معاذ رضہ قعدہ مین شریک ہوگئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رضہ نے تمھارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز مین وہ مسبوق ہوگیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر نماز چھوٹی ہو اُسکو ادا کرے - رواہ احمد والطبرانی - لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذ سے نہین سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق نے اِسکو ابو امامہ رضہ سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاذ رضہ کے ابن مسعود رضہ کا واقعہ ذکر کیا - بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتدائے نماز کو پہلے قضاء نہین کرتا - کافی مین کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہین کہ پہلی تکبیر مین ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہین اور اول معنی کو ترجیح ہو اسی وجہ سے اِسمین ہاتھ اُٹھائے جاتے ہین - اھ اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہین گئی - ف - اگر آیا اور امام چارون تکبیرات کہہ چکا و سلام نہین پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہوجاوے اور اسی پر فتویٰ ہو - المضمرات والمحیط - پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے در پے بدون دعاء کے تینون تکبیرات باقیہ کہہ لے - الخلاصہ قاضیخان ہ - یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہو ع - اگر امام اول تکبیر کہہ چکا ہو اُسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ ومحمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اِسی وقت کہے - پس مسبوق نہوگا - المحیط - اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہین مگر کچھ اعتبار نہین حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرلے - ف - اور اگر جنازہ ہاتھون سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھون پر نہین رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہین کہے - الظہیریہ - اور اصح یہ کہ جب کاندھون پر رکھا جاوے تو قطع کرے - ف - ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام - اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہین کہی - ف - مثلا نیت کرتا رہگیا یا غافل ہوگیا - قاضیخان - لاینتظر الثانی بالاتفاق - تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہین کریگا - لانہ بمنزلۃ المدرک - کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہو - ف - جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ کہکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری وتیسری تکبیر نہین پائی تو دونون کہکر امام کے ساتھ ہوجاوے کیونکہ مدرک ہو قاضیخان ہ - اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کردیا تو بقول صحیح جائز ہو - الظہیریہ ہ - ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر - اور جو شخص جنازہ مرد وعورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو - ف - اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جبکہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہو سلم - اور مبسوط مین ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو - یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ مین ہو کہ یہی مختار ہو ع - وعلی ہذا سینہ وکمر کے بیچ مین ہوا - بہرحال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا لفظ کہا - م - لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ - کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب مین نور ایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعاے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ
بحذاء وسطہا لان انسا رض فعل کذلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد سے
بمقابلہ سر کے اور عورت سے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رض نے یونہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان
کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ عورت
کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رض کیا اسی طرح حضرت صلعم
نماز پڑھاتے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتڑوں کے کھڑے ہوتے۔ انس رض نے فرمایا کہ
ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں
عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑوں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا
وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلی۔ لیکن سند بیہقی رحمہ اللہ تعالی نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے
واسطے بنائی گئی تھی رح۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام انس
کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ
عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ ف۔ اگرچہ انس رض نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اسپر
نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث میں وسط سے
مراد بقرینہ قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر
ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونوں ہاتھ و سر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں و پیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مع۔ لیکن عرف
استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالی اعلم رح۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے
کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے
لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعا ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر
نہیں جائز ہے۔ ف۔ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ
ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف۔ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان مع قرات
نہیں ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطا۔ تو قیام ترک کرنا از راہ
احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ ف۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں
چاہیے اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا
ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے کمافی
الصحیحین عن ابی ہریرہ رض۔ ولا باس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں
ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام بننا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام
کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں یوں
ہے کہ نماز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وہو ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعضے
لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ ف۔ اگرچہ بازاروں میں پکار دیں۔ یہی اصح
ہے۔ المحیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام وعیادت مریض واتباع جنازہ ودعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا۔ کما فی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ و پڑوسی آگاہ کرین
مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطون وغیرہ مین یکسان جائز ہی۔ المحیط۔
مر لوگون کے کھیتون و زمینون مین و راستون پر مکروہ ہی۔ المضمرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
اُسمین مکروہ نہین ہی۔ التبیین۔ و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
مسجد جماعت مین۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہی۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہی۔ اور
امام شافعی و احمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہی بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رضہ نے وفات
پائی تو ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد مین داخل کردو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلعم اسپر نماز
پڑھین اور لوگون کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دو بیٹون سہیل و اسکے بھائی
پر مسجد مین نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ مفع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہی جس سے کوئی عام حکم نہین ثبوت
ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد مین معتکف ہون یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رضہ پر انکار کردیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رضہ نے اپنے
انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رضہ کا انکار دلیل ہی کہ مسجد الجماعہ مین میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
جواز پر انکار نہین ہوتا۔ مف۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد مین نماز جنازہ مکروہ ہی۔ لقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جس نے مسجد مین جنازہ پر نماز پڑھی تو اُسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہین ہی۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا
کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا ہر بلکہ صحیح روایت فلا شئی لہ۔ ہی یعنی کچھ نہین اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد مین ہی
اور ابن ماجہ مین فلیس لہ شئی۔ واقع ہی یعنی اسکے واسطے کچھ نہین ہی۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت مین
فلا شئی لہ۔ ہی اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد کے بعض نسخون مین جو فلا شئی علیہ۔ لکھا ہوا ملا وہ کاتب کی غلطی ہی
خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت مین۔ فلا صلوۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اُسکی نماز نہین ہی۔ مع۔ پھر
اسکی اسناد مین ابن ابی ذئب نے صالح مولی التوامہ سے اسنے ابوہریرہ رضہ مرفوعاً روایت کی ہی اور نسائی
نے باسناد خود یحیی بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوامہ مرد ثقہ ہی لیکن قبل موت کے اُسکو اختلاط
ہوگیا تھا یعنی حفظ متغیر ہوگیا یعنی اپنی حدیث و غیر کی حدیث کو نہین پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے
اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و حجت ہی۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التوامہ سے قبل اختلاط کے
حدیث سنی ہی تو یہ حدیث مقبول و حجت ٹھہری۔ مع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابوجعفر الطحاوی سے یہ ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب مین مختلف ہوئین تو اسمین بحث ضرور ہوئی پس حدیث
عائشہ رضہ مین اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت مین نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ
بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین سابق فعل سے ممانعت ہی تو اس
حدیث قولی سے حدیث عائشہ رضہ جو فعلی ہی منسوخ ہوگئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا عین اسکا مؤید ہی
تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہین کہہ سکتے یعنی حدیث
ابوہریرہ رضہ سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رضہ سے منسوخ ہو کر اباحت ہوگئی۔ یہ اسواسطے نہین کہہ سکتے
کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلاضرورت ممنوع ہی علاوہ ازین حدیث عائشہ رضہ کہ امام مسلم نے مسند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اِسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ مین وہ مرسل ہی وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رض
اِسپر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہی دوم اِسمین ممانعت ہی اور حدیث عائشہ رض مین اباحت حالانکہ اباحت پر
ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہی اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہی تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات مین احتیاط اولی ہی خصوص جب کہ حدیث ابوہریرہ رض مین آیا کہ کچھ ثواب نہین ہی۔
مع - واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اِس امر مین ہو کہ میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت ہی تو کچھ شک نہین
کہ یہ بالکل باطل ہی اور حدیث عائشہ رض سے یہ بات ہرگز لازم نہین آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر ومخلوق کثیر نے
مدینہ منورہ مین انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت واولی ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
ہزارون راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اِسکو مجہول جانتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے
اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہی اور اگر اختلاف مباح ہونے مین ہی تو ہان شافعیہ کے نزدیک مباح ہی اور ہمارے
نزدیک مکروہ ہی پھر ہم اپنے یہان دیکھتے ہین کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہین ہی بلکہ ہمارے
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہی پس اگر یہی مراد ہی تو اِسکے معنی یہ کہ خلاف اولی ہی۔ اِس صورت مین شافعیہ بھی کہین کہ
نماز جنازہ مسجد مین مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہی تو باہم کچھ اختلاف نہین رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کر دی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمر رض پر مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی اور معلوم ہی کہ عامہ مہاجرین و
انصار رضی اللہ عنہم دونون کے جنازے پر حاضر تھے اور جب اُنھون نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہی۔ انتہی کلامہ صریح دعوی جواز ہی۔ مف - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ ہی کہ اُنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہی اسواسطے
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطأ مالک رح مسجد
مین نماز پڑھی گئی تو روا نہین ہی کہ صحابہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رض صریح نفی ثواب ہی مگر آنکہ دعوی عذر کیا جاوے اور عبدالرزاق نے سفیان ومعمر سے
دونون نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگون کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہین حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی۔ کما فی الفتح
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رض کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہی کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا۔ پس حق واللہ اعلم یہ ہی کہ جب نصوص متعارض
ہوئین تو توفیق یہ ہی کہ حدیث قولی ابوہریرہ رض کو مقدم کیا گیا حتی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد مین داخل کیا جاوے
تو ثواب نہین ہی۔ ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اِس جہت سے کہ مسجد جماعت
تو ادائے فرائض کے لیے بنائی گئی ہی اور اِس جہت سے کہ اِسمین مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہی۔ ف۔
لہذا مسجد مین بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہی اور کراہت بقول ابن الہمام وبظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہی۔ اور
یہ اُسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رض نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین وانصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونون بیٹون پر مسجد مین نماز
پڑھی اور دوسرون پر نہین تو کسی عذر پر محمول ہی اور صحابہ رض نے جو حضرت عائشہ رض پر انکار کیا وہ خالی
اسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المومنین کے لیے مسجد مین جنازہ طلب کیا حالانکہ مردون کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہین رکھا بلکہ محتمل ہی کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت مین مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ۔ اور جس صورت مین
کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ امام مع قوم
داخل مسجد ہون اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ مین مطلقاً ہر صورت مین کراہت کا قول مختار
کہا ہے۔ م ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رض مین یہ صورت مکروہ نہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ
مسجد ہی مین سے نماز پڑھ دیتے کچھ نکلنا ضرور نہین تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت
تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ مین چند افعال لاسکے جاتے ہین تو ہم نے نص کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر نہو
تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ
کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہین انکو حدیث قولی ابوہریرہ رض کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے
روا نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہان سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابوہریرہ رض کیونکہ
بعد نبی کے صحابہ رض بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ ومن استہل بعد الولادۃ
سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے
اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مرجاوے اور مراد استہلال سے
ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور آنین نصف سے زائد زندہ نکلنا
معتبر ہے۔ مع البدائع المحیط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ۔
بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہین کیا تو اسپر نماز
نہین۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہین پڑھی
جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اُسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے روسکے۔ رواہ الترمذی
والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رض ہے اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہے کہ
سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رض مین ہے کہ حضرت صلعم
نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار و پیدل برابر ہین اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث مین آیا کہ اگر زندہ
رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ عن
ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح مین ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے
پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے مین مختلف روایات ہین بعض مین پڑھی اور بعض مین نہین لیکن بیہقی ونووی نے
پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہین۔ مع۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ طفل
پر نماز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ مع۔ ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتیٰ
اور اس دلیل سے نام رکھنا و غسل و نماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق مین جو طریقہ مردون
کا ہے متحقق ہوگا۔ ومن لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہین رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے
کی معلوم نہ ہوئی۔ ادرج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے مین درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔
کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنو آدم کے۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی۔ لما روینا۔
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہین ہے۔ ویغسل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ مین اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رحمہ
نوادر مین مروی اور مختار الطحاوی ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہین رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس اسمین دونون
وجہ پر عمل ہوجانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے مین لپیٹ کر دفن کردیا جاوے - مف - اور وہ حشر مین بھی اٹھایا جائیگا - الظہیریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے - مع - اور مترجم نے قولہ تعالی اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر مین توضیح سے لکھا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین مین سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مرگیا تو اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انھین کی تبعیت مین فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کرے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحسانا اسکا اسلام صحیح ہوگیا تھا - او یسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین مین سے کوئی مسلمان ہوگیا ہو - ف - پھر طفل مذکور مرگیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا -
کیونکہ وہ دونون والدین مین سے جو از راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہوجانیوالے
کا تابع رکھکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث مین
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کرلیتے ہین یہانتک کہ اسکی زبان اداکرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے اداکرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید اداکرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالی کے سوائے کسی مین الوہیت نہین اور وہی
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہین اور اللہ تعالی کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ - اور اللہ تعالی کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہین - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا معتبر نہین جب تک سب کا اقرار
نہو - یہین سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتون مین توقف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہین اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہین کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے اداکرنے
مین توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہین اداکرسکتے ہین بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہان بیشک - پھر پوچھین کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ مین ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہان بیشک - یون ہی ایمان کی جتنی باتین ہین کسی مین اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتون کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہین
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن مین جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہین پس اسنے یقین کرلیا کہ یہ سب
برحق ہین تو وہ مومن ہوگیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد مین واجب ہے اور عملی فروع مسائل مین اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگون

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار رہین اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کمافی شرح العقائد وغیرہ م پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونون یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔ اور اگر طفل مذکور کے ساتھ مین اسکے والدین مین سے کوئی قید نہ ہوا۔ ف۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ اپنی قضاء سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر نماز پڑھی جاوے۔ لانہ ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کمافی اللقیط کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق مین ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک شخص نے جنگل وغیرہ مین ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہین معلوم ہوتا ہے پس اگر دارالاسلام مین ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہوکر مسلمان قرار دیا جائیگا ع۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہین۔ اول توی تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے حتی کہ جب دونون کافر ہون تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونون مین سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ دنیاوی احکام مین ہوگا اور عقبیٰ مین ابوحنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچون کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی ہونے کا حکم قطعی نہین کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین تو جانتا ہون کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانون کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہین اور اسمین بہت سی احادیث وارد ہین۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہو تو بعد اسکے ہدایہ مین تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط مین لکھا کہ جب طفل کے والدین مین سے کوئی نہو تو وہ جسکے ہاتھ مین ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہو تو ملک کا تابع ہوگا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان مین جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت مین ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ مین پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر دارالاسلام مین جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھا لایا تو چاہیے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت مین مسلمان ٹھہرایا جائیگا۔ م۔ واذا مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ ف۔ اور وہ مرتد ہوکر کافر نہین ہوا ہے۔ ولہ ولی مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انہین کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہیے جنازہ کے پیچھے ہوجاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔ فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھوکر کفن مین لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر علی رض فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابوطالب کے حق مین۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد ونسائی رح نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب ابوطالب نے وفات پائی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور مین نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ روئے ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھوکر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ میرے پاس آنا پس مین نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو مین نے غسل کیا اور میرے واسطے دعاء فرمائی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحٰق وابن ابی شیبہ والبزار وابویعلی۔ ابوطالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت کے دسوین سال ماہ شوال مین انتقال کیا اور ابوطالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج مین پانچون نمازین فرض ہون۔ معف۔ ابن کثیر رح۔ اس سے معلوم ہوا کہ غسل وکفن ودفن کرے۔ لکن یغسل غسل الثوب النجس۔ لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہین

ف۔ بدون رعایت غسل مسنون وطہارت محمود کے۔ ویلف فی خرقۃ۔ اور کپڑے مین لپیٹ دے۔ ف۔ بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے۔ وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد۔ اور ایک گڑھا کھودے بدون اسکے کہ سنت طور پر کفن پہناوے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد مین نہین رکھے بلکہ گڑھے مین ڈالدے۔ ف۔ اگر مرتد ہو گیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر مین گیا ہے انکو نہ دیا جاوے بلکہ ایک گڑھا کھود کر اسمین کتے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے۔ الخلاصہ ع ف۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اسکا باپ واقارب سب کافر ہین تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کرین چنانچہ حدیث مین ہے کہ یہودیون سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکی عیادت کو تشریف لے گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ابوالقاسم کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہان سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا ہے جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کے کار پرداز ہو اور اسکو یہودیون کے حوالہ نہین کیا۔ مرح بذلک المبسوط والذخیرہ معف۔ مکروہ ہے کہ مسلمان کی قبر مین اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرابتی اترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے المبسوط والمحیط عف۔ کافر میت بعد غسل کے پاک نہوگی حتی کہ قلیل پانی مین گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اسلیے کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المجتبیٰ۔ مسلمانون وکافرون کے مردے خلط ہو گئے پس اگر مسلمانون کی شناخت ہو تو غسل ونماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانون کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانون کی نیت سے پڑھی جاوے اور اگر کافرون کی کثرت ہو تو غسل دیے جاوین بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک وشافعی واحمد کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مساوی ہون تو نماز مین دو روایتین ہین۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کرین جیسے نماز عید بھی۔ اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کرین اور ایک قول مین موخر کرین۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ ہان اگر دفن سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرین۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جوار یا قرابت یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہین۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت مین جائز ہے اور ہمارے وثوری واحمد واسحٰق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات مین ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہے۔ مع۔ جب بیان حالت موت و بعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا جواز تو میت کے حاضر ہونے مین بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہان نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے مین ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھین۔ م

فصل فی حمل الجنازۃ

فصل جنازہ اٹھانے کے بیان مین۔ اذا حملوا المیت۔ جب میت کو اٹھاوین ف۔ یعنی مرد لوگ نہ عورتین ۔۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ ف۔ یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر۔ اخذوا بقوائمہ الاربع۔ تو چارپائی کے چارون پایہ پکڑے ہون۔ ف۔ یعنی جب چار آدمی موجود ہون تو ہر ایک اسکا ایک پایہ پکڑے م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ بذلک وردت السنۃ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ وفیہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسمیں جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آویں پھر جاوین
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ وزیادۃ الاکرام۔ اور میت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ والصیانۃ۔ اور میت کے گرنے
سے حفاظت ہے۔ ف۔ لہذا اگر سرہانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور پائنتی بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے
نزدیک بلاضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی م۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحملہا رجلان۔ اور شافعی رح نے کہا
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اُٹھاوین اسطرح کہ۔ یضعہا السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے
جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور پیٹھ میت کی طرف اور مُنہ راستہ کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص
اُسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور مُنہ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اسکے دونوں کاندھوں کے بیچ میں سینہ
کے بل سے ہو۔ لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا حملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ
یوں ہی اُٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی
تھی کہ سعد بن معاذ رض کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف۔ حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ لکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کہا جاوے
کہ ملائکہ کے اُٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکور دو آدمیوں کا اسطرح اُٹھانا ابن سعد
نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعفہ البیہقی رح
ہاں آثار میں البتہ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین
اُٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کیے اور
حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سرو اوپٹی و دونوں عمود کا ملان جہاں ہوتا ہے اُسکو پکڑا یا چاروں طرف سے
ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ اسمیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے
اُٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبداللہ بن مسعود رض سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے
کہ تخت کے چاروں جوانب کو اُٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ وعبدالرزاق والطیالسی والبیہقی۔ اس
اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہیں سُنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں تو اسناد صحیح ہے
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رض سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل میں اسکے مانند ثوبان و انس رض
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی
کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ اُٹھائے اللہ تعالیٰ اُسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق
نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ اُنھوں نے جنازہ کے چاروں جانب اُٹھائے۔ عبدالرزاق نے بسند صحیح ابوہریرہ رض
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ اُٹھائے تو جو اُسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو
چالیس قدم اُٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم
اُٹھاوے۔ ومحمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو
چاروں جوانب سے اُٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رض کا فعل اسی معنی پر
محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت نہوگا اور لامحالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا
کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ مع۔ اور واضح ہو کہ
پایہ کو کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اُٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائقہ نہین - کما فی شرح الجامع الصغیر لابی اللیث - ع - لیکن شرح طحاوی مین ہو کندھے پر رکھنے مین مضائقہ نہین - ہ - اور میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہو - فع - علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا - م - اگر چھوٹا بچہ دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہین کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھون پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاوین اور مضائقہ نہین کہ سواری پر اسکو ہاتھون مین لیے ہو - البحر - پھر اسطرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کرین - المضمرات - ویمشون بہ مسرعین - اور چلین اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہون - ف - یہ فقہار کا کچھ خلاف نہین کہ یہ مستحب ہو - ع - اور سرعت کی حد یہ ہو کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو - التبیین - لہذا فرمایا - دون الخبب - یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو - ف - پس یہان دو مقام ہین اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہ رض مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے مین سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہو تو تم نے اسکو جلد ہی اسکی بھلائی مین پہونچا دیا اور اگر بدکار ہو تو تم نے جلد ہی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا - رواہ البخاری - اسراع سنت ہو - التحفہ - مگر اسی قدر کہ میت کو بھڑکنے کی حرکت نہو - جامع الفقہ - اور یہی جمہور کا قول ہو - ع - آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہین کی گئی ہو - المبسوط - مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو - لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو - ف - رواہ ابو داؤد والترمذی لیکن اسناد ضعیف ہو اور ابن عباس رض نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا کما فی الصحیحین - اور حدیث ابو موسی رض مین ہو کہ اسطرح جنازہ لیجاتے دیکھکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر جنازہ دن کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہو - کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت اسی قدر مراد ہو جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال مین ہو کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہرکارہ کی چال ہوتی ہو جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہو - واللہ تعالیٰ اعلم - م - جنازہ کے پیچھے سوار چلنے مین مضائقہ نہین اور پیدل افضل ہو اور آگے سوار چلنا مکروہ ہو - قاضیخان - تو پیدل مکروہ نہین ہو - م - دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہو اور اگر وہ نہین مانتی تو جنازہ کا ساتھ چھوڑنا نہین چاہیے - نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر مین جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہو - اور خالی آنسو بہانے مین مضائقہ نہین اور صبر افضل ہو جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہین اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہون حتی کہ جب جنازہ اتارا جاوے تب نماز کے واسطے اٹھین یہی صحیح ہو - ق ہ - جنازہ کے پیچھے خاموش ہون اور مکروہ ہو کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند کرین اور آہستہ جائز ہو - ط ق - اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتین کرنا محض بدتر ہو - م - واذا بلغوا الی قبرہ یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال - اور جب اسکی قبر تک پہونچین تو جنازہ اتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہو - لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ - کیونکہ کبھی جنازہ مین مددگاری کی حاجت ہوتی ہو اور کھڑے ہونے مین معاونت کا قابو زیادہ ہو - ف - اور اولی یہ کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پر اتارا جاوے - رواہ ابو داؤد - اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہو - اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین - مع - ابو حنیفہ رح نے ابو یوسف کو فرمایا کہ - وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک - اور جنازہ اٹھانے کی کیفیت یہ ہو کہ تو جنازہ کے اگلے سرے مین سے داہن کو اپنے داہنے پر رکھ - ثم موخرھا علی یمینک - پھر اسی طرح کے پچھلے کو اپنے داہنے پر رکھ - ثم مقدمھا علی یسارک ثم موخرھا علی یسارک ایثار التیامن - پھر جنازہ

بائین سے مقدم کو اپنے بائین پر پھر موخر کو اپنے بائین پر رکھو واسطے تیامن اختیار کرنے کے - ف - یعنی یہ صورت اسواسطے کہ دائین سے اُٹھانا شروع ہو - وہذا فی حالة التناوب - اور یہ صورت اسوقت ممکن ہو کہ اُٹھانے والون کی باری ہو - ف - اور یہ پانچ آدمیون مین بھی ممکن ہو - اور اگر صرف چار ہی اُٹھانے والے ہون تو جس طرح اُٹھائے ہین اُسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے - م - جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہو اور آگے بھی جائز ہو مگر آنکہ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے داہنے و بائین نہ چلے - شافعی رح کے نزدیک آگے چلنا افضل ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانند حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا -

فصل فی الدفن - فصل دفن کرنے کے بیان مین - میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہو - السراج ہ - اسپر اجماع ہی ع - ویحفر القبر - اور قبر کھودی جاوے - ویلحد - اور لحد بنائی جاوے - ف - اسطرح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف کول کر دیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے - اور یہ مسلمان کے واسطے ہو - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہو اور غیرون کے واسطے شق ہو ف - رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہو اور صحیح مسلم رض کی حدیث سعد رض سے ثبوت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی - اور شق یہ کہ چوڑی جگہ کھودکر اُسکے اندر ایک پتلی نالی سی بناکر اُسمین مردہ مدفون کرتے ہین - اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہو پس یہی سنت ہو اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین - لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہو اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہو اور مضائقہ نہین کہ لوہے کا تابوت ہو - کما فی قاضیخان - اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین عورت کے واسطے اُتارنے مین پردہ زیادہ ہو - المحیط - اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور دائین بائین کچی اینٹین رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے - قاضیخان - اور مُردون کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہو - مع - اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اُسوقت گڑھا کرکے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہو - مف - پھر قبر کا گہراو درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہو - الذخیرہ والجوہرہ ہ ع - اور عورت و مرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہی ع - اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو - المضمرات ہ - میت سے ملی ہوئی پکی اینٹین مکروہ ہین - قاضیخان - ویدخل المیت مما یلی القبلة - اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہو - ف - اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین اُتارین تو اُتارنیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا - الفتح - قبر مین کوئی عورت اُتارنے کو داخل نہو - محیط السرخسی - اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولی ہین - الجوہرہ - اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے اُتارنے مین مضائقہ نہین - البحر - اور جو لوگ اُتارنے کو داخل ہوے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین الکافی - مگر مستحب ہو کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہوکر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین اُتارین - تاتارخانیہ - خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلاً - برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک مسلول کرلیا جاوے - ف - یعنی قبر کے پائینتی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

مانند تلوار کے سوت لیں۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم سل سلاً۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے۔ ف۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب بزرگ ہے پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے میں روایات مضطرب ہیں ف۔ بعض میں قبلہ رخ کرکے اور بعض میں سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جس میں جانب قبلہ سے اُتارنا مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رح کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل اور امام شافعی رح کے نزدیک سل مذکور افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد و ربیعہ و ابو النضر سے خبر دی کہ انمیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے میں نہ تھا اور یوں ہی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رض کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رض سے روایت کیا۔ اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد میں عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں و ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور یہاں مرسل النخعی اسکا مؤید ہے۔ پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس رض ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی جانب قبلہ اُتارا پھر وہاں سے مزار مبارک میں اُتارا ہو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم رات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اسپر چار تکبیریں کہیں رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاۃ دونوں کو ضعیف کہا گیا جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ کما رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رض کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو متحمل نہوئی تو انھوں نے سل کرنا اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود ہیں تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔ مع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر جب لحد مین رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد مین لاتے ہوے رکھنے والا
کہے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر - یون ہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رض کو قبر مین رکھا تھا - ف - یون ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط
مین ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ مین مذکور ہے اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت مین پڑ گئے کیونکہ ابو دجانہ رض جنکا
نام سماک بن خرشہ ہے انھون نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ مین شہادت پائی پس یہان ابو دجانہ رض
کا نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر مین رکھا وہ ذو البجادین رضی اللہ عنہ ہین جنکا نام عبد اللہ
تھا اور غزوہ تبوک مین انتقال کیا - العینی - پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے چنانچہ ترمذی وحاکم وابو داؤد وابن حبان نے
ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت مین بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ - واقع ہے - اور ابو العلاء العامری
رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب مین مر جاؤن تو میرے واسطے لحد بنوائیو پھر جب مجھے لحد مین رکھے
تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدا اور خاتمہ
پڑھ دیجیو کہ مین نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے - رواہ الطبرانی - ومع - ویوجہ الی القبلۃ -
اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دین - ف - یعنی داہنے پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کرین - الخلاصہ ح - بذلک
امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے - ف - حکم دینا تو
ایسی حدیث مین نہین ملا - سواے اسکے کہ کبائر کے شمار مین فرمایا - واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا اس سے
نکلتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی وموت کا قبلہ ہے - کما رواہ ابو داؤد والنسائی - اور حدیث ابو سعید رض مین حضرت صلعم
دفن کیے جانے مین جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی - کما رواہ ابن ماجہ - بالجملہ میت کے
بائین طرف کچی اینٹون یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے - مع - ویحل العقدۃ - اور کفن کی گرہ
کھول دے - لوقوع الامن من الانتشار - کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا - (فروع) عورت
میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتین ہونگی پھر جنازہ اٹھا کر دفن تک مرد ہونگے
ع - قبر مین مٹی بچھانا سنت ہے - الینابیع - اور کتب شافعیہ وحنابلہ مین ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر
رکھدے مگر ہمارے یہان مذکور نہین ہے - السروجی - اگر قبر مین بغیر غسل کے یا بائین کروٹ پر یا سرہانا بجاے پائنتی
ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہین اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر رکھین اگرچہ
تختے دیدیے ہون - اور اگر کوئی متاع قبر مین رہ گئی تو اسقدر روا ہے کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع
نکال لین - المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے مین مضائقہ نہین - جوامع الفقہ ع - اگرچہ مال ایک درم ہو - الجم
مین کہتا ہون کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت مین تغیر نہ ہوا ہو - فافہم - م - روایت ہے کہ مزار مبارک
حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مین مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو مرقد شریف مین اتارنے والون مین مغیرہ رض بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھا کر
اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونون آنکھون پر بوسہ دیا - مغیرہ رض اس بات پر فخر
کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے - جب میت قبر مین
خاک ہو جاوے تو اس قبر مین دوسرے کو دفن کرنا اور وہان زراعت وعمارت وغیرہ جائز ہے - میت کے سر کے
نیچے مثل زندون کے تکیہ کے رکھنا مکروہ ہے - المرغینانی - اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رض نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابوموسی رض ہے اور شقران مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سرخ کملی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر میں ڈالدی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن
میں شریک تھے۔ عیاض رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے
تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ واللہ حضور اعلی کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کریگا پس قبر میں بچھا دی۔ اور
مروی ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی وعباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رض نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو
مٹی وغیرہ سے ٹیک کر دیں تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہو جاوے۔ م ع۔ ویسوی اللبن علی اللحد۔ اور لحد پر کچی اینٹیں
ٹھیک لگادی جاویں۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللبن۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک
پر بھی کچی اینٹیں لگائی گئیں تھیں۔ ف۔ چنانچہ جابر رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور ہنے
لحد پر کچی اینٹیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن حبان۔ اور نیز حاکم
کی حدیث حضرت علی رض اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رض اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت
ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا۔ م ع
مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کچی اینٹیں کھڑی لگائی گئیں اور جہاں شق ہوتی ہے وہاں نرکل رکھا گیا
تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قولہ یسوی اللبن۔ میں اشارہ
ہے کہ خوب برابر ٹھیک کرکے لگا دے۔ عینی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور
کچی اینٹوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ م ع۔ ویسجی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹیں لگادی جاویں۔ ف۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت
نہیں ہے۔ ولا یسجی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ اور یہی مالک
واحمد کا قول ہے۔ لان مبنی حالھن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مبنی ہے۔ ف۔ پس انکے
جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ ومبنی حال الرجال
علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مبنی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم
نہیں ہے۔ حتی کہ نماز میں مرد کا سر کھلنے سے حرج نہیں اور عورت کی نماز فاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپ نے
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ م ع۔ نعش
یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ م
ویکرہ الآجر والخشب۔ اور پکی اینٹیں ولکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانھما لاحکام البناء والقبر موضع البلی۔ کیونکہ
پکی اینٹ ولکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ ف۔ تو ایسی جگہ میں
وہ چیز صرف کرنا جو رایگاں ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فیکرہ تفاولا۔ پھر یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ میں آگ کا اثر ہے تو از راہ بدفالی کے مکروہ
ہے۔ ف۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے غسل کے کہ وہ طہارت ہے
اور معلوم کہ بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہاں نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ لیجانے میں
مجمرہ پیچھے لگائے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ اور

مخفی نہین کہ یہ اسی بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت مین گرم پانی سے
نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو لیس وجہ بدفالی کی وہ ہو جو مین نے اوپر بیان کی کہ آخرت
کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر مین کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصلی وجہ جو امام مصنف
نے ذکر کی مطلقاً کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو۔ ہان اسکا مفاد یہ ہو کہ اگر پکی اینٹ ولکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو
کراہت مرتفع ہو چنانچہ تمرتاشی مین ہو کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چورون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ
سے جوڑ دے تو مضائقہ نہین ہو۔ ولا باس بالقصب۔ اور نرکل کے استعمال مین کچھ مضائقہ نہین ہو۔ ف۔
اس سے استحباب ظاہر نہین ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر مین ہو کہ کچی
اینٹ و نرکل کا استعمال مستحب ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابراہیم النخعی مرسلا۔ اور اگر نرکل بنایا
ہوا یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت مین جائز اور دوسرے مین مکروہ ہو۔ م ع۔ ثم یہال التراب۔ پھر قبر مین مٹی ریختہ
کردی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھون یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ رواہ
الحسن عن ابی حنیفۃ التحفہ والمحیط ع۔ اور حدیث مین ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ
مٹی ایک قبر مین ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رض ع۔ پس مستحب ہو کہ دونون ہاتھون سے ایک لپ سرہانے
کو ڈالنے مین پڑھے۔ منہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط مین پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم۔ اور تیسرا لپ پائنتی پر پڑھتے
ہوئے۔ ومنہا نخرجکم تارۃ اخری۔ یعنی اس آیت کو تینون بار مین ختم کردے۔ الجوہرہ ع۔ ویسنم القبر۔ اور قبر
مسنم کیجاوے۔ ف۔ یعنی شل کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو م ع۔ ولا
یسطح۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ ای لایربع۔ یعنی مربع چوکور نہ جیسے چبوترہ ہوتا ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبرون کو چوکور کرنے سے منع فرمادیا۔ ف۔ رواہ محمد
عن ابی حنیفہ رح۔ فع۔ اور یہ بت پرستون کے چبوترون سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے سنم
بنانے کو ظہیریہ مین واجب کہا ہو۔ اور قاضیخان مین بقدر ایک بالشت کے اور محیط مین چار انگشت یا ایک بالشت
اونچائی رکھے۔ م ع۔ ومن شاہد قبرہ اخبرانہ مسنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو
مشاہدہ کیا اُسنے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو۔ ف۔ رواہ ابوحنیفہ والبخاری عن النخعی رح۔ فع۔ اور بخاری رح نے
سفیان التمار سے روایت کی کہ مین نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زائد کیا
کہ اور قبر ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ
سب سے روایت کی کہ تینون مرقد مسنم ہین۔ شعبی نے کہا کہ مین نے شہداء احد کی قبرین مسنم دیکھین اور محمد
بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا۔ لہذا شافعیہ مین سے ابوعلی وطبری وجوینی وغزالی وردیانی وغیرہ نے
جمہور ائمہ سے مسنم مین اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ ہان دلیل کہ مسنم تو اٹھی ہوئی
ہوتی ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کردے اور جو
مورتی یا صورت ہو اسکو میٹ دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا۔ کما رواہ
الترمذی۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت مین قبرون پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد
نہین بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب پاخانہ وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے۔ کمافی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے عرض کیا کہ ای میری اماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجیے تو آپ نے دروازہ کھول دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہا کہ لامشرفۃ ولا لاطیۃ مسطوحۃ ببطحاء العرصۃ الحمراء۔ یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ مسطوح ببطحاء العرصۃ الحمراء تھین۔ رواہ ابوداؤد۔ جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد چوکور نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح مذکور ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح اور مرجح ہے۔ بیہقی وبغوی نے جو کہا کہ روایت ابوداؤد اصح ومحفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابوداؤد کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری اصح ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابوداؤد کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو کہگل لگانا یا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری ومالک وشافعی واحمد کا ہے۔ اور نیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ التبیین ع۔ اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ متون کے مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اُسپر کہگل مین مضائقہ نہین۔ الجوہرہ۔ اور زندگی مین اپنے واسطے قبر تیار کرائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا۔ التاتارخانیہ۔ وعلی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا دفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے۔ م۔ صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے۔ الجوہرہ۔ قبر پر مٹی بیٹھ جانے کے واسطے پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا ودعا کرنا مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اُسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پیخانہ پھرے یا اُسپر کوئی علامت بنا دے یا اُسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے۔ التبیین ع۔ مگر قاضیخان نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اُسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے۔ حسن نے ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ جب تک قبر کو کہگل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے۔ المغنی للحنابلہ ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر مین دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بضرورت۔ قدوری وسرخسی ومرغینانی وذخیرہ مین ہے کہ بروقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک آڑ کردے تعزیت کرنا مستحب ہے جسپر احادیث مین ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اسکے محارم ماتم پرسی کرین اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین۔ السراج۔ اور بہتر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شیٔ عندہ باجل مسمی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو اُسنے لے لیا اور جو دیا ہے اُسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اُسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے مسلمان کو ثواب کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالیٰ تمھاری اس مصیبت مین بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بہتر ہے۔ اور دروازون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم مین جو لوگ فرش بچھاتے اور راستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے الظہیریہ الخزانہ ع۔ میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجا دین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہو کہ جس جگہ وفات پائی وہین مدفون ہون اور حضرت ابوبکر و عمر رضی
کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہو۔ فع۔ مین کہتا ہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
مین آگاہ فرمایا تھا کہ مین اور ابوبکر و عمر ایک مٹی سے ہون چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہان سے
معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت مین رکھا
تھا کہ وہان سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب کے مقبرہ مین لائے جاوین۔ امام مصنف نے تجنیس مین
کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے مین گناہ نہین ہو ولیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کار بیفائدہ
ہو تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہو اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
پہونچتی ہو۔ مستحب یہ کہ جہان مرا اُسی کے مقابر مین دفن ہو۔ کہا گیا کہ مقدار سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی
نقل کرنا مکروہ نہین اور حضرت سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نے عقیق مین انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہین جائز ہو خواہ مدت قلیل ہو یا کثیر ہو اور
یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہو۔ صرح بہ النووی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین
مغصوب ہو یعنی کسی غیر کی ملک ہو اور بغیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہین دیتا۔ یا اسکو شفیع نے
شفعہ مین لیا اور جب یہ نہو تو منتقل کرنا نہین جائز ہو اسی واسطے بہت سے صحابہ رضی جو کفرستان کی زمین مین دفن
ہوے اُنکو منتقل نہین کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہین تھا۔ پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبپاشی زراعت
کرے تو اُسکو اختیار ہو کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہو پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔
منجملہ عذر کے یہ کہ بعد مین کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اُسکے لیے کھودنا جائز ہو۔ پھر اگر کسی عورت
کا بیٹا کسی مقام مین مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر مین ہو پھر آئی اور اُسکو صبر نہ ہوا اور اُسنے چاہا کہ لاش
کو منتقل کر لے جاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہین ہو پھر جو بعض متاخرین نے اجازت جانی
وہ قابل التفات نہین ہو۔ کذا فی الفتح۔ اقول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوے اور صحیح ہوا کہ جب
وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
انگلی کھل گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے
لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رح نے کہا کہ
نہین واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونون انصاری شہداء احد سے ہین ان دونون کی قبر بعد چھیالیس برس کے
کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوے ہین۔ باوجود اسکے اُنکو منتقل بمدینہ نہین کیا اور اسی وجہ سے
جو صحیح بخاری مین عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہین۔ اس نماز مین کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد مین کچھ تغیر نہین باوجود
اسکے لازم ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعاء ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
نفل نماز ان شہداء پر نہین پڑھی۔ اور بحث گذر چکی۔ اور یہان کلام اسمین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ
پر وفات فرمائی خاص وہین مدفون ہونا اُنکی خصوصیت ہو تو شہداء کے واسطے جس میدان مین شہید ہون وہین
دفن ہون اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہین ہو۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب مین مستحسن یہ کہ جس
شہر مین ہون وہین کے مقبرہ مین دفن ہون۔ پھر اس دیار مین اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حتم

افضا اللہ عنہ کو زیادہ محبوب ہے اور دارالاسلام مقام جمعہ بہت ہی خوب وعین مطلوب واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین - م - رات میں دفن بھی جائز ہے باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء بدلیل حدیث جابر رض جسکو ابو داؤد نے بشرط بخاری ومسلم روایت کیا اور خود حضرت ام المومنین عائشہ رض وحضرت سیدۃ النساء فاطمہ وایک جماعت صحابہ رض رات میں مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جابر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات میں دفن کرنے سے زجر فرمایا حتیٰ کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے مضطر ہو - رواہ مسلم - یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مقید ہے کہ حالت اضطرار میں بغیر نماز روا ہے جیسے میت کے متغیر ہوجانے کا خوف ہو - مقبرہ میں جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب میں مضائقہ نہیں ہے جب کہ قبروں کو نہ روندے جیسے شافعی کے نزدیک - عورتوں کو زیارت قبور مکروہ ہے بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبرستان کی زیارت کرنے والیوں کو لعنت کی - رواہ الترمذی وصححہ - واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے تا ۔ اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رض میں ہے کہ میں نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو یاد دلاتی ہے - کما فی الصحیح - اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وغیرہا نے زیارت کی - میں کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہے اور بنظر دلیل بھی قوی ہے اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف نہیں کہ عورتوں کا وہاں جزع فزع حرام ہے پس احوط ظاہر المذہب ہے - م - فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولیٰ قرار دیا - شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہے اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے اور حافظ ابو موسیٰ اصبہانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - مع - قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا فعل کرنا جو سنت میں معہود نہیں ہے مکروہ ہے اور سنت میں صرف یہی معہود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہوکر دعاء کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون اسأل اللہ لی ولکم العافیہ - الفتح و جوامع الفقہ میں ہے دعاء کرنے میں قبلہ رخ ہوجاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت میں ہو - یہی زعفرانی شافعی نے بھی اختیار کیا - ع - امام ابو حنیفہ واصحاب وسب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہیں کہ اپنی آواز کسی میت کو سنادے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنتا ہے - اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام ودعاء وغیرہ کا ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہیں کرسکتے ہیں اور آخرت کی حیات کا قیاس دنیاوی زندگی پر بالکل غلطی ہے اسپر فقہاء وعلماء امت متفق ہیں - م - مقتول ومیت کو اپنی موت کی جگہ قوم کے مقبرہ میں مدفون ہونا مستحب ہے اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے میں مضائقہ نہیں - خلاصہ - اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں مضائقہ نہیں - اور بعد دفن کے نہیں چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا اُلٹے مدفون کیا ہو لیکن مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی - القاضیخان - پس مالک چاہے اجازت دیدے اور چاہے میت کو نکالنے کا مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے - التجنیس - اور جب کہ قبر میں متاع گر گئی ہو - قاضیخان - اگرچہ ایک درم ہو - ف - مقبرہ سے ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہے اور خشک میں مضائقہ نہیں - ع - قاضیخان - جو کشتی میں مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل وتکفین ونماز کے سمندر میں ڈالدیں - قاریوں کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہیں ہے - تجنیس میں ہے کہ عورت حاملہ مری اور اُنکی رائے میں پیٹ میں زندہ بچہ پھڑکتا ہے تو پیٹ چاک کرکے نکالیں اور اگر مثلاً زندگی میں کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پائخانہ سے نہ نکلا پھر وہ مرگیا تو چاک کرکے نکالنے میں دو روایتیں ہیں اصح یہ ہے کہ چاک کرنا جائز ہے کیونکہ اسکی بدفعلی سے اسکا احترام زائل ہوا - میت والوں کا کھانا پکاکر جمع ہونے والوں کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے - امام احمد نے حضرت

بریدہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہاں جمع ہوتے اور ان لوگون کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے - اسنادہ صحیح - پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ مین نہایت قبیح ہے - اہل میت کے واسطے اقربا، و پڑوسیون کو اسقدر طعام بھیجنا کہ ایک رات دن انکے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کرایا تھا - کما رواہ الترمذی والحاکم - اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار والحاح کرے کیونکہ غمی آنکی خواہش روکیگی - ملخص الفتح - میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی مین ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہین ہے - عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگون کے رونے سے عذاب نہین ہوتا مگر جب کہ اُسنے یہ وصیت کی ہو - کما فی الظہیریہ - ع - اور یون ہی جب وہ زندگی مین راضی ہو - م - عیدون کے ایام مین مقابر مین کھانا لیجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے - خلاصہ مین ہے کہ مقابر مین کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم مین ہے کہ مقابر مین عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہین روا ہے - ع -

باب الشہید

باب شہید کے بیان مین - شہید نام اسلیے کہ مشہود بالجنۃ ہین یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا - انی شہید علی ہولاء - مین ان لوگون پر شاہد ہون یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگون پر گواہ ہونگے کہ جنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے حتی کہ آپ کے اصحاب مین سے یہ لوگ لڑائی مین شہید ہوگئے - م مع - شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت مین شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام مین اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونون مین شہید ہے حتے کہ غسل نہ دیا جاوے - اور اصل اسمین شہداء احد رضی اللہ عنہم ہین اور انھین پر قیاس کرنے مین بعض وجوہ سے امام و صاحبین مین اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور وہ تین قسم ہین جسمین بعض سے بعض اعلی ہے چنانچہ فرمایا - الشہید شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول مین - اول - من قتلہ المشرکون - جس شخص مسلمان کو مشرکون نے قتل کیا - ف - خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو - المحیط - حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا سائق ہو کر اُس سے روندا یا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا اگلے پانون سے صدمہ پہونچایا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ مین یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا - الکافی - اور باغیون و رہزنون کا حکم مانند مشرکون کے ہے - معف - اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین - م - دوم - او وجد فی المعرکۃ و بہ اثر - یا وہ معرکہ مین ملا درحالیکہ اسمین اثر ہو - ف - یعنی جراحت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو - قسم سوم - او قتلہ المسلمون - یا اسکو قتل کیا مسلمانون نے - ف - دھار دار و قاتل آلہ سے اگرچہ شہر مین ہو - ظلما - از راہ ظلم کے - ف - یعنی ناحق بدون حق قصاص و رجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ - ولم یجب بہ دیۃ - اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہوئی ہو - ف - جیسے خطاء سے قتل و مشابہ عمد مین دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو در اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہو کر

دیت ہو جاتی ہے جیسے سوائے باپ کے اگر کسی بیٹے نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید ہوا۔ پس ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ۔ فیکفن۔ اسکو کفن دیا جاوے۔ ف۔ بلاخلاف۔ ویصلی علیہ اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی۔ ولا یغسل۔ اور اسکو غسل نہ دیا جاوے یہ بھی بلاخلاف کے مانند ہے۔ کافی وغیرہ میں یہ قید ضروری ہے کہ اسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے بشرطیکہ ارتثاث نہ ہو اور اگر علاج کا قصد نہو تو حرج نہیں۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہے نہ حالت حرب میں ہم ۔ م ع۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہے اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہے۔ لانہ فی معنی شہداء احد۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہے۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم۔ اور حضرت صلعم نے شہداء احد کے حق میں فرمایا۔ ف۔ کہ میں ان لوگون کا شاہد ہون۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم۔ انکو لپیٹ دو انکے زخمون و خونون کے ساتھ اور انکو غسل مت دو۔ ف۔ رواہ احمد والنسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رضہ اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انمین سے کون قرآن کا زیادہ لینے والا ہے جب آپ کو کوئی تبلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہون اور حکم دیا انکے دفن کا انکے خونون سمیت اور انکو غسل نہیں دیا۔ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور انپر نماز نہیں پڑھی۔ البخاری والترمذی۔ ابن عباس رضہ نے خونون و کپڑون میں مدفون ہونے کو بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جابر رضہ سے بھی اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہے۔ م ع۔ پس مومنین اس جنگ میں حق پر تھے اور کافرون نے ناحق انکو قتل کیا تو وے شہید ہوئے۔ م۔ فکل من قتل بالحدید ظلماً۔ پس جو کوئی قتل کیا گیا اور بارہ ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھار دار سے۔ ف۔ جبکہ باہم مسلمانون میں ہو ورنہ کافرون سے دھار دار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو۔ وہو طاہر بالغ۔ اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو۔ ف۔ یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ عاقل بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ولم یجب بہ عوض مالی۔ اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اسنے ارتثاث حاصل کیا ہو۔ فہو فی معناہم۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا۔ فیلحق بہم۔ تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا۔ تو بغیر غسل کے تکفین و نماز کے ساتھ دفن کیا جاوے۔ والمراد بالاثر الجراحۃ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہے۔ ف۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے اور اسمین اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہے۔ لانہا دلالۃ القتل۔ کیونکہ جراحت دلیل ہے۔ وکذا خروج الدم من موضع غیر معتاد کالعین ونحوہ۔ اور یونہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ و اسکے مانند۔ ف۔ کان یا پیٹ سے بجز حلق منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا نائزہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہون سے بوجہ نکسیر و بواسیر وغیرہ کے نکلتا ہے تو قتل کی دلیل نہیں ہے۔ الزیادات ع۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے مخالف ہین۔ ف۔ کہتے ہین کہ شہید پر نماز حرام ہے۔ النووی۔ ہم کہتے ہین کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد و اوزاعی و ثوری و مکحول و سعید ابن المسیب و حسن بصری و عکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً۔ فاغنی عن الشفاعۃ۔ اور شافعی رح کہتے ہین کہ تلوار تو گناہون کی محو کرنے والی ہے پس اسنے شفاعت و دعا سے مستغنی

کر دیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رضہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر نماز نہین پڑھی۔ ونحن نقول الصلوٰۃ علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولیٰ بہا۔ اور ہم کہتے ہین کہ میت پر نماز پڑھنا اسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض مین شہید زیادہ لائق ہے۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہین دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد مین انکے والد اور بھائی و ماموں مارے گئے تو مدینہ کو انکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہان حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی پس جابر رضہ نے جہان تک دیکھا تھا روایت کیا ہے۔ اور معذوب سے نماز ہونا لازم نہین۔ والطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہون سے پاک ہو وہ دعاء سے مستغنی نہین ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ ف۔ اور تحقیق یہ کہ دعاء صرف گناہون کی مغفرت نہین بلکہ جب گناہ نہون تو بلندی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہین ہے۔ م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رضہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود رضہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس سے شہداء کے بیان مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہین ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہے۔ پھر شداد بن الہاد تابعی نے کہا کہ احد کو لشکر جانے مین ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر رضہ کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو مالک غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضہ کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر یہ تو اُٹھائے گئے اور حمزہ رضہ وہین رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی پھر نو اُٹھائے گئے اور دوسرے نو لاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ مین کہتا ہون کہ علیٰ ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہو گئین جیسا کہ مروی ہے۔ فافہم۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو اُسنے کہا کہ مین تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت مین جاؤن پھر ایک جہاد مین اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اُسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز مین دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ تیری راہ مین ہجرت کر کے شہید ہوا مین اسکا گواہ ہون۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضہ کی حدیث البخاری مین تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث مین صلوٰۃ بمعنی دعاء نہین ٹھہراتے ہین اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہین اور نماز مردون پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا مین جس طرح مردہ پر نماز ہے اسیطرح شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی عورت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکسان ہین۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہین بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہے صحیح تعلیمی ہے اور غسل و نماز دنیاوی احکام ہین۔ م مع۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل بغاۃ

نے یا رہزنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
پھر جاویں اور امام و اُسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہیں پس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالیں وہ شہید ہے۔ لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح
کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ ف۔ شاید یوں ہی ہو۔ واللہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رضائے الٰہی میں جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ ف۔ جو کفار
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حربی کافر امان لیکر ہمارے ملک میں
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ المجمع۔ جو اپنی یا مسلمانوں
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جہاز سے دوسرے جہاز میں
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلاصہ۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا کہ وے ایک دریا پر پہونچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مر گئے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں اور یوں ہی اگر گھوڑے اپنے گرد
بھگائے اور کوئی مسلمان اس سے مرا۔ مف۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دفن کر دیا جاوے۔ الکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ الغنایۃ۔ خون شہید نجس نہیں۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلاخلاف شہید
ہے مع۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقالا لا یغسل
لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کریگی۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رض
ہرگاہ کہ جنب شہید ہوئے تو حنظلہ رض کو ملائکہ نے غسل دیا۔ ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب منادی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہیں کہ جہاد کو ساتھ نکلو تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انمیں
حنظلہ رض بھی تھے اور لڑائی میں حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے تاخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے
فوراً روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان وحاکم وابن اسحق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ مع۔ وعلیٰ ہذا الخلاف الحائض۔ اور اسی اختلاف پر ہے حائض ف
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم میں بالاجماع غسل نہیں۔ التمرتاشی ع۔ والنفساء۔ اور
زچہ عورت۔ اذا طہرتا۔ جب کہ حائضہ و نفساء دونوں اپنے ایام سے پاک ہو جاویں۔ ف۔ تو اُن پر
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کیجاویں تو امام رح کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں - وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ - اور یوں ہی غسل
انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے - ف - وہ روایت حسن عن الامام رح ہے کیونکہ موت طاری ہونی ہے گویا
ایام منقطع ہو گئے - وعلی ہذا الخلاف الصبی - اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے - ف - کہ امام رح کے
نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک - لھما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ - صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے - ف - کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے - ولہ ان السیف کفی عن الغسل
فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ - اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے - ف - کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاء للذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہے - کما رواہ ابن حبان - ولا ذنب علی الصبی - اور طفل پر
کوئی گناہ نہیں ہے - فلم یکن فی معناہم - تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا - ف - پس طفل کو غسل دیا جاوے
یہی اولی ہے - الفتح - اور مجنون پیدائشی میں بھی یہی اختلاف ہے - زع - ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع
عنہ ثیابہ - اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اسکے کپڑے اتارے جاویں - لما روینا - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی - ف - تو زملوہم الخ - بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں حکم دیا کہ انکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کردو اور انکو انکے کپڑوں و خونوں میں دفن کردو
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - ع - وینزع عنہ الفرو - اور جدا کردیجاوے شہید سے پوستین - والحشو - اور
روئی وغیرہ سے بھرا ہوا کی چیز - والسلاح - اور ہتھیار - والخف - اور موزے - ف - ٹوپی و پائجامہ - المحیط -
لانہا لیست من جنس الکفن - کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں - ف - پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس
کفن سے نہو اتار دیجاوے - ویزیدون وینقصون ماشاءوا اتماما للکفن - اور بڑھا دیں و گھٹا دیں جبکہ
سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے - ف - یعنی کفن سنت پورا ہو - الکافی - اور فقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ پائجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی - المحیط - اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہے - الاسبیجابی والتحفۃ - حنوط لگایا جاوے - البحر - ومن ارتث غسل - اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل
دیا جاوے - وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم
یکن فی معنی شہداء احد - اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ یہ راحت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا - والارتثاث ان یاکل - اور ارتثاث
یہ کہ کچھ کھاوے - او یشرب - یا کچھ پیے - او ینام - یا سو جاوے - ف - یا خرید فروخت کرے یا بہت کلام
کرے یا نماز پڑھے - البدائع - ع - او یداوی - یا اسکی دعوت کیجاوے - او ینقل من المعرکۃ حیا - یا معرکہ میں سے
زندہ منتقل کیا جاوے - ف - بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو - الذخیرہ - یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے - التحفۃ البدائع المفید ع - لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا - کیونکہ اسنے
بعض راحت حیات حاصل کی - اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے - والکاس تدار علیہم - حالانکہ پانی کا پیالہ
ان پر پھرایا جاتا تھا - فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ - مگر انہوں نے بخوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا - ف - لم یجدہ - القصۃ ت وع - اپنے منتقل سے اسوجہ سے اٹھا لیا جاوے کہ اسکو گھوڑے نہ روند
ڈالیں - ف - تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہے - لانہ ما نال شیئا من الراحۃ - کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ پھر جو قصہ اہل احد کے حق مین بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ کہان روایت ہے ولیکن شعب الایمان مین ابوجہیم بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن مین نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولون مین اپنے چچازاد بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منہ مین پانی ٹپکاؤن اگر اسمین کچھ رمق باقی ہو پس مین نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر مین نے کہا کہ پانی پلا دون تو اشارہ سے کہا کہ ہان پس ناگاہ ایک آواز آہ آئی تو میرے چچازاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہان لیجا تو مین نے جاکر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہین پس مین نے کہا کہ پانی پلا دون اسنے مین ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہان لیجا پس مین وہانتک پہونچا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو مین مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر مین جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام وعکرمۃ بن ابی جہل وعیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رض نے نگاہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رض نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہین کہ انتقال کیا اور باقی دونون نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہین چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ واقدی رح نے عکرمہ رض کی شہادت واقعہ بعلبک مین بیان کی ہے لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہین۔ واللہ اعلم م۔ خارجۃ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء مین دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ نے تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہے۔ پس مین مقتولون مین ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہے اور دیکھا کہ بدن پر تلوار وتیر ونیزہ کے ملاکر ستر زخم ہین پس مین نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہے اور رسول اللہ صلعم سے کہیو کہ آپ پر فدا ا ور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر نہوگا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھون سے آنسو جاری ہوے۔ شرح المصفی لعبد الملک ع۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوے ہرچند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوے رضی اللہ تعالی عنہ وعنہم اجمعین م۔ ولو آواہ فسطاط اوخیمۃ کان مرتثا۔ اور اگر اسکو بڑے خیمہ یا چھوٹے مین جگہ ملی تو اسنے ارتثاث پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا۔ ف۔ یعنی جتقدر سے نماز واجب ہوجاتی ہے ع۔ وہو یعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس درست ہے۔ ف۔ حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارتثاث کیا۔ لان تلک الصلوۃ صارت دینا فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ زندون کے احکام مین سے ہے۔ قال وہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ المجتبیٰ ع۔ اور اگر حواس درست سے عاقل نہو تو وہ مرتث نہین اگرچہ ایک رات دن سے زائد جیتا رہے۔ مختصر الکرخی ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ عاقل نہو کیونکہ شہداء احد مین کوئی اتنی دیر تک جیتا نہین رہا۔ فع۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہوگیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرتث ہے۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی لشیٔ من امور الآخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت
مین سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف رح کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب
کی راحت ہے۔ وعند محمد لایکون لانہ من احکام الاموات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہین کیونکہ
یہ مردون کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت مین بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح
الطحاوی مین کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا مین ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہین کہا تو
درحقیقت کچھ اختلاف نہین ہے۔ع۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وہو الاولیٰ۔ پھر مین نے درالمختار
مین دیکھا کہ جوہرہ مین اسی کو اصح کہا۔م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہون اور
اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہین ہے۔ التبیین وف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق مین شہید نہین اور
آخرت مین شہید ہے۔م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر مین مقتول ملا ہو وہ غسل دیا جاوے
ف۔ اگرچہ ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل مین واجب تو قسامت
ودیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخفف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی مین
نہین رہا پس آخرت مین اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا مین غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ
یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے ازراہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلاً ڈاکا پڑا اور کوئی مقتول ہوا تو قاتل
ظالم معلوم ہے اگرچہ تعیین نہین معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وہو عقوبۃ۔ کیونکہ اس
قتل مین واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ مگر قاتل متعین نہین۔ والقاتل لایتخلص منہا
ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبیٰ۔ یا تو وہ دنیا
مین عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبیٰ مین پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہرحال وہ عقوبت قصاص
مین گرفتار ہوگا۔ع۔ اور اولیٰ یہ کہ یون کہا جاوے کہ اصل قتل ازراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول
شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا
قصد کیا تھا اور لڑائی مین مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق نہ دیکھی اور
مقتول ظالم کو اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار
چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمین قصاص عوض نہین ہے۔ وعند
ابی یوسف ومحمد۔ اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ما لایلبث کالسیف۔ جو چیز قتل مین درنگ نہین کرتی
وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر ولٹھ کے قتل سے جب کہ ظلماً معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول
شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر پتلی لکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہین ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا
تو بالاتفاق شہید نہین ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات مین
انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد مین۔ ف۔ مثلاً حد زنا مین رجم
ہوا۔ اوقصاص۔ یا قصاص مین۔ ف۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کرکے شہید کیا تھا اسکے عوض مین حق پر قصاص
مین قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے روایت
بخاری مین ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے نماز ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے
بذل کیا اپنی جان کو ایسے حق وفا کرنے مین جو اسپر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات مین تو قابل تعریف ہے

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہدار احد کے طور پر جان دیتا - وشہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء
مرضاۃ اللہ تعالے - اور شہدار احد نے تو اللہ تعالی کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانین قربان کین -
ف - پس اسمین اور انمین بڑا فرق ہے - فلا یلحق بہم - تو یہ مقتول اُن شہدار کے ساتھ لاحق نہو گا - ومن
قتل من البغاۃ - اور امام حق کے باغیون مین سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ مین - او قطاع الطریق
یا رہزنون مین سے قتل ہوا - لم یصل علیہ - تو اُسپر نماز نہین پڑھی جائیگی - لان علیا رضہ لم یصل علی البغاۃ
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون پر نماز نہین پڑھی - ف - یہ روایت تو ثبوت نہین ہوئی - اور ابن سعد
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کوفہ مین واپس آئے تو آپ کے ساتھیون مین سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حرورا مین مجتمع ہوے
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضہ کو اُنکے پاس بھیجا - ابن عباس رضہ نے اُنکے شبہات دور کیے اور آیات
واحادیث سے اُنکو قائل کیا پس بہتون نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حرورا سے
نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اُنکی جانب روانہ
ہوے اور لڑائی مین خوارج کا سردار مارا گیا اور یہ سنہ ۳۸ کا ذکر ہے اور وہان سے کوفہ واپس آگئے - سروجی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہین دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہین فرمایا کہ نہین بلکہ
باغی ہین اور یہ اُنکے واسطے زجر وعقوبت ہے - مع - جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اُسپر نماز نہین پڑھی - کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی - یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور حلوائی رح نے کہا کہ علی الاصح اُسپر نماز پڑھی جاوے - اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہین کہ اُسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسرون کو اجازت دی - اسیطرح
مرجوم پر لوگون کو منع نہ کیا - م - جس سے ملک مین فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مارڈالنا مکرر
ثبوت ہوا تو وہ باغیون ورہزنون کے حکم مین ہے - الخلاصہ - جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے
پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اُسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر مین رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے - مع - قتال کفار یا قصد جہاد مین جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت مین شہید ہے اگرچہ اُسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے اسی واسطے امام مصنف
نے یہ نہین کہا کہ مرتث شہید نہین بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہین ہے - صرح بہ فی الفتح
آخرت کے شہید وہ جن مین سے ایک مبطون ہے یعنے جو اسہال وپیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اسمین ہیضہ والا بھی داخل ہے - دوم - مسلول یعنی عارضہ سل مین مرا - سوم - ذات الجنب مین مرا - چہارم - مطعون
مین مرا - اور اسمین ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گریز نہ کرے - پنجم - غریق یعنی ڈوب کر مرگیا - ششم
جل کر مرا - ہفتم - اوپر سے گرا - ہشتم - کچل کر مرگیا - نہم - خطا سے قتل ہوا - دہم - کسب حلال معاش کے
کسی صدمہ سے مرا - یونہی علم دین حاصل کرنے مین مرا - اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہین - واضح ہو کہ
ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب مین نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤن مین پیرنا وسیر تماشا وغیرہ
مکروہات مین مبتلا ہوتے ہین وہ عاصی کے ساتھ الیق ہین اور یہی لحاظ مابعد مین ضرور ہے - مع حسن نیت - کیا نہین
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد مین نام وحمیت وغنیمت کے طالب ہین اُنکو صریح حدیث مین شہید سے خارج کیا ہے - فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب رم۔

باب الصلوة فی الکعبۃ

باب کعبہ مین نماز پڑھنے کے بیان مین۔ الصلوة فی الکعبۃ جائزة۔ نماز پڑھنا کعبہ مین جائز ہی۔ ف۔ یعنی منع نہین ہی۔ فرضها ونفلها۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ ف۔ اور امام شافعی بھی متفق ہین مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہو یا چھت پر ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہی۔ خلافا للشافعی فیهما۔ اسمین امام شافعی نے خلاف کیا فرض ونفل دونون مین۔ ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہو تو شافعی کے نزدیک فرض ونفل نہین جائز ہم اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہی۔ نووی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہی۔ السروجی۔ مع۔ ولمالک فی الفرض اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض مین۔ ف۔ یعنی واجبات مین حتی کہ طواف کی دو رکعت وسنت فجر ووتر بھی جو تقویت واجب ہین امام مالک رح کے نزدیک نہین جائز اور نوافل جائز ہین۔ کما فی الذخیرة المالکیہ۔ اور یہی قول امام احمد ہم۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازین جائز ہین۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ یوم الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔ ف۔ دو رکعت جیساکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین مصرح ہی۔ اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع مین تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوے اور نماز نہین پڑھی صرف دعاء کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھین پھر نکل کر درمیان باب وحجر کے دو رکعت پڑھکر فرمایا کہ یہی قبلہ ہی جیساکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین مین ابن عباس سے جو روایت ہی کہ صرف دعاء کی وہ حجۃ الوداع مین ایک روز کے داخلہ پر محمول ہی اور یہ خود دارقطنی وطبرانی رح نے ابن عباس سے مصرح روایت کی۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد وابن حبان نے دونون ستونون کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا۔ اور حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ مین ہی کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائین طرف رکھین اور نماز مین سورہ والمؤمنون شروع کی۔ کما رواہ ابن حبان فی الصحیح۔ معف۔ وجہ قول مالک رح یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے مین بعض قبلہ پیٹھ کے پیچھے پڑتا ہی اور یہ کچھ نہین ہی کیونکہ نص صریح جواز مین ہی۔ ولانها صلوة استجمعت شرائطها۔ اور اس وجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہی کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہی۔ ف۔ طہارت وستر واستقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ مین تردد صحیح نہین۔ لوجود استقبال القبلۃ۔ کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا۔ لان استیعابها لیس بشرط۔ کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ تو ممکن نہین ہی۔ بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہی نہ دیوارین وچھت۔ بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ۔ ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود۔ کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی پاکی رکھنا صریح اجازت نماز ہی۔ م۔ ہمارے نزدیک اسمین جماعت بھی جائز ہی۔ فان صلی الامام بجماعۃ فیها۔ پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی۔ فجعل بعضهم ظهره الی ظهر الامام جاز۔ پس بعض مقتدیون نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہی۔ ف۔ کیونکہ اقتدا کے واسطے یہ شرط ہی کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطاء پر نہ سمجھے اور یہان دونون باتین موجود ہین۔ لانه متوجه الی القبلۃ۔ کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہی۔ ف۔ اسلیے کہ وہان عین قبلہ ہی جدھر منہ کرے ولا یعتقد امامه علی الخطاء۔ اور وہ اپنے امام کو بھی خطاء پر نہین جانتا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب اندھیرا

ساتھ مین جہان قبلہ نہین معلوم ہو مسافرون نے تحری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی جانتا ہو تو حکم یہ کہ مقتدی کی نماز جائز نہین ہو - پھر یہان بھی یہی صورت ہو تو جائز ہونا چاہیے - جواب یہ کہ یہان قبلہ تحقیقی معلوم ہو اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہو - بخلاف مسئلۃ التحری - برخلاف مسئلہ تحری کے - ف - کہ وہان مقتدی کی تحری مین قبلہ ایک طرف اور امام کی تحری مین اسکے برعکس جانب ہو حتی کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہو پس اقتدا صحیح نہین جبکہ امام کو اپنی رائے مین خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہو اور تحری مین ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہو جسطرف تحری واقع ہو - ومن جعل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوتہ - اور مقتدیون مین سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف کر دیا تو اسکی نماز نہین جائز ہو - ف - کچھ اسلیے نہین کہ قبلہ رخ نہین رہا بلکہ - لتقدمہ علی امامہ - بوجہ اسکے امام سے متقدم ہو جانے کے - ف - کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو - اگر مقتدی نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکروہ ہو لہذا درمیان مین کوئی چیز حائل کرے تو کراہت نہوگی - الایضاح - اور اگر مقتدی کا منھ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہو - وبالعکس - العتابی - اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام مین امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہو - واذا صلی الامام فی المسجد الحرام وتحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام - اور جب امام نے مسجد الحرام مین نماز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیون کی کثرت وغیرہ سے لوگون نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی نماز مین اقتدا کی - ف - تو ظاہر ہو کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منھ اور اسکے پیچھے صف مقتدیون کی ہو اور دوسری و تیسری و چوتھی دیوارون کی طرف صفین مقتدیون کی متوجہ ہین اور سب نے امام کی اقتدا کی - فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام - تو جو کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی نماز بھی جائز ہو بشرطیکہ جس جانب امام ہو اس جانب مین نہو - ف - کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہین کہلاویگا - لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب - کیونکہ آگے ہونا و پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہوگا کہ طرف ایک ہو - ف - تو امام کی طرف مین جو امام سے آگے بڑھکر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہوا وہ امام سے آگے بڑھ گیا تو اسکی نماز فاسد ہو برخلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف مین
م - اگر امام خانہ کعبہ مین اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیون نے باہر سے اقتدا کی تو صحیح ہو - ت - و من صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوتہ - اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی تو اسکی نماز جائز ہو - ف - یعنی نماز ہو گئی اگرچہ مکروہ ہو - خلافاً للشافعی - اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہو - ف - بلکہ مالک کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذخیرہ المالکیہ مین ہو کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا اور مالک کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہو تو چھت پر دونون کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہو لان الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عنان السماء عندنا دون البناء - کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان و فضاء خالی آسمان تک ہو نہ وہ عمارت - ف - یعنی دیوار و چھت نہین ہو - لانہ ینقل - کیونکہ وہ تو منتقل ہو سکتی ہو - ف - پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہو الا تری انہ لو صلی علی جبل ابی قبیس جاز ولا بناء بین یدیہ - کیا نہین دیکھتے کہ اگر کسی نے کوہ ابو قبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہو جھکر نماز پڑھے تو جائز ہو حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہین ہو

ف ــــ حتی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا - پس معلوم ہوا کہ وہ تمام فضاء تا آسمان کعبہ ہے پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے - الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم - مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھکر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اسمین ترک تعظیم ہے - وقد ورد النہی عنہ عن النبی صلعم - اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین ممانعت وارد ہوئی ہے - ف ــــ چنانچہ حضرت ابن عمر رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ سات مقام مین نماز جائز نہین خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ وگھورے پر اور جہان اونٹ وغیرہ ذبح ہوتے ہون اور حمام مین اور جہان رات کو اونٹ بندھتے ہین اور بیچ راستہ مین - رواہ ابن ماجہ والترمذی - اور تنقیح التحقیق مین کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسرون نے تضعیف کی - مف - الحاصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے م - (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اسطرف پیٹھ کرے تو نماز باطل ہے - مع - امام نے عورتون کی نیت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اسی کی جہت مین استقبال کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی - فائدۃ الاولیٰ جو سجدہ اپنے محل مین ادا ہو محتاج نیت نہین ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے - موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان مین پوری ایک رکعت ہو جاوے - الثانیہ - جب شک ہوا کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ تو دونون کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی - الثالثہ - جس چیز مین دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اسپر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے مین تردد ہو تو اسکو ترک کرے - الظہیریہ ومحیط السرخسی م -

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک مین نماز کے بعد زکوٰۃ ملائی گئی - کما فی قولہ تعالے - اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الآیہ - اور حدیث اسلام کے پانچون ارکان مین بھی اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ - اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوٰۃ فرض ہوئی تو مصنف رح نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا - عرف شرع مین وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالے ادا کیا جاتا ہے - اور فقہاء کی اصطلاح مین اس مال کے ادا کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے - نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال مین سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اسکا غلام نہو خالصاً اللہ تعالے بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے - مع - واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوے ارکان مین سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالی ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل وزبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کرونگا - جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہونگا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے - اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہین کیونکہ ملک مالی نہین ہے - مفع - حضرت ابوہریرہ رض کی حدیث مین ہے کہ مال کی ہتایت کرنے والے برباد ہوے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ وگاے والے نے اسکی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت مین یہ جانور نہایت بزرگ وموٹے تازے آکر اسکو سینگون وکھرون سے مارینگے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائیگا یہی حال رہیگا یہانتک کہ لوگون کے درمیان فیصلہ ہو - رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح - الزکاۃ واجبۃ - زکوٰۃ واجب - ف

یعنی قطعی ہے حتی کہ اسکا منکر کافر ہے۔ بالاجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک مین اور تین مال مین چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض
ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہین پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل
عاقل ہو۔ ف۔ پس مجنون پر نہین۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف۔ پس طفل پر نہین ہے۔ چہارم۔ المسلم
مسلمان ہو۔ ف۔ پس کافر پر نہین ہے اگرچہ آخرت مین وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ
آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ اور نصاب اقسام اموال مین سے
اسقدر جسپر زکوٰۃ ہونا آیندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بملک
تام ہو۔ ف۔ یعنی مالک ہونے کے سب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہو اور کسی پر ضمانت
کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہین ہوا ہے نہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔
اور اسپر ایک سال گذر جاوے۔ ف۔ پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہین ہے اگرچہ زکوٰۃ
کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالے واتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب
ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالے وآتوا الزکوٰۃ۔ ف۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
فرض کرنے والا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم
ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوٰۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ ورواہ ابن حبان
والحاکم عن ابی امامہ رض اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث مین حج البیت بھی ہے۔ رواہ الطبرانی۔ وعلیہ اجماع
الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف۔ حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتداے اسلام مین جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اسکے مثل یعنی
دو چند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل واولاد پر حرام نجس ہے۔ کما فی حدیث ابوداؤد
والنسائی۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول
ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا منقطع ہوا پھر کتاب مین واجب کیون کہا جواب یہ کہ۔ المراد
بالوجوب الفرض لانہ لاشبہۃ فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ
کہ شرع مین واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہونچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو
تو ہم اسکو فرض کہتے ہین اور اگر کچھ شبہہ ہو تو واجب کہتے ہین اور بیان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہین کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے
نے ان پر انکے اموال مین زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے تونگرون سے لیکر انہین کے فقیرون کو تقسیم ہوگی۔ کما فی السنن وغیرہا
تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اسواسطے
ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ اور امام جصاص رح نے شرح الطحاوی مین اپنی اسناد کے ساتھ
جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال مین زکوٰۃ نہین یہانتک کہ آزاد ہو
ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جسکی گردن وہاتھ دونون مملوک ہین اسپر
زکوٰۃ بدرجہ اولی نہین اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ صحیح ہے م۔ والعقل والبلوغ لما نذکرہ۔ اور عقل وبلوغ شرط
ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والاسلام لان الزکوٰۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا تتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ف
ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب
ہونا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب
بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کردیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما
کے پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رضہ
مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تونگروں سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور
وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہوجاوے یا کوئی حد ہے کہ اسمیں تونگر اپنے مال
وحاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانہ لا بد من مدۃ تتحقق فیہا النماء۔ اور سال
گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جسمیں نمو اور بڑھاو ہو۔ وقدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے
اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع و متوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ
علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا
نہیں یہانتک کہ اسپر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی وابن عدی نے انس رضہ سے اور دارقطنی نے
ابن عمر رضہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رضہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رضہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد
میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ
ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں۔ علاوہ بریں اسپر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی
ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء۔ اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاو کا۔ ف
یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے
لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار
فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہوکر مال بڑھ
جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاو پر ہے اور وہ سال میں ہوجاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار
اسی پر کردیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کردیا اسپر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاو
نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اسنے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اسکو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت
حاصل ہے تو اسکی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا
ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اسمیں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا
ثم قیل ہی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق
الامر۔ کیونکہ یہی تقتضاے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا
تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہی
تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب ۔ یہی عامۃ اہل حدیث کا قول ہے ع۔ اور
نوادر میں امام محمد رح نے کہا کہ جو تاخیر کرے اسکی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا
کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے ادا کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر
فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے ادا کا وقت موت تک ہے

ولہذا لایضمن بہلاک النصاب بعد التفریط - اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دیدینے مین تقصیر کی پھر کل مال تلف ہوگیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہین ہوتا - ف - یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا - اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہے - مع - اور اگر خود تمام مال صرف کردیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے - اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہین گیا حتی کہ جب دیدے ادا ہوگی - پھر عقل وبلوغ شرط ہے - **ولیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ** - اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہین ہے - ف - یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اسپر صحابہ رضہ کا اجماع نقل کیا - مع - **خلافا للشافعی** - بخلاف قول شافعی رح کے - ف - کہ انکے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک واحمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اُسکے مال کو تجارت مین لگاوے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کھا جاوے - ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہین اور اسکے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رضہ مین ہے - شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث مین اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یون ہی صدقہ نفقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہین کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہین - مع - **فانہ یقول ہی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج** - اور شافعی کہتے ہین کہ زکوٰۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جوروُن کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا - **ولنا انہا عبادۃ فلاتتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل** - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہون اور طفل ومجنون کے لیے کچھ اختیار نہین بوجہ عقل نہونے کے - ف - حاصل یہ کہ مال دینے مین نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت وعبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہے - **بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض** - بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے - **وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع** - اور اسی طرح عشر مین بھی مؤنت کے معنی غالب ہین اور عبادت کے معنی تابع ہین - ف - اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہین ہے اور عشر مین فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہین - مع - پھر یہ تو ایسے مجنون مین جو سال بھر مین برابر مجنون رہا - **ولو افاق فی بعض السنۃ** اور اگر اسکو سال کے بعض وقت مین افاقہ ہوگیا - ف - اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال وآخر مین نصاب کا مالک رہا تو اسپر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی ع - یہی ظاہر الروایۃ ہے - الکافی ہو الاصح ہ - **فہو بمنزلۃ افاقتہ فی بعض الشہر فی الصوم** - تو یہ بمنزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت مین اسکو افاقہ ہوا - ف - خواہ دن یا رات مین چنانچہ تمام مہینے کے روزے اسپر واجب ہوجاتے ہین اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے - مع - **وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول** - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُنھون نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا - ف - پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے - پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے - دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہوگیا اور یہ عارضی ہے - **ولا فرق بین الاصلی والعارضی** - اور حکم جنون اصلی مین وعارضی مین

کچھ فرق نہین ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ حتی کہ جس جنون مین سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہو گی۔ وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا۔ اور ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا ف۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۂ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رح کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال مین سے ایک روز بھی افاقہ مین رہا تو زکوۃ واجب ہو گی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلۂ عاقل کے ہے ع۔ اگر تمام سال اغماء رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے۔ قاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونون مجتمع ہون ورنہ تمام نہین جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہین پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ مین مال ہے مگر ملک مولی یا قرضخواہ کی ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی ہ۔ ولیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہین۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہین کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف۔ اور حدیث مین ہے کہ مکاتب پر جبتک ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ ولھذا لم یکن من اہل ان یعتق عبدہ۔ اور اسیوجہ سے مکاتب ایسے لوگون سے نہین کہ اپنے غلام کو آزاد کرے ف۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اِس غلام کو آزاد نہین کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اُسپر قرضہ نہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اِس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی ہ۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اِسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے تمام مال کو محیط ہو۔ ف۔ اور اِس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندون کا ہو یا اللہ تعالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانورون کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہین کرتا ہے۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہین ہے۔ ف۔ یہی قول ایک جماعت سلف وخلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔ وقال الشافعی تجب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اِس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی اُنکا اصح قول ہے۔ لتحقق السبب وھو ملک نصاب نام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف۔ یعنی ایسے نصاب کا جسمین قوت نمو یعنی بڑھاو ہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اُسکا مال اُسکی اصلی حاجت مین مشغول ہے۔ ف۔ اور وہ اداے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت مین مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کیلیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اِسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمھنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ انکا ہونا زکوۃ کے حق مین کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہین۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہین کیونکہ اِسکا مطالبہ نہین ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ الجواہر۔ مترجم کہتا ہے بلکہ یہان اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ یہ سب اِسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اسپر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اِسپر یہ قرضہ ہوا تو زکوۃ ساقط نہو گی۔ الجوہرہ۔ یہ اُسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اِسکے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اِسکا مال اُسکے قرضہ سے زائد ہو زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اُسکی زکوۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو بہونچ جاوے ۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ ۔ مع حاجت سے فارغ ہونے کے ۔ ف ۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اُسکی
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد مین زکوٰۃ واجب ہے ۔ والمراد بہ ۔ اور دین سے مراد ۔ دین لہ مطالب
من جہۃ العباد ۔ ایسا قرضہ ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندون کی طرف سے ہو ۔ ف ۔ اگرچہ اللہ تعالےٰ ہی
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانورون کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے ۔ تو ایسا قرضہ وجوب
زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہین ۔ حتی لایمنع دین النذر والکفارۃ ۔ حتی کہ جسپر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب
زکوٰۃ سے مانع نہین ۔ ف ۔ مثلاً ایک کے پاس دو سو درم ہین اور اُسنے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اُسپر
قسم کا کفارہ لازم ہے اور اُسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اُسپر دو سو درم کی زکوٰۃ واجب ہو گی اِس لیے
کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اُسپر مطالبہ نہین کریگا ۔ ودین الزکوٰۃ ۔ اور رہا دین زکوٰۃ ۔
ف ۔ پس اگر چرنے والے جانورون کی زکوٰۃ اُسنے نہین دی تھی تو یہ قرضہ ۔ مانع حال بقاء النصاب
لانہ ینتقص بہ النصاب ۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہون کیونکہ زکوٰۃ کے جانور
نکال کر نصاب کم ہو جائیگا ۔ ف ۔ اور اِسمین اتفاق ہے ۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اُسپر
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ مین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ۔ وکذا
بعد الاستہلاک ۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے ۔ ف ۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اُسنے
تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اُسکے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دو سو درم پائے اور اُنپر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین زکوٰۃ
واجب نہوگی کیونکہ اگر اِسمین سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے ۔ مع ۔ اور وبری مین ہے کہ اگر چرائی کے جانورونکی
زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوسے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا ع ۔ خلافاً لزفر فیہما ۔ زفر رح نے دونون صورتون مین خلاف کیا ۔
ف ۔ یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اُسنے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین ہے ۔ ولابی یوسف فی الثانی ۔ اور خلاف کیا
ابو یوسف نے دوسری صورت مین ۔ ف ۔ جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین ۔ علی ماروی عنہ ۔ بنابر اُس
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی ۔ ف ۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین ورنہ ظاہر الروایۃ مین تو بدون ذکر خلاف کے یہی مروی
ہے کہ دونون صورتین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہین ۔ لان لہ مطالبا ۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے ۔ وہو الامام
فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانورونکی زکوٰۃ مین امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت مین
امام کا نائب ہے ۔ ف ۔ اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانورونکے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب
نہین آتا اور یہ تو معروف ہے ۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی ۔ فان الملاک نوابہ ۔ پس مالکان مال خود
نائبان امام ہین ۔ ف ۔ پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے مین صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیرون کو ادا کرنے مین امام کا نائب ہے ۔ م ۔ اصل
یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ۔ خذ من اموالہم صدقۃ الآیہ ۔ لے اُنکے مالون مین سے زکوٰۃ تو الخ ہر مال مین سے امام کو زکوٰۃ لینے کا
حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم و حضرت ابوبکر و عمر رض جانورون و نقود و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف
حق مین صرف کرتے تھے یہانتک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام
مین زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آیندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگون کے مالون پر ہوس کا ہاتھ پھیر ینگے پس مالکان
مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کرین اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا ۔ مع ۔ کسی نے بیع مین ضمان درک کر لی پھر وہ
مبیع درحقیقت استحقاق مین لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اِس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر
ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہین ۔ البدائع ۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

ف ضمان الدرک یہ ہے کہ بائع نے مشتری سے کہا کہ اگر یہ چیز جو تو نے خریدی ہے کسی دوسرے کی نکلی تو میں تیرے درموں کا ضامن ہوں

مثلاً قرضخواہ نے اسکو معاف کردیا توجسوقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ الفتح
اگر ایک شخص کے پاس چارسودرم ہین اوران قرضون کے اقسام سے سودرم ہین تو دوسو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
اگر صرف دوسودرم ہون تو زکوٰۃ بالکل واجب نہوگی۔م۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اِس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
حاجت سے بھی فارغ ہو لہٰذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب
وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہین رہنے کے گھرون مین اوربدن کے کپڑون مین
اورگھر کے اثاثہ مین (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اورسواری کی غرض کے جانورون مین اورخدمت کے غلامون
مین اوراستعمال کے ہتھیارون مین۔ ف۔ اوراہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام مین اورزینت وتجمل کے
ظروف مین جبکہ سونے وچاندی کے نہون اوریون ہی موتیون ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیورون مین
جبکہ تجارت کے واسطے نہون اوراسی طرح ان فلوس مین جو خرچ کے واسطے خریدے ہون۔ المبسوط۔ لانہا
مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیہ۔ کیونکہ یہ چیزین اصلی حاجت مین گھری ہوئی ہین۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
کہتے ہین کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔مع۔ اور یہ چیزین اسی قسم سے ہین ولیست
بنامیۃ ایضا۔ اور یہ چیزین بڑھاوروالی بھی نہین ہین۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہون تو اشیائے
تجارت مین مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزین استعمال وصرف مین ہین تو کچھ نمو نہین ہے۔ وعلی ہذا
کتب العلم لاہلہا۔ اوراسی حکم پر علم کی کتابین اہل علم کے واسطے ہین۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط
مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابون مین سے اسقدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہین لیکن اسکو
ان کتابون کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جبکہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابین اہل علم کے پاس
نہون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہون مگر وہ تجارت کے واسطے نہین ہین تو انمین بھی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ نمو نہین ہے
لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابون کے حلال نہوگا جبکہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذافی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابین
تجارت کے واسطے ہون تو کسی کے پاس ہون نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ن ع۔ والآت المحترفین۔ اور
اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہین۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزین اصلی حاجت مین مشغول
ہین جیسے باورچیون وحلوائیون ورنگریزون کی دیگین وکڑھاوغیرہ اورعطارون وجرّاحون وغیرہ کے آلات۔ اور
ذخیرہ مین ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر مین انکو فروخت کردونگا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ اگر کاریگرون نے ایسی چیزین
خریدین کہ جنکا اثر باقی نہین رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ ورٹیھا خریدا اورنانوائی نے لکڑی ونمک
روٹیون کے لیے خریدا اوردباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہیے جسقدر روپیہ کے ہون انمین زکوٰۃ واجب
نہین اوراگر ایسی چیزین ہون جنکا اثر بنائی ہوئی چیزمین رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اورباورچی
نے قلیہ کے تل خریدے تو انمین زکوٰۃ ہے۔مع۔ اصل یہ کہ نقود اورسونا چاندی اوراسکے ظروف وزیور اوراس زمانہ مین
کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزون کے سوا باقی اسباب واموال مین انمین زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
ہون تو جنگل مین چرائی معتبر ہے اوراملاک فارغہ یعنے گھروزمین مین حساب حاصلات ہے۔م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ
ہو تو اسمین کئی صورتین ہین چنانچہ فرمایا۔ ومن لہ علی آخر دین۔ اورجس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحدہ سنین
اوراسنے کئی برس اِس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بینۃ۔ پھر اسکے گواہ کھڑے ہوگئے۔ ف۔ حالانکہ
پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوگیا کہ جسکے گواہ ہین۔ لم یزکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی

نہ دیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو کہا کہ۔ **قامت لہ بینۃ**۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ **معناہ صارت لہ بینۃ**۔ اس
کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ **بان اقر عند الناس**۔ بایں طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا
اقرار کر دیا۔ ف۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ وبایں طور کہ اہل عدل کو اسنے مخفی کر کے مدیون سے باتیں کیں
اور اسنے تنہا سمجھکر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سُنا اور مدیون کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال
کے یہ لوگ گواہی دیں۔ المترجم۔ یوں ہی جب کہ گواہ بھول گئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے
وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط
شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا
تنگدست ہو یا مفلس ہو بہرحال زکوۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلان مفلس ہے اور
اس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول میں گذرے ایام کی زکوۃ واجب
ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ
گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ **وہی مسألۃ المال الضمار**۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ
ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں مملوک جو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہو۔ المحیط
۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ فع۔ **وفیہ خلاف زفر والشافعی**۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے
ف۔ چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ **و
من جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر
والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ**۔ اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال
ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب
کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل میں دفینہ کر دیا جبکہ اُسکی
جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں
ملیں تو گذرے ایام کی زکوۃ نہیں۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب
مقر ہو۔ البحر۔ **ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ہذا الخلاف**۔ اور
بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف
چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ **لہما ان السبب قد تحقق وفوات
الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل**۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود
ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر میں اسکے قبضہ میں نہیں
حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقہ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ **ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوۃ فی مال الضمار**۔
اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف
یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے
کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی
یؤدی فیہ الرجل زکوتہ ادی عن کل مال وعن کل دین الا ما کان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا
وہ وقت آوے جسمیں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے وہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضمار ہے کہ اسکی امید نہین رکھتا - ف - اسناد صحیح - م - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو
بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ
مین سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال مین ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ
ہوئے تو اس شخص کے فرزندون نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگون
کا مال انکو دیدے اور انسے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہوتا تو ہم انسے گذرے برسون کی
زکوٰۃ وصول کرتے - انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام - یعنی حسن بصری نے کہا کہ
ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالک رح نے موطا مین ایوب السختیانی رح سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز
نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یون لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسون کی
زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اسمین سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لیجاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا اسناد
مین ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہین پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہین ہے - شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہین
رکھتے اور یہان تو تابعین کا قول ہے - لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے - ولان السبب
ہو المال النامی - اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو - ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف -
اور نمو نہین مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو - ولا قدرۃ علیہ - اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہین - ف -
تو اسمین زکوٰۃ بھی نہین ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً
بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا - وابن السبیل
یقدر بنائبہ - مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے - ف - تو اسپر زکوٰۃ واجب ہے - والمدفون
فی البیت - اور جو مال کہ کوٹھری مین دفن ہو - ف - یا ایسی جگہ جہان آسانی سے مل سکتا ہے - نصاب لتیسیر
الوصول الیہ - وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف مین لانا آسان ہے حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا
تو [illegible] سال کے زکوٰۃ واجب ہوگی - وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ - اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ مین دفن
ہو تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہے - ف - جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا تاج الشریعہ
ع - حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہین - البحر - اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہین
ہے تاج الشریعہ - اقول اسی حرج سے بندے نے اسکو تصرف مین لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالی اعلی و اجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے
پس اظہر قول دوم ہے - واللہ اعلم - پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی - م - ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر
یجب الزکوٰۃ - اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب
ہوگی - لامکان الوصول الیہ ابتداء - کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء مین - ف - جبکہ مدیون
مذکور مالدار ہے - او بواسطۃ التحصیل - یا بواسطہ تحصیل کے - ف - جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے
بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کر لے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے - یہ اس بنا پر کہ قرض
مین میعاد لازم نہین ہے - وکذا لو کان علی جاحد - اور یون ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو - وعلیہ بینۃ - اور اسپر
گواہ موجود ہون - ف - تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہون یہی صحیح ہے - الکافی - امام محمد نے
اصل مین کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہین واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہون - تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ مین کہا کہ یہی صحیح
ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہین ہوتے اور ہر قاضی عادل نہین ہے - مع - او علم القاضی بہ لما قلنا - یا قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیگا۔ ع الکافی۔ لیکن فتوی یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر اصح واوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولو کان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فھو نصاب عند ابی حنیفہ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لایجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہو گی کیونکہ امام کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو انکی حاجت روائی پہونچیگی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جسکو اسنے کئی سال نہیں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف۔ یا اور کوئی چیز۔ ونواھا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ ف۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لونگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ۔ بطلت عنھا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ ف۔ الخلاصہ۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کیواسطے ہو گئی۔ لاتصال النیۃ بالعمل وھو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہو گی۔ وان نواھا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ ف۔ اسلیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی یبیعھا۔ یہانتک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنھا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ھو لم یتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولھذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہو گا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یونہی روزہ دار [illegible] نیت سے افطار کرنے والا نہو گا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا

جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے - بع - وان اشتری شیئاً ونواہ
للتجارۃ کان للتجارۃ - اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگئی - لاتصال
النیۃ بالعمل - کیونکہ نیت متصل بعمل ہے - ف - یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید وفروخت ہے - بخلاف
ما اذا ورث ونوی للتجارۃ - بخلاف اسکے اگر میراث مین کوئی چیز پائی اور اسکی نیت تجارت کے لیے
کرلی - ف - تو وہ تجارت کے واسطے نہو گی جب تک کہ اسکو فروخت نہ کرے - لانہ لاعمل منہ - کیونکہ نیت
کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہین ہوا - ولو ملکہ بالہبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ
للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانہا بالعمل - اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی
کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا - یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک
ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کی کرلی تو
ابو یوسف رح کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے - ف - یعنی ہبہ وغیرہ
جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی - اور ایجاب وقبول تجارت یعنی
بیع کے رکن ہین - وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ - اور امام محمد رح کے نزدیک یہ
چیز تجارت کے واسطے نہین ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی - ف - اور قبول مخصوص تجارت
کا فعل نہین ہے کیونکہ سواے خرید وفروخت کے دیگر عقود مین بھی ایجاب وقبول ہوتا ہے - وقیل الاختلاف
علی عکسہ - اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے - ف - یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے
نہو گی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی - الحاصل درم ودینار تو بذات خود ثمن ہین تو انہین زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی
چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے - اور جانورون مین زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے جنگل مین چرائے
جاوین اور عروض واسباب مین اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے
یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ عین واسباب
دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہونگے - ہان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال مین تجارت کی ہوگی
اور جو چیز اسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اسمین تجارت کی نیت
صحیح نہین ہے کیونکہ اسمین ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہوگی - د - ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا
بنیۃ مقارنۃ للاداء - اور اداے زکوٰۃ نہین جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو - ف -
یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو - او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب - یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب
نکالنے سے متصل ہو - ف - یعنی جسقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب مین سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ
کی نیت ہو - پھر چاہے فقرا کو دینے کے وقت نیت نہو تو اول کافی ہے - لان الزکوٰۃ عبادۃ - کیونکہ فعل زکوٰۃ
تو عبادت ہے - ف - اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے - فکان من شرطہا النیۃ
تو اسکی شرط مین سے نیت بھی ہوئی - ف - تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو - والاصل فیہا الاقتران - اور
نیت مین اصل اقتران ہے - ف - یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو - الا ان الدفع یتفرق - اور
بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیرون کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے - ف - پس ہر بار نیت کرنے مین حرج شدید ہے
فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل - تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا -

تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف۔ یعنی بغرض اسکے کہ حرج شرع نے دور کیا ہو تو آسانی لازم ہو اور وہ اسطرح
کہ جدا کرنے وقت زکوٰۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہو۔ ف
کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہو۔ م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقۃً ویسے
حکماً بھی کافی ہو۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح
قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہو یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی
کہ فقیروں میں تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہو کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہو۔ اگر وکیل
کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہو پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت
کرلی تو صحیح ہو۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰتیں خلط کردیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا
کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہو
اور ضامن نہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالے
کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ یہی ہو کہ فقراء اسکو وکیل کردیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہو۔ وکیل
کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہو کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے
فرزند بالغ کو دے سکتا ہو۔ م ع۔ جسنے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہانتک کہ فقراء کو دیدے
و۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہو۔ السراجیہ۔ ومن تصدق
بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جسنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کردیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہو تو فرض
زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ہذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہو۔ لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب
تو اسمیں سے ایک جزو ہو۔ ف۔ یعنی چالیسواں حصہ۔ فکان متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا
فلا حاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہو۔ ف۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو
زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی
نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا۔ التبیین۔ ولو ادی بعض النصاب۔
اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ المودی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی
عند محمد رح۔ یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہو۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جسقدر مقدار واجب
تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف۔ مثلاً دوسو درم میں ۵ درم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ
کردیے تو انمیں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہ سے بھی ہو اور یہی اشبہ ہو۔ کافی الزاہدی
وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط
نہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جسقدر باقی
رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہو۔ ف۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہوسکتے ہیں۔ بخلاف
الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف۔ جب کہ کل مال دیدیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اسمیں داخل
ہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ (فروع) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا
قرضدار کو بری کیا تو اسمیں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرضخواہ زکوٰۃ کا ضامن
ہوگا۔ یہی اصح ہو۔ المحیط م ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے۔ القاضیخان

سف۔ اگر فقیر کو معلوم ہو اکہ یہ زکوۃ ہی تو جائز ہی کیونکہ زکوۃ دینے والے کی نیت معتبر ہی۔ شیخ الاسلام۔ عیدین مین جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکون ومبارکباد دینے والون یا نیا پھل لانے والون کو جب کہ مسلمان ہون جو کچھ دیتا ہی اگر زکوۃ کی نیت کرے تو زکوۃ ہو گی کیونکہ انہین سے کوئی چیز واجب نہین ہی۔ عیدون وخوشی کے ایام مین جو مرد وعورتین کام کاج کرتی ہین اور انکو اجرت پر مقرر نہین کیا ہی تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوۃ کی نیت کرے تو ادا ہو گی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہی اسکی زکوۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہی دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہی یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے۔ البحر ہ۔ اور اگر ایسی صورت مین خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہین جائز ہی۔ الکافی۔ زکوۃ مین سال قمری کا اعتبار ہی۔ القنیہ۔ اور سال کے اول وآخر مین نصاب پورا ہونا کافی ہی اگرچہ درمیان مین کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب مین آتا ہی اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہین قطع ہو گا اور اگر چرائی کے جانورون کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہو گا حتی کہ اسکے گذرنے پر زکوۃ واجب ہو گی۔ محیط السرخسی۔ اور جو مال درمیان سال مین ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر مین سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت مین لگایا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہو ورنہ نہین۔ البدائع۔ اور اگر بالکل بغیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریان ملین تو ملایا نجاوے اور اسپر جدید سال شروع ہو گا۔ الجوہرہ۔ اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہین ملایا جائیگا۔ شرح الطحاوی

نصاب چاندی وسونے وجانورون کا بیان ہوتا ہی۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

باب زکوۃ سوائم کے بیان مین۔ سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون مین چرائے جاتے ہین تو اسکے نر وماده اور ملے ہوے مین زکوۃ واجب ہی بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچون کی بڑھوار اور موٹائی ودامون کی زیادتی ہو۔ حتی کہ اگر یہ نہین بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہین۔ المحیط البدائع۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو انہین زکوۃ السوائم نہین بلکہ زکوۃ التجارۃ ہو گی۔ البدائع۔ مترجم کہتا ہی کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہی حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت مین خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہی تو انہین زکوۃ نہین رہی۔ فلیحفظ۔ پھر مین نے درمختار مین شمنی رح سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ المترجم۔ پھر سال بھر مباح مین چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہین اور اگر سال مین اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنون باندھکر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہین۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نصف سال باندھکر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہین۔ التبیین۔ اور اگر تجارت کے واسطے ہین پھر انکو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جاوینگے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کبھی سال اس سے خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہی مگر جب کہ نیت کر کے اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھکر چارہ دے اور کام مین لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو انہین زکوۃ السوائم واجب ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر انکو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان مین سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہی اسی وقت سے سال شروع ہو گا۔ محیط السرخسی ہ۔ سوائم وقف اور [illegible] زکوۃ نہین۔ الجوہرہ۔ و۔

فصل فی الابل - فصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ مین - لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ - پانچ راس
اونٹ سے کم مین کچھ زکوٰۃ نہین ہے - ف - اور نصاب مین قیاس کو دخل نہین - ف - فاذا بلغت خمسا - پس
جب مقدار پانچ پہونچے - ف - تو نصاب ہوا - سائمۃ - درحالیکہ یہ سائمہ ہون - وحال علیہا الحول -
اور انپر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ الی تسع - تو پانچ مین ایک بکری ہے نو تک - ف - بکری مادہ
لیجاوے جو پورے سال کی ہوکر دوسرے مین لگی ہو - الجوہرہ - اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری
رہیگی - فاذا کانت عشرا - پھر دس ہوجاوین - ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ - تو دس مین دو بکریان ہین
چودہ تک - فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ - پھر جب پندرہ ہوجاوین تو پندرہ
مین تین بکریان ہین - ۱۹ تک - فاذا کانت عشرین ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرین - پھر جب ۲۰
ہوجاوین تو ۲۰ مین چار بکریان ہین - ۲۴ تک - ف - پس ۲۰ تک ہر پانچ مین ایک بکری رہی اور
چار عفو ہونگی - فاذا بلغت خمسا وعشرین - پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاوین - ففیہا بنت مخاض
تو انمین ایک بنت مخاض ہے - وہی التی طعنت فی الثانیۃ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال مین
لگی ہو - ف - مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسواسطے ہوئی کہ جب وہ دوسرے سال مین لگتی ہے تو اسکی مان گابھن
ہوجاتی ہے - پس یہ بنت مخاض پچیس مین واجب ہوگی - الی خمس وثلثین - ۳۵ تک - ف - تو درمیان
مین دس عفو رہے - فاذا کانت ستا وثلثین - پھر جب ۳۶ ہوجاوین - ففیہا بنت لبون - تو ۳۶ مین
ایک بنت لبون ہے - وہی التی طعنت فی الثالثۃ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال مین لگی ہو - الی
خمس واربعین - ۴۵ تک - ف - پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہین - فاذا کانت ستا واربعین
پھر جب اونٹ ۴۶ ہوجاوین - ففیہا حقۃ - تو انمین ایک حقہ ہے - وہی التی طعنت فی الرابعۃ - اور حقہ
وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال مین لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - ف - تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہین -
فاذا کانت احدی وستین - پھر جب ۶۱ ہوجاوین - ففیہا جذعۃ - تو ۶۱ مین جذعہ ہے - وہی التی
طعنت فی الخامسۃ - اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچوین سال مین لگی ہو - الی خمس وسبعین - ۷۵ تک
یہی جذعہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستا وسبعین - پھر جب ۷۶ ہوجاوین - ففیہا بنتا لبون الی تسعین
تو ۷۶ مین دو بنت لبون ہین - ۹۰ تک - فاذا کانت احدی وتسعین - پھر جب ۹۱ ہوجاوین - ففیہا
حقتان الی مائۃ وعشرین - تو ۹۱ مین دو حقہ ہین - ۱۲۰ تک - بہذا اشتہرت کتب الصدقات
من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوے - ف - جیساکہ صحیح بخاری مین حضرت انس رض سے بلکہ صحیح ابن حبان
مین حدیث عمرو بن حزم رض مین مذکور بلکہ عامۂ اعصار سلف وخلف مین معمول ومشہور ہین - ثم اذا زادت
علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑہین تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو - ف
یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ
ہونگی - ف - یعنی یک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ وایک بکری
ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - وفی العشر شاتان - اور دس مین دو بکریان - ف - یعنی ۱۳۰
پر دو حقہ و دو بکریان اسی طرح دو حقہ [illegible] پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیگا - چنانچہ - وفی خمس

عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ف
یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور
پچیس میں بنت مخاض - ف یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائیگا
الى مائة وخمسين - ایک سو پچاس تک - ف جب ایک سو پچاس پورے ہوے - فيكون فيها ثلث
حقاق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاوینگے - ثم تستانف الفريضة - پھر فریضہ دوہرایا جاوے
ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا - فيكون في الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - ف
یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر
شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - ف پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں
وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - ف تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک بنت مخاض
وفي ست وثلثين بنت لبون - اور ۳۶ میں بنت لبون - ف تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک بنت لبون
ہے - فاذا بلغت مائة وستا وتسعين - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ تک پہنچے - ففيها اربع حقاق - تو ۱۹۶
میں چار حقہ ہیں - الى مائتين - دو سو تک - ف اور اگر چاہے تو بجاے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
دیدے - قاضیخان - ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين - پھر
فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوہرایا جایا کریگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا
ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۲۴ تک پھر ۲۲۵ پر بنت
مخاض اور ۲۳۶ پر بنت لبون اور ۲۴۶ پر حقہ پچاس تک - تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوے پھر آئندہ پچاس
کے واسطے بھی اسیطرح ہر پانچ پر بکری یہانتک کہ ۲۷۵ پر بنت لبون آخر ۲۹۶ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر
چھ حقہ ہوے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وهذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - ف واضح
ہو کہ ایک سے ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعي - اور شافعی نے کہا ف
اور یہی قول احمد رح ہے کہ - اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون - جب ایک سو
بیس پر ایک بڑھے تو اسمین تین بنت لبون دینی پڑینگی - ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے
نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صارت مائة وثلثين
ففيها حقة وبنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ ہو جاوین یعنی دس بڑھیں تو اسمین ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں - ف
یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑینگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو
دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے
معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - م - ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات
بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھمایا جائیگا ہر چالیس و پچاس پر - فيجب على كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا - لما روى
انه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت
لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس

بڑھین تو ہر پچاس مین ایک حقہ اور ہر چالیس مین ایک بنت لبون ہو۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی انسی حدیث
انس رضہ مین جسکا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہو۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط
عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث مین اربعینات سے کم کی صورت مین ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہین
فرمایا کہ ہر پانچ مین بکری و ہرہ ۲۵۔ مین بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کسر سب عفو ہو۔ مترجم کہتا ہو بلکہ
حدیث محتمل ہو کہ ۱۲۰۔ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہون تو بنت لبون ہو یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک
اور اکتالیسوین سے حقہ پچاس تک ہو لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری مین دوسرے معنی
مصرح ہین سم۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رضہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہو
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضہ کو جو فرمان دیا اسمین اس بیان کی آخر مین لکھا۔ فما کان اقل من
ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ
راس مین ایک بکری ہو۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہین۔ ف۔ کیونکہ چالیس و
و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہین کہ کم مین کچھ نہو۔ پس ہمنے چالیس و پچاس مین موافق فرمان انس رضہ کے اور کم مین
موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مغ۔ مین کہتا ہون کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہین جب کہ استدلال شافعی کے
تحریر مین سنے بیان کردی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس۱۲۰ کے بعد جب زیادہ ہون تو ایک سے چالیس تک بنت لبون
کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری مین ہو کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین بنت لبون۔ ۱۲۹۔ تک ہین
پھر جب پورے ۱۳۰۔ ہو جاوین تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہو الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہو کہ یہ روایت مرسل ہو
جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم رضہ جسکا مصنف رح نے حوالہ دیا ہو اسکو ابوداؤد نے مراسیل مین اور اسحق
بن راہویہ نے مسند مین اور طحاوی نے مشکل الآثار مین حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ مین نے قیس بن سعد سے
محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ مین نے اسکو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھسے ابوبکر
نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہو پھر آخر تک روایت
ذکر کی۔ اسمین ہو کہ پھر جب ۱۴۰۔ سے بڑھین تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق ونسائی
و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضہ مین یہ زیادت نہین ہو تو کچھ مضر نہین۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہو بلکہ موئد
اسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہو جو بالکل اسکے موافق ہو۔ رواہ ابن ابی شیبہ
اور اسمین و دیگر آثار سے بھی یہی نہین معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث مین آیا کہ پھر جب ۱۲۰۔ سے بڑھین تو ہر چالیس پر بنت لبون
اور ہر پچاس پر حقہ ہو اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیساکہ
ابوداؤد کی مرسل زہری مین ہو وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہو اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد رضہ
اسوجہ سے مرجح ہو کہ اول تو اسکے موید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت
ہوتا ہو۔ سوم جمیع روایات مین موافقت ہو جاتی ہو۔ چہارم اصل یہ کہ مقدرین نص ہو نہ قیاس۔ پنجم یہ محکم ہو اور وہ
محتمل۔ تو یہی مرجح ہو لیکن عمر رضہ ہو کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کرین اور موافق قول شافعی رح کے
حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہو تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب پھر اختلاف دو مقام پر ہو۔ اول تو ۱۲۰۔ سے لیکر ۱۵۰۔ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہو پھر ۱۵۱۔ سے
لیکر ۲۰۰۔ تک مین چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم مین ہمارے نزدیک شکل ابتدا کے اور شافعی رح کے

نزدیک تبیین ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبخت والعراب سواء۔ اور بختی وعربی دونوں برابر ہیں۔ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب عدد نصاب کو پہونچیں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم تیتناولہما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط انہیں زکوٰۃ ہے۔م۔ کمتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بنت مخاض ہے۔شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لیگا۔محیط السرخسی۔م۔

فصل فی البقر۔ فصل جنس گائے کی زکوٰۃ میں۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر ومادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مونث ہے۔ اسکا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔ ۳۰۔بقر سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ۔ پھر جب ۳۰۔ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور انپر سال گذر جاوے تو انمیں ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے۔ وہی التی طعنت فی الثانیہ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ف۔ اور یہاں وبکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوٰۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔شرح الطحاوی۔ وفی اربعین مسن ومسنۃ۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وہی التی طعنت فی الثالثہ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ف۔ جب انکو یمن بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم۔ اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رح نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رح نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی۔ملخص الفتح۔ فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ف۔ تو امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ۔ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ف۔ یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اسکے چالیس حصہ کرکے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوسے۔ اور علی ہذا القیاس۔م۔ وہذا روایۃ الاصل۔ اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ہہنا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ف۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ ماؤل ہو۔م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ پچاس ہو پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جاکر واجب ہو۔ف۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عفو ہے اور ۴۰- کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰- سے وہانتک عفو ہے اور ۵۰- پر جاکر واجب ہوا۔ وقال ابو یوسف ومحمد لاشئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین- اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ساٹھ کو پہونچین- ف- اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے- وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ- اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے- ف- یہی روایت اوفق ہے- المبسوط اور یہی مختار ہے- جوامع الفقہ- اسی پر فتوی ہے- البحر- لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض لاتاخذ من اوقاص البقر شیئاً- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا- وفسروہ بما بین اربعین الی ستین- اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰- اور ۶۰- کے درمیان ہے- ف- یعنی دو نصاب کے درمیان- قلنا قد قیل ان المراد ہہنا الصغار- ہم جواب دیتے ہین کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہین- ف- یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہون- مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل مین اشکال ہے- دارقطنی اور ابو بکر البزار رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس تعر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ بھر اوقاص بیتے اوقاص مین کیون نہین لیتے تو معاذ رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمین کچھ حکم نہین دیا اور مین عنقریب دریافت کرونگا جب وہان حاضر ہونگا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین حاضر ہوکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص مین کچھ نہین ہے- ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد مین ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رض مین مذکور ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن مین حکم دیا کہ بقر ہر تیس مین تبیعہ اور ہر چالیس مین مسنہ اور ساٹھ مین دو تبیع اور ستر مین تبیعہ و مسنہ لون اور حکم دیا کہ انکی مابین مین کچھ نہ لون مگر جبکہ مسنہ یا جذع کو پہونچے- رواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبید رح- ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور- مین کہتا ہون مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہین اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی- فاحفظہ فانہ نافع- م- ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان- پھر ساٹھ مین دو تبیع یا دو تبیعہ ہین- ف- بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے- وفی سبعین مسنۃ وتبیع- اور ستر مین ایک مسنہ وایک تبیع- ف- یعنی ۴۰- کا مسن یا مسنہ اور ۳۰- کا تبیع یا تبیعہ- وفی ثمانین مسنتان- اور اسی مین دو مسنہ ہین- ف- بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے- وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ- اور نوے مین تین تبیعہ ہین- وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ- اور سو مین دو تبیعہ وایک مسنہ ہے- وعلی ہذا- اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے- فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع- پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف- لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ- بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس مین ایک تبیع یا تبیعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس مین مسن نر یا مسنہ مادہ ہے- ف- رواہ ابو داؤد عن علی رض ورواہ الطبرانی عن معاذ رض- ع- والجوامیس والبقر سواء- جاموس وبقر برابر ہین- ف- یعنی زکوٰۃ کے حق مین حکم یکسان ہے حتی کہ ہر تیس بھینسون پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسون پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے- لان اسم البقر یتناولہا- کیونکہ بقر کا نام گاے وبھینس دونون کو شامل ہے- ف- اور بیل وبھینسا اسی جنس مین ہین- اذ ہو نوع منہ- کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاو کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ۔ مگر ہمارے دیار مرغینان مین چونکہ بھینس بہت کم ہین تو گا دبولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہین جاتا ہے۔ ف اور ہمارے دیار ہندوستان مین بھی دونون کا نام علحدہ معروف ہونے سے جنس وذات کا خیال چھوڑکر گاے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہوگا مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے اور قسم کی بنا البتہ عرف تبادر پر ہے۔ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاو نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ ف یعنی قسم نہ ٹوٹیگی۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف کے ملک مین تو گادمیش اور گاو مین ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار مین تو کچھ شبہہ نہین کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ اگر پالو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوے ہون تو انپر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ ع۔ اگر گائین بھینسین مختلط ہون تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملاکر شمار کرنا واجب ہے پھر دونون قسم مین سے جس قسم کے زیادہ ہون اُسی قسم سے زکوٰۃ مین لیا جاوے اور اگر مساوی ہون تو اعلی مین سے ادنی لیا جاوے اور ادنی مین سے اعلی لیا جاوے۔ البحر۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ مین نر سے تبیع اور مادہ مین سے تبیعہ دیجاوے۔ العنایہ۔

فصل فی الغنم

فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان مین۔ ف غنم ہر شخص کے لیے سفت غنیمت ہے بخلاف گاے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ بقر کر دیتی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونون قسم کو شامل ہے۔ اسکا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ۔ غنم کی چالیس چرائی والیون سے کم مین زکوٰۃ نہین ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہوجاوین۔ ف خنین سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا۔ شرح الطحاوی۔ اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس۔ محیط السرخسی۔ پس شمار چالیس ہو۔ سائمۃ۔ درحالیکہ سائمہ ہون۔ وحال علیہا الحول۔ اور انپر سال پلٹ جاوے۔ ففیہا شاۃ تو انمین ایک شاۃ واجب ہے۔ ف نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھین تو بھی ایک ہی واجب رہیگی الی مائۃ وعشرین۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اسمین دو بکریان واجب ہین دو سو تک۔ فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اسمین تین بکریان ہین۔ ف پھر یہی تین بکریان واجب رہینگی یہانتک کہ چار سو پورے ہون۔ فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ۔ پھر جب چار سو ہوجاوین تو اسمین چار بکریان واجب ہین۔ ثم فی کل مائۃ شاۃ۔ پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاویگی۔ ف حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہین۔ علی ہذا القیاس۔ ہکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین۔ ف جو عمرو بن حزم رضہ کو لکھدیا۔ وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ۔ اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ مین رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمر رضہ مین۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ وعلیہ انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ ف اور یہی فقہاء سلف وخلف اور چارون مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مع۔ والضأن والمعز سواء۔ اور قسم ضأن ومعز دونون اسمین یکسان ہین۔ ف حتی کہ نصاب پورے ہونے مین دونون کو ملایا جائیگا اور اسمین کچھ اختلاف نہین۔ مع۔ لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونون کو شامل ہے

ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ورد بہ۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے۔ ف۔ تو
دونوں شامل رہیں۔ ویوخذ الثنی فی زکوتہا۔ اور ثنی اسکی زکوۃ میں لیا جائیگا۔ ف۔ خواہ ضان کا ہو
یا معز کا۔ ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا
جائیگا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ سے۔ والثنی منہا ما تمت لہ سنۃ۔ اور ثنی وہ بچہ
کہ پورا سال بھر کا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے
والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ جسپر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو۔ ف۔ یہی ظاہر المذہب ہے اور
بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گذرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفۃ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام
ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقنا
الجذعۃ والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ وثنی ہے۔ ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ
کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینگے۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان
بن عبد اللہ میں حضرت عمر رض نے فرمایا کہ سخلہ یعنے جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا
جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا
ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رح نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ
اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ
واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رض موقوفا ومرفوعا۔ وجہ ظاہر الروایۃ
کی حدیث حضرت علی رض ہے جسکو حضرت علی کا قول کرکے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کرکے مرفوع روایت
کیا گیا کہ۔ لا یوخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھکر۔ ف۔ تو ثنی
سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الوسط وہذا من الصغار۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط
درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز۔
اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ الضان کی
قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ وجواز التضحیۃ بہ عرف نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔
کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کرو۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر
کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ۔ والمراد بما روی الجذع من
الابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجی رح نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اسواسطے کہ اونٹ
میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ونسائی واحمد میں اور
حدیث سفیان رح کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح
دینا واجب ہوا یعنی امام وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مف۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم
الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاۃ ینتظمہا وقد قال
علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو۔ ویدے والحدیث رواہ ابو داؤد

والترمذی ہم - مسئلہ - حضرت الصدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ مین یہ عبارت موجود ہے - وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونون باہم عدل کے ساتھ رجوع کرلین اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوٰۃ - شافعی رح نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ - اونٹ یا ۳۰ - گاے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصون مین بشرائط خلط مخلوط ہون تو اس نصاب واحد مین زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہین اور حدیث کے یہ معنی نہین ہین ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم مین زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونون کو منع ہے - چنانچہ اگر کسی کے ملک مین ۱۲۰ - بکریان مجتمع ہین تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق انکو ۴۰ - ۴۰ - ۴۰ - کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریان لازم آدین اور اگر تین شخصون کی درحقیقت ہون تو انپر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے - اسیطرح اگر چالیس بکریان دو آدمیون کی ہین تو انکو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ - ہین اور اگر ایک کی ہون تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہون تو مصدق نے جو لیا ہے دونون خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لین اور اگر خلیط نہون تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہین جائز ہے پس قولہ - لا یجمع بین متفرق - متفرق ملک والے جانورون کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکریون پر ایک ہی بکری دین - ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ - اور مجتمع کو متفرق نہ کرے - بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ - غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ - کو ملک واحد مین مجتمع جنمین ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریان نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کرین اور مین نے اس تفریق سے بعضے جہلاء کا زعم توڑا جو اس

مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہین حالانکہ عین موافق و محقق ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

فصل فی الخیل - فصل گھوڑون کی زکوٰۃ مین - خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو - واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ مین استعمال کا ہو اسمین بالاتفاق زکوٰۃ نہین - ع - اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اسکی قیمت پر زکوٰۃ ہے - المضمرات - اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہین انمین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - اذا کانت الخیل سائمۃ - جب خیل سائمہ ہون - ذکورا و اناثا - نر و مادہ ملے ہوے - ف - توضیح یہ کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہین اور نہ انکی ذات سے جزو زکوٰۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوٰۃ کو امام جبراً نہین وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے - فصاحبہا بالخیار - تو انکا مالک مختار ہے یعنے دو باتون مین ایک یہ کہ - ان شاء اعطی من کل فرس دینارا - اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے - دوم - ان شاء قومہا و اعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم - اگر چاہے تو انکی قیمت لگاکر ہر دوسو درم سے پانچ درم دیدے - ف - یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والون نے چارسو درم کا گھوڑا جلایا تو ہر دوسو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوٰۃ دیدے - وہذا عند ابی حنیفہ و ہو قول زفر - اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے وقالا لا زکوٰۃ فی الخیل - اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ خیل مین زکوٰۃ نہین - ف - یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے - لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ و لا فی فرسہ صدقۃ - بدلیل حدیث کہ نہین ہے مسلمان پر اسکے غلام مین اور نہ اسکے گھوڑے مین کچھ صدقہ - ف - رواہ الستہ - ہم کہتے ہین کہ غلام تجارت مین بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرس جہاد و ضرورت ہو تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ بدلیل قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالےٰ کا حق نہیں بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ وتاویل ما رویاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد یہ ہیں۔ فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنے طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ وہو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابو زید رح نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمر رض۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رح کو ترجیح دی کہ فرسنہ کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھپر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بالاخلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رض مرفوعاً کہ میں نے تمکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو متقوم لانے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رض کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن حبیر بن یعلی بن امیہ عن ابیہ روایت کی کہ جسمیں حضرت عمر رض نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رض خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید رض نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا۔ مع۔ یہ روایات صحیحہ مثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ سم۔ پھر بقول ابو حنیفہ رح مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ۔ اور فقط تنہا مذکر

گھوڑون مین زکوٰۃ نہین ہے۔ لانہا لاتتناسل۔ کیونکہ فقط نرون سے تناسل نہین ہوتا۔ ف۔ توجب نمو نہوا
تو زکوٰۃ بھی نہین ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ۔ اور یہی حکم تنہا گھوڑیون مین بھی ایک روایت
مین ہے۔ وعنہ الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت مین امام رح سے فقط گھوڑیون مین وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانہا
تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیان تو غیر کے گھوڑے سے جفتی ہین برخلاف
نرون کے۔ وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امام رح سے دوسری روایت مین فقط نر
گھوڑون مین بھی وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالےٰ نے فتح القدیر مین
تحقیق سے روایات مین ترجیح دی کہ فقط گھوڑیون مادہ کی صورت مین زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑون یعنی فقط نر
گھوڑون کی صورت مین نہین واجب ہے۔ مف۔ ولا شئی فی البغال والحمیر۔ اور خچرون وگدھون مین
کچھ زکوٰۃ واجب نہین ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہون۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علیّ فیہا
شئی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچرون وگدھون کی زکوٰۃ مین مجھپر کچھ حکم نازل نہین ہوا۔ ف۔
کما رواہ البخاری۔ لیکن اسمین خچرون کا ذکر نہین ہے۔ شاید کہ دونون کو ایک قسم شمار کیا جیساکہ عرف مین ہے۔ و
المقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہین۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہین تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے کچھ سماع نہین ہوا تو انمین زکوٰۃ واجب نہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جبکہ خچر وگدھے تجارت
کے لیے ہون۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ انمین واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال
التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت مین مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت مین ہوتی ہے۔ ف۔
وعلیٰ ہذا سکھلائے ہوے چیتے وکتے مین زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔ السراجیہ۔ یون ہی تجارتی لعبون مین ہونا چاہیے۔

فصل۔ مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان مین۔ لیس فی الفصلان۔ نہین ہے فصلان بالضم اونٹ کے
بچون مین جو بنت مخاض سے چھوٹے ہون۔ والعجاجیل۔ جمع عجول یعنی نر گاے کے بچون مین جو تبیعہ نہون۔ و
الحملان۔ بالضم یعنی نر غنم کے بچون مین۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔
یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہون تو ابو حنیفہ کے نزدیک انمین زکوٰۃ واجب نہین۔ الا ان یکون معہا
کبار۔ مگر جب کہ ان بچون کے ساتھ بڑے بھی ہون۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے
کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جاوینگے اسواسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب مین بعض نے کہا کہ بعد
سال کے اس قابل ہونگے کہ اب سے انپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتدا سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے بعض
نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائین بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنین پھر مائین مرگئین اور بچہ رہے تو کیا وہ سال
انپر محول ہوگا یا نہین۔ علیٰ ہذا سال بھر و زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال مین اتنے سال سے کم بچہ خریدے
پھر بڑے مرگئے۔ التحفہ۔ اور جامع صغیر مین ہے کہ مائین بعد دس ماہ کے مرین اور بچہ رہگئے تو بعد دو ماہ گذرنے
کے کیا سال زکوٰۃ ان بچون پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظم رح کے نزدیک یہ کہ نہین مگر جب کہ کوئی سال بھر
یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وہذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظم کے تین اقوال مین سے آخری قول ہے۔ وہو قول محمد
اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوری رح کا قول ہے ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیہا
ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچون مین وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانورون مین واجب
ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑون کی زکوٰۃ۔ وہو قول زفر و مالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال

فیہا واحد منہا - پھر ابو حنیفہ رح نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا - وہو قول
ابی یوسف والشافعی - اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے - ف - بسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف
نے کہا کہ میں نے جا کر ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو انمیں کیا واجب ہوگا - امام
نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی - میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت سے اس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوگی
تو برابر ہوگی - تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا - میں نے کہا
کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا - تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اسمیں کچھ واجب
نہوگا - بعض نے کہا کہ اسمیں ابو حنیفہ رح کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کئے انمیں سے کوئی متروک نہیں
ہے - بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے - پھر امام ابو حنیفہ رح سے یہ کیونکر واقع
ہوگا - فوائد الظہیریہ مع - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے - مگر بعض مشائخ نے کہا کہ
حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجاوے کہ امام رح نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا - مع - میں
کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتی کہ زمخشری نے کشاف میں
لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں صریح تردید کردی پس تردید اولی ہے - واللہ اعلم
بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر انہیں کا ایک واجب کہا - پھر اس سے بھی رجوع کیا - وجہ قولہ الاول ان الاسم
المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار - قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے بڑوں
سب کو شامل ہے - ف - یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان
عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال
لیا گیا اور یہ شنیع ہے لہذا رجوع کیا - وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین - قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ
ہے - ف - چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا - کما
یجب فی المہازیل واحد منہا - جیسے مہزول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے - ف -
توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور مثلاً مسنات میں سے بعض بڑی و قوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور
لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دبلی ریغل ہوں تو نفس
واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز
ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رضہ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے - لہذا اس قول سے
رجوع کیا - اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے - وجہ الاخیر - اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے - کہ ان المقادیر لایدخلہا
القیاس - مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے - فاذا امتنع ایجاب ما وردبہ الشرع امتنع اصلا
تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا - ف - یعنی مثلاً ۲۵
پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں
سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص
علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۴۶ میں پھر ۴۶ - میں آخر تک کیونکر دے - پھر واضح ہو کہ موطائے
مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضہ نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس
میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لیتے
سال سے کم بچہ

پس جب مین واپس آیا تو مین نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہان سخلہ اپنے تعداد نصاب
مین شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوٰۃ مین نہین لینگے۔ اصل حدیث موطا مین ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب مین
شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رح نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا
نصابا دون تادیۃ الزکوۃ۔ اور جب ان بچون مین کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار
کیے جاوین مگر نصاب منعقد ہونے مین تابع ہین نہ زکوٰۃ ادا ہونے مین۔ ف۔ بلکہ زکوٰۃ مین تو جب مسنہ واجب
ہوا وہی لیا جائیگا۔ اور سخلہ نہین لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہوئے ہین ایک یا دو وہ ان بچون مین
موجود ہون ورنہ وجوب نہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حلوان بچہ مین اور دو بچے پورے سال بھر کے
ہین تو دونون زکوٰۃ مین واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰۔ ہون اور ایک مسنہ ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک یہی
ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگاے
کے بچون مین ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مرگیا
تو باقی بچون سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مرگئے اور مسنہ رہگیا تو اسکا چالیسوان حصہ لیا جائیگا۔ مفع۔ ثم عند
ابی یوسف لایجب فی مادون الاربعین من الحملان وفیمادون الثلثین من العجاجیل۔ پھر امام ابو یوسف
کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گاے کے بچہ سے کم مین زکوٰۃ واجب نہین ہوتی۔ ف۔ جیسے
اسوقت بھی کہ بڑے ہون تو اس نصاب سے کم مین نہین واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت مین جب بڑے
ہون تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچون مین ہے۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد۔ اور اونٹ
کے فصیل بچون مین جب کہ ۲۵۔ ہون ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑون ۳۶۔ پر ایک بنت
لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ چھیالیس بچون کی صورت مین کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لایجب شئی حتی تبلغ مبلغاً
لو کانت مسان ثنی الواجب۔ پھر زائد مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ بچون کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ
جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا۔ ف۔ یعنی بچون کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد
پر بڑون مین جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶۔ ہے کیونکہ ۷۶۔ پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہین تو
بچون مین سے دو بچہ واجب ہونگے۔ ثم لایجب شئی حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان ثلث الواجب
پھر اسکے بعد کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاوین کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتین۔
ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۴۵۔ بچون پر تین بچہ واجب ہونگے
پھر واضح ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۹۶۔ بچون پر چار بچہ ہونگے وعلی ہذا القیاس مین کہتا
ہون کہ ۱۹۶۔ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے مین اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر
یہی قیاس گاے و بکری کے بچون مین ہے۔ م۔ ولایجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ۔ اور رہا
بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچون مین تو ایک روایت مین واجب نہین۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس
فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت مین یہ کہ پانچ بچون
مین ایک فصیل کا پانچوان حصہ واجب اور دس مین دو پانچوین وعلی ہذا القیاس۔ ف۔ ۱۵۔ مین تین
پانچوین اور ۲۰۔ مین چار پانچوین اور پچیس مین ایک بچہ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس
والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت مین یہ کہ پانچ فصلان کی صورت مین

ایک فصیل کی قیمت کے پانچوین حصہ کو اور ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھین پس جو دونون مین سے کم ہو وہ واجب
ہے۔ وفی العشر اسلے قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت مین اوسط دو بکریون
مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچوین مقدار کو دیکھین جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاعتبار
علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ و بیس فصلان کی صورتون مین ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم
یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا
وہ موجود نہین ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہین مگر اعلی یا ادنی موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلی
منہا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلی کو لیکر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ
ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل
یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہین تو ادنی
کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ وہذا یبتنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ما نذکرہ
ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ مین قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ
ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ مین مصدق
کو اختیار ہے یہی تجرید مین مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہین بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق
دونون صورتون مین سے کسی صورت سے وصول کر لے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونون مین فرق
یہ کہ اول صورت مین۔ ف۔ جبکہ اعلی لیکر زیادتی پھیرنے پڑتی ہے۔ لہ ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار
ہے کہ اعلی جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف
یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او بقیمتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خریدنا ہے
ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہین ہو سکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت
مین مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنی مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانہ لا بیع فیہ بل ہو اعطاء
بالقیمۃ۔ کیونکہ اسمین کچھ بیع نہین بلکہ زکوٰۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد
نہین دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لیگا اور اگر سب ہی جید
ہون تو پھر جید لے لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوٰۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ مین قیمت
دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال
ہے اور اگر جنگل مین ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی مین ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اور اصل اسمین
صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جسمین یہ مذکور ہے کہ جسکے پاس اونٹون مین زکوٰۃ جذعہ واجب ہوئی اور
اسکے پاس جذعہ نہین مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریان کر دے اگر اسکو
میسر آوین یا ۲۰ درم دیدے۔ الحدیث اور جسپر زکوٰۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہین مگر جذعہ ہے تو جذعہ
قبول کیا جائیگا الحدیث مصدق اسکو بیس درم یا دو بکریان دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے مین دو
بکریان یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہین بلکہ اس زمانہ مین یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مع۔
اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئین اور انکی قیمت مین مالک نے تین موٹی تازی دیدین یعنی مصدق کے
نزدیک بھی اسی قیمت کی ہین تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی جنس مخالف کے برابر قیمت کی دبلی بنت لبون

یدے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ مین اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اسمین داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے
سود ی مالون کے اور چیزون مین معتبر ہے۔ انتہیٰ۔ بالجملہ زکوٰۃ مین اداے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات
اور یون ہی کفارات مین اداے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہین مثلاً قسم کے کفارہ مین روزہ
رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا متعین کر دیا گیا اور باقی لوگون کو دس مساکین
کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجاے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یون ہی
صدقہ فطر مین نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یون ہی قیمت دیدینا عشر مین اور نذر مین جائز ہے
ف۔ یعنی اسکی زمین کی پیداوار مین دسوان حصہ واجب ہوا اسنے سب فروخت کرکے دسوان حصہ
قیمت دی یا دسوان حصہ اندازہ کرکے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اسکے برابر درم
صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے
سے ادا نہین ہوگی۔ منح۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال
الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہین
جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یون ہی کفارات وصدقہ فطر مین پس اسی
کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہین جائز ہے۔ کما فی الہدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیون مین۔ ف
بالاتفاق قربانی کے سواے قیمت نہین جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود
الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچانا ہے۔ ف
یعنی حق تعالے نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے مین ایک سبیل یہ کہ
مالدارون کو حکم دیا کہ فقیرون کو زکوٰۃ ادا کرین۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے
ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہین ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے
ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ مین کوئی خصوصیت بالاتفاق نہین ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے
صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہین ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس
جو معاذ رض کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے مین تعلیقاً مذکور ہے صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان
عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹون مین عمدہ اونٹ دیکھکر فرمایا کہ یہ کہان سے آیا تو مصدق نے عرض
کیا کہ مین نے ناکارہ دو اونٹون سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض
وبنت لبون وغیرہ جنکی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہین ورنہ انکی خصوصیت نہین ہے۔ مع۔ ت
بخلاف الہدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانورون کے کیونکہ ہدی وقربانی مین تو تقرب
قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کے اگر جانور ضائع ہوگیا تو اسپر کچھ لازم نہین۔ وہو لا یعقل
اور قربان کرکے خون بہانا کی قربت مین عقل کو دخل نہین۔ ف۔ یعنی ہم اسقدر جانتے ہین کہ قربان کرنا تقرب
ہے مگر علت کو متعین نہین کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وہو معقول
اور زکوٰۃ وغیرہ جنمین گفتگو ہے انمین وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔
بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے مین محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چارڈبلی تیلی

کے عوض تین موٹی تازی لین تو جائز ہے سوائے ان چیزون کے جنمین ربا یعنی سود جاری ہے جنکا بیان کتاب البیوع
مین آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہین جائز اگرچہ قیمت مین
زیادہ ہون اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہین جائز ہے ع۔ ولیس
فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ مین زکوۃ نہین ہے۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ
وہ جانور جو کام کے واسطے ہون۔ حوامل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہین۔ علوفہ وہ جانور جنکو سال یا
زائد حصہ مین باندھکر کھلایا ہو۔ تو ان جانورون مین ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوۃ نہین
خلافا لمالک۔ اسمین امام مالک کا خلاف ہے۔ لظواہر النصوص۔ دلیل امام مالک رح کی ظاہری نصوص
ہین۔ ف۔ چنانچہ قولہ تعالے خذ من اموالہم صدقۃ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یون ہی حدیث کہ پانچ اس
اونٹ مین بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹون کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل
والبقرۃ المثیرۃ صدقۃ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ حوامل وعوامل وہل چلانے والے بیل مین زکوۃ
نہین ہے۔ ف۔ اسطرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی رض مرفوعاً مین مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہین
ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہین۔ عبد الرزاق
نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل مین حوامل بھی داخل ہین اور رہی مثیرہ یعنی
زمین گوڑنے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی
اور اسناد صحیح ہے۔ مفع۔ اور میرے نزدیک عوامل مین مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہین پس حدیث
علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب ہو المال النامی۔ اور اس دلیل
سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ ف۔ یعنی اسمین نمو اور بڑھاو ہو۔ ودلیلہ الاسامۃ او الاعداد
للتجارۃ۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونون مین سے
کوئی بات نہین پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تتراکم المؤنۃ فینعدم النماء معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے
مین ہمیشہ بار خرچہ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ ف۔ تو زکوۃ واجب نہوگی م۔ اگر دودھ یا سواری یا گوشت
کے لیے چرائی مین رکھے تو زکوۃ نہین اور اگر تجارت کے لیے ہون تو زکوۃ التجارۃ ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع
زکوۃ السائمہ وزکوۃ التجارۃ دونون جمع نہونگے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ ثم السائمۃ ہی التی
یکتفی بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ مین چرائی پر اکتفاء کرے۔ ف۔
ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو اعلفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل
تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھکر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے۔ ولا یاخذ
المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط۔ اور مصدق نہین لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لیگا درجہ
اوسط کا مال۔ ف۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوے مین سے اعلی ہو اور بڑھے
ہوے مین سے ادنی ہو۔ الملتقی ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس۔
کیونکہ حدیث مین ہے کہ لوگون کے اموال مین سے مت لو حزرات۔ ای کرائمہا۔ یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من
حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال مین سے حواشی۔ ای اوساطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف۔ یہ روایت
غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذمن حزرات اموال الناس شیئاً وخذ الشارف والبکر وذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و
ابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث معاذ رض مین ہے کہ خبردار لوگون کے اموال سے عمدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطا مین ہے کہ حضرت عمر رض کا گذر زکوۃ کی بکریون کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے
تھن والی دیکھکر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگون نے کہا کہ زکوۃ مین سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والون نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگون کو فتنہ مین مت ڈالو لوگون کی حزرات مت لو - پھر
مجتبی مین ہے کہ اگر سوائم مین کانی و لنگڑی و سوکھی ہون تو نصاب مین شمار ہونگی لیکن زکوۃ مین نہ لیجاوینگی مگر جبکہ
عیبدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ مین واجب ہے - مفع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے
کہ عیبدار لیجائیگی لیکن مذہب مین اسکے خلاف روایت ہے - مف - ولان فیہ نظرا من الجانبین - اور اوسط
اس دلیل سے واجب ہے کہ اسمین جانبین کا لحاظ ہے - ف - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونون کا لحاظ ہے
المسئلۃ - ومن کان لہ نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - ف - مثلاً اونٹ ہون فاستفاد
فی اثناء الحول - پھر اسنے درمیان سال مین استفادہ پایا - ف - تو کیا اول نصاب مین ملاکر زکوۃ دیجاوے
یا نہین تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملاکر اسکے ساتھ زکوۃ دیجاوے
وقال الشافعی لایضم - اور شافعی رح نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ
بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل - کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک
ہونے مین اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ مین بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہوکر اول مین ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد او
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت مین اصل کے تابع ہین حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوئی
ف - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اسپر زکوۃ نہین حتی کہ سال پلٹ جاوے
رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع مین ملانے کی علت یہی جنسیت ہے - ف - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہین لہذا
تابع کرکے ملائی گئین - لان عندہا یتعسر التمییز - کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے فیعسر اعتبار
الحول لکل مستفاد - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - ف - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہانتک ہر ایک پر علحدہ سال شمار کریگا
ع - وماشرط الحول الا للتیسیر - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے - ف - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر مستفاد کو عام نہین اسواسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہین تو پھر
بالاتفاق ہمکو اختیار رہا کہ ایسے ہمجنس کو خاص کرین جسکے نہ ملانے مین حرج و مشقت ہے - مف - مین کہتا ہون ملکہ
حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی - م - (فرع) اونٹون کی زکوۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر مین انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹون
کا روپیہ اول روپیہ مین نہین ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - بعف - قال والزکوۃ عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رح نے فرمایا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ میں
بنت مخاض ہے پھر ۳۶۔ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب
وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب یبقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
حتی کہ اگر عفو ہلاک ہو گئے اور نصاب پورا رہگیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا
باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا
ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تھیں جنمیں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہو گئیں تو شیخین
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جسپر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور
کل مال نعمت ہے۔ ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو انمیں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یونہی لکھا ہے کہ پھر جب
۶۱۔ سے ۷۵ تک پہونچیں تو انمیں حقہ ہے یونہی۔ ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰۔
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یونہی فرمان حضرت عمر رض میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مف۔ ولہما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔
اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شیئ حتی تبلغ عشرا۔ اور
زیادت میں کچھ نہیں یہانتک کہ دس کو پہونچے۔ وہکذا قال فی کل نصاب۔ اور یونہی ہر نصاب میں بیان
فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف
ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلی اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے
کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں
تو اُس پر کچھ نہیں یہانتک کہ ۱۳۰۔ ہو جہین۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر
کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو از راہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اسلیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ انہین
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں
کرینگے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہ رح کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب
فیصرف الہلاک اولاً الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت
پر مال تجارت کو دیا اور اُسمیں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا
قال ابوحنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ جسقدر
تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲۔
اونٹ میں سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہوے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے پس ۲۱۔ میں سے پہلے ۶ تو عفو میں ڈالے جاوین

٤٦ - رہے - پھر دوسرا نصاب ٣٦ - ہے تو - ١٠ - عفو مین ڈالے جاوین - ٣٦ - رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ٣١
رہے پس بنت مخاض واجب ہے - پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالین اگر پوری نہو تو عفو مین پھر پورے نو
ثم الی الذی یلیہ - پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے - ف - پھر پوری نہو تو اس سے نیچے والے
عفو مین پھر نصاب مین - الی ان ینتہی - یہانتک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے - لان الاصل ہو النصاب
الاول - کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے - ف - مثلاً اونٹ مین پانچ نصاب اول ہے - وما زاد علیہ تابع - اور
جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے - ف - کیونکہ اسمین زائد کے معنی ہین پھر جب دس پہونچے تو یہ اول کی راہ سے
تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ١٥ کا نصاب اسکے تابع ہے - علی ہذا القیاس - اور یہ خاصۃ
امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً - اور
ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب مین شائع قرار دیجاوے - ف -
ابو یوسف رح سے یہی روایت جامع مین ہے - مثال ایک شخص کے پاس ٩ اونٹ ہین بعد سال کے چار تلف ہو گئے
تو ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ مین ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک
٩ - مین ایک مسنہ واجب تھی تو اسکی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوے اور پانچ آنہ ادا کرے - اور
یہی حساب مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہے - مع - اگر ١٣ - مین سے چار تلف ہوے تو بقول
ابو حنیفہ رح ٣ - عفو مین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا - تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رح
٣ - عفو گئے اور باقی دس دو نصاب مین دو بکریان ہوئین انکی قیمت کے دس حصہ مین سے ایک حصہ ساقط ہے
اور بقول محمد رح دو بکریون کی قیمت کے ١٣ - حصہ مین سے چار حصہ ساقط ہین - م - اور امالی مین ابو یوسف رح نے
اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے - مع - واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لا یثنی
علیہم - اور اگر خارجیون نے خراج کو اور سائمہ جانورون کی زکوۃ کو وصول کر لیا تو لوگون سے مکرر نہ لیجاویگی - ف -
واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت مین خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رض سے جو قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے
حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا - اس بات پر آپ کے لشکر مین سے ایک گروہ آپ کی جماعت وطاعت سے
خارج ہو کر موضع حروراء مین جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہین ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے - آپ نے ابن عباس رض کو
بھیجا - ابن عباس نے انکو موافق فہمایش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم
ہو کر طاعت مین آگئے اور باغی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج
ہو کر باغی ہوے اور موضع نہروان مین جا کر مجتمع ہوے - اور اپنی راے سے مسائل وعقائد ایسے نکالے جنسے
حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جنسے حضرات خلفاء
ثلثہ سابقین پر بہتان باندھین - چونکہ امیر معاویہ رض کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق
خلافت مین کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رض کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس
لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام وسنت مین فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور انکو قتل وغارت کر کے
منتشر کر دیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکون کو چل دیے - اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیون کی طرف خوف
کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز مین شہید کیا جیسے ابو لولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز مین شہید کیا تھا

پھر جاننا چاہیے کہ ان لوگون نے قرآن کی آیات مین اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا لیے لہذا آپ نے اولًا ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیجدیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دیار کے لوگون پر مسلط ہو جاوے اور اُنسے خراج جو کافرون پر ہے وصول کر لے اور وہان کے مسلمانون سے اُنکے سوائم جانورون کی زکوٰۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر پہونچکر آخر غالب ہو تو وہان کے لوگون سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہین لیجاویگی۔ لان الامام لم یحمہم۔ کیونکہ امام نے لوگون کی حفاظت نہین کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوا اسلام کے ہون جب اُنھون نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وے ہمارے عہد و ذمہ مین ہین آنکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُنسے لیا جاتا ہے وہ اسواسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو آنکی جان و مال کو غیرون سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے آنکو خارجیون کے تسلط سے نہین بچایا تو اب خراج کا مستحق نہین رہا۔ وافتوا ان یعیدوھا دون الخراج۔ اور وہان کے لوگون کو فتوے دیا جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجون کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اِسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہین ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھون مسلمان فقرار کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ مین وہ خارجیون نے وصول کر لی تو مسلمانون کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم وبین اللہ تعالےٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالےٰ کے درمیان مین۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیون کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہین جہان خراج صرف کیجاوے۔ لکونہم مقاتلۃ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والون مین ہین۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والون مین ہوتا ہے جو کافرون و دشمنون کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھین اور حملہ کرنے والون سے لڑین اور خوارج بھی کافرون سے بدرجۂ اولی لڑینگے جبکہ وے تو امام عادل سے لڑتے ہین۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہین ہین اور یہی حکم روافض مین ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہین اور خوارج اِسکو فقیرون مین خرچ نہ کرینگے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہین۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقرار کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اذا نوی بالدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیون کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ مین فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ وکذا ما دفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے مین جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کر لے کہ اِس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہون تو زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ آن مظلمہ کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوے ہین فقیر ہین۔ ف۔ یعنی ان ظالمون پر امام عادل کی اور تمام لوگون کی جنکے مال خلاف عدل شرعی لیے ہین یا شرعًا لیکر عامہ مسلمانون کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے تاوان و مظلمہ اُٹھالیے ہین وہ اِسقدر زائد ہین کہ جو کچھ اُنکے قبضہ مین دولت جمع ہے اول تو یہ آنکی ذاتی نہین اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو آنکی گردن پر ہین ادا کرنے مین عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوے۔ م۔ مبسوط مین ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر وخراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہوجاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے اُنکو دیتے وقت صدقہ وزکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال وحقوق جو اُنکے قبضہ میں ہے اُس سے ادا کریں تو کچھ بھی اُنکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتوی دیا کہ علی بن عیسی بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ وخراسان کا بادشاہ تھا اور اسپر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتوی دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھکر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اُسنے غمناک ہوکر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتوی دیتے ہیں کہ میرے اوپر جو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب کو فتوی دیا تھا اور اُسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا وآزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ مفع۔ اور اِس آسانی ومشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہوسکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں ویہودیوں کا زعم ہے اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتوی دیگا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج وظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہوگئی۔ والاول احوط امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ ف۔ کیونکہ بالیقین ادا ہوگئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق وآسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتوی دے۔ فاللہ تعالے اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور وعشر جنکی زکوٰۃ امام وصول کرکے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد واموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتوی ہے۔ الولوالجیہ۔ فتوی اسپر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التجنیس م د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصارائے عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُنپر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہمکو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپکے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاوینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجیے تو آپ نے اُنسے اِس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دوچند اُنسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُسوقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہوچکے تھے لہذا اگلوں وپچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہوگئی لہذا فرمایا۔ **ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ شئی**۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ **وعلی المرأۃ ما علی الرجل منہم**۔ اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو اُنکے مرد پر ہے۔ **لان الصلح قد جری علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین**۔ کیونکہ صلح انکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دوچند اُنسے لیا جاوے۔ **ویؤخذ من نساء المسلمین دون صبیانہم**۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو اُنکے اطفال سے بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں سے دوچند لیا جائیگا جیسے اُنکے مردوں سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی وزفر وثوری کا ہے اور کرخی رح نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اُنکے اطفال پر عشر دوچند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ **وان ھلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ** اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری واحمد

تا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ منعہ بعد الطلب۔ اور اسوجہ سے کہ اُسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اُسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اُسنے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے مین بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہین واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت مین ہے اور خود جزو تو مال مین موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اِسکو نکال نہین سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دیدینا اِسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دیدیا جاوے یا اُسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اُسنے مستحق سے نہین روکا۔ والمستحق مایعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہین ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اُسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہین گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اُسنے نہ دی یہانتک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابو الحسن الکرخی رح نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اِسکو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لایضمن۔ اور کہا گیا کہ نہین ضامن ہوگا۔ لانعدام التفویت۔ کیونکہ اِسنے خود تلف نہین کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابو الطاہر الدباس وابو سہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے مین اِسکی طرف سے تعدی وحد سے تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہین ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی اُسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ الکافی۔ ف۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارالہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے مین کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب مین بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۸۰ بکریون مین سے ۴۰ مرین تو نصف ہلاک ہوئین پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وہو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ الخلاصہ۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب

یجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوٰۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کردیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہوچکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہوجاوے۔ شرح الطحاوی ہ۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سواے ایک درم کے پھر اسکو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوٰۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اسکی زکوٰۃ دی۔ الفتح البحر اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہوگئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص الفتح۔ وفیہ خلاف مالک رح۔ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف۔ اور انپر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباس رضہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی وابو داؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعود رضہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کرلی۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط۔ محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدینا جائز ہے جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہوا اسمیں زفر رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی واحمد کا بھی۔ کیونکہ جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ہو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالے اعلم م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہوگئے تو انکی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے۔ محیط السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہوگئے تو جائز ہوگئی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ البحر حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ محیط السرخسی

باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں۔ سوائم جانور جنکی زکوٰۃ مذکور ہوچکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ مین آتا ہے - مف - پھر انمین سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت مین مال نامی مین حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور انکے سوائے فعلی نامی ہوتے ہین حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے - البدائع - روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے - مع - لہذا کہا کہ -

فصل فی الفضۃ - فصل اول چاندی کے بیان مین - ف - چاندی اکثر روپیہ کی ساخت مین اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت مین مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا - لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ - دوسو درم وزن سے کم مین صدقہ نہین ہے - لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون - خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون - خمس اواق - (من الورق مسلم) صدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین کم پانچ وسق مین زکوۃ اور نہ کم پانچ راس مین زکوۃ اور نہ کم پانچ آواقی (روپیہ مین صحیح مسلم) زکوۃ - ف - رواہ البخاری و مسلم - وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ مین - اور ذود یعنی اونٹ مین - اور اواقی جمع اوقیہ - والاوقیۃ اربعون درہما - اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے - ف - چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا - کما فی صحیح مسلم - پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا - ف - پس دوسو درم وہ جنکا وزن پانچ اوقیہ ہو - فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم - پس جب پورے دوسو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہون اور انپر سال گذر جاوے تو انمین پانچ درم واجب ہین - لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رضہ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم مین پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے مین نصف مثقال لے - ف - اس حدیث کا حال تو اللہ تعالی جانے لیکن دارقطنی مین ہے کہ جب معاذ رضہ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا - مع - مین کہتا ہون کہ مصنف رح نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رح نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور مین نے سابق مین اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو موید ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسوان حصہ درم کی زکوۃ مین احادیث کثیرہ مشہور ہین - قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین - قدوری نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی مین کچھ واجب نہین یہانتک کہ چالیس تک پہونچے - فیکون فیہا درہم - تب اسمین ایک درم ہوگا - ف - پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوے - ثم فی کل اربعین درہما درہم - پھر ہر چالیس درم مین ایک درم ہوگا - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہ قول حضرت عمر رضہ و ابو موسی رضی اللہ عنہما کا اور علماے تابعین مین سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و مکحول کا اور فقہاء مین اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے - مع - وقالا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا - اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوۃ بحساب دوسو کے ہے - ف - چنانچہ اگر ایک درم زائد نامی ہوا تو درم کا چالیسوان حصہ زکوۃ پر بڑھا - و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہون اور انپر دو برس گذر گئے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول مین ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے آیندہ دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم دونوں سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اسپر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہونگے اسلیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم وایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اسکے پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اسقدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہوئی الفتح - کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی - التاتارخانیہ ۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اسپر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے م - وهو قول الشافعي - اور یہی قول ہے امام شافعی - ف - اور مالک واحمد وداؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما وابراہیم نخعی رح سے مروی ہے مع - لقوله عليه السلام في حديث علي رضي الله عنه وما زاد على المائتين فبحساب ذلك - صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب اسکے ہے - ف - رواہ ابو داؤد - اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اللہ ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا - مع - میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اسپر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہیں کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے م - ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال - اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے - ف اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اسپر شکرانہ لازم ہوا - وہم ہوگا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہیں - جواب دیا کہ - واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغناء - اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلیے کہ توانگری موجود ہو - ف - جسکے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو توانگری پر اور زیادتی ہے - وہم ہوگا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر توانگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس توانگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے - جواب دیا کہ - وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص - سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے - ف - تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک ہو جاوے - مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہوگا - علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں فافہم م - ولابي حنيفة قوله عليه السلام في حديث معاذ لا تأخذ من الكسور شيئا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو - ف - بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں سے آدھا وتہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو م - یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی - مع - امام ابو بکر الجصاص نے باسناد شرح الطحاوی میں اسکو روایت کیا غایۃ البیان مع - اور دلیل دوم - قوله عليه السلام في حديث عمرو بن حزم وليس فيما دون الاربعين صدقة - قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے - ف - چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائی وابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اسمیں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح مین آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین درہما درہم - پس ربع العشور یعنی دسوین حصہ کا چہارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم - کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہی تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس مین ایک درم ہی پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہی" کچھ صریح منطوق نہین کہ ایک دو زائد مین بھی زکوٰۃ ہی تو دونون مین موافقت ہو گئی کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہی یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رض جو عبد الحق نے ذکر کی اُسکے معارض ہوگی، اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہی اسلیے کہ نظائر زکوٰۃ مین عفو ہی اور اس لیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل ہونا شرعاً محمود ہی - ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف - اور اسلیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہی حالانکہ کسور واجب کرنے مین یہ حرج موجود ہی کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر رہی - ف - چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہون تو کسور واجب کرنے مین اول سال اسپر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے مین سے سات ٹکڑے واجب ہوے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گذرنے پر اسکی زکوٰۃ مین دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑون کے عوض ایک درم کے ایکہزار چھ سو ٹکڑون مین سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوے - اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہا نہین سمجھ سکتے تو عوام پر اسکا سمجھنا محال ہی - دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہی اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہی پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہین ہی م - والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ - اور درمون مین وزن سبعہ معتبر ہی - وہو ان یکون العشرۃ منہا وزن سبعۃ مثاقیل - وزن سبعہ یہ کہ درم مین سے دس کا وزن سات مثقال ہو - ف - بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہو اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہین ہی م - جوامع الفقہ مین ہی کہ زکوٰۃ مین وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہی یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی مین ثابت ہی - اور خطابی رح نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام مین درم درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا - یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رح نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام مین نہین ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہی - ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہو گئے - ماوردی رح نے کہا کہ احکام اسلام مین سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہی - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا - مع - نذلک جری التقدیر فی دیوان عمر - اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر مین تقدیر جاری ہوئی - ف - یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم - واستقر الامر علیہ - اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا - ف - پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہی یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہی - پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۴ قیراط کے درم پر زکوٰۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا - مجتبی مین جمع النوازل والعیون سے منقول ہی کہ ہر شہر مین وہان کے درم و دینار کا اعتبار ہی اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ مین اس زمانہ والون کی عادت معتبر ہی - مع - واضح ہو کہ اگر ۸ جو کی ایک رتی شمار ہو اور

روپیہ صرف ۱۱- ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہے اور اگر ساڑھے گیارہ
ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸- روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہوگا- خلاصہ یہ کہ درم
۷۰- جو کا اور مثقال ۱۰۰- جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دو سو درم چاندی کا نصاب
اور ۲۰- مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے- اور روپیہ میں جو
خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہوگا چنانچہ مصنف نے بیان فرمایا بقولہ- و اذا کان الغالب علی الورق الفضۃ
فہو فی حکم الفضۃ- اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے- ف- کیونکہ یہ
دھات کھوٹی چاندی ہے تو اسپر چاندی کی زکوٰۃ ہے- و اذا کان الغالب علیہا الغش فہو فی حکم العروض- اور
جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں- ف- جبکہ چاندی انمیں سے الگ نہو سکے- الینابی
ع- تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے- یعتبر ان یبلغ قیمتہا نصابا- یوں اعتبار ہوگا کہ اسکی
قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے- ف- کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جسمیں چاندی
کا جزو بھی ملا ہوا ہے- عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانور و نقود کے دیگر اموال ہیں اور
مترجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے- پھر اسباب پر زکوٰۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجملہ
غلبہ کا اعتبار ہے- لان الدراہم لا تخلو عن قلیل غش لانہا لا تنطبع الا بہ و تخلو عن الکثیر- اسواسطے کہ درم تو قلیل
میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے- اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے
فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ- تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا- ف- حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں
ہے- اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا- و ہو ان یزید علی النصف اعتبارا
للحقیقۃ- اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے- ف- کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو
فی الحقیقۃ زائد غالب ہے- اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے- ف- جس باب میں باہم
نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے- الا ان فی غالب الغش لابد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض- لیکن
بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے
لیے انمیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے- الا اذا کان تخلص منہا فضۃ تبلغ نصابا- مگر جب کہ انمیں سے چاندی
جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے- ف- اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے
خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھکر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی
خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اسقدر ہوں کہ انمیں یہ خالص چاندی دو سو درم وزن کی پہونچ جاوے
تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی- لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ- کیونکہ عین چاندی میں
قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور- ف- بلکہ ملک کامل کافی ہے- پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں
میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو- عینی رح نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے
یہ علم ہوگا- مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ
وغیرہ زائد ہے اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اسطرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس
دوسری دھات میں مستہلک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اسمیں جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ
اسکی قیمت بقدر نصاب ہو- دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہو جسکی صورت مذکور ہو چکی

قاضیخان - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہین جنکا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے - اگر درم مین چاندی و میل کی دھات برابر ہون تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے - شرح الاقطع ع وقاضیخان والخلاصہ البحر ۃ - کل درم و روپیہ جسمین چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہین ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی مین تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو - ش م - کیونکہ جو چاندی کے حکم مین ہے اسمین وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہو - الخلاصہ ۃ - اور جو مقدار زکوٰۃ مین دیتا ہے اسمین بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسوان حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رح کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض مین کھری چار درم جو قیمت مین انسے کچھ زیادہ ہین دیدے تو نہین جائز ہے - اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جسمین چالیس لڑین ہین اور وزن مین دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر مین سے چالیسوان حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی - دو سو درم شمار مین ہین مگر وزن مین ایک حبہ کم تو زکوٰۃ واجب نہین البدائع - ۃ نع - ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دو سو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہین ع - باب زکوٰۃ مین چاندی و سونے مین میل ہونا کوئی علٰحدہ صفت اعتبار نہین ہوتی بلکہ کمی میل مین وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہین - المحیط البدائع التحفہ - انگریزی چاندی مین اگر میل کم ہو تو وزن مین بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ مین شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہین - واللہ تعالیٰ اعلم م - چاندی مین سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اسکی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے واللہ تعالیٰ اعلم - مف -

فصل فی الذھب - فصل دوم سونے کی زکوٰۃ مین - **لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذھب صدقۃ** - بیس مثقال سونے سے کم مین زکوٰۃ نہین ہے - ف - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا - **فاذا کانت عشرین مثقالا ففیھا نصف مثقال** - پھر جب بیس مثقال ہو تو اسمین نصف مثقال زکوٰۃ ہے - **لما روینا** - بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی حدیث معاذ رض اور قوی حدیث علی رض و حدیث عمرو بن حزم بھی گذرین مف - **والمثقال ما یکون کل سبعۃ منھا وزن عشرۃ دراھم وھو المعروف** - اور مثقال وہ کہ ہر سات اسمین سے بوزن دس درم ہون اور یہی معروف ہے - ف - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہین جسکا حوالہ درم مین گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہون - مف - **ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان** - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہین - **لان الواجب ربع العشر** - کیونکہ واجب تو چالیسوان حصہ ہے - **وذلک فیما قلنا** - اور یہ حساب اسمین درست ہے جو ہم نے کہا - **اذ کل مثقال عشرون قیراطا** - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے - ف - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسوان حصہ دو قیراط ہین - الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہین - جب اسپر پورے چار مثقال بڑھین تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی - **ولیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ** - اور چار مثقال سے کم بڑھنے مین کچھ صدقہ نہین ہے - **عند ابی حنیفۃ رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے - **وعندھما یجب بحساب ذلک** - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے - ف - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ مین نصف مثقال مع اسکے بیسوین حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا - وہی مسئلہ الکسور - اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے - ف - جو درم کی زیادتی مین گذرا - وکل دینار عشرۃ دراہم فی الشرع اور ہر دینار شرع مین دس درم ہے - فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما - تو چار مثقال اسمین مانند چالیس درم کے ہوئے - ف - پس جیسے درم مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم مین صدقہ کچھ نہین بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم مین زکوۃ نہین بڑھیگی - اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہین - م - اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہین نہ وزن ایک دینار - مع - جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اسکی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی باین معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اسکی دیت اگر اشرفیون سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے - یون ہی چوری جسپر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے - م ع ف - قال وفی تبر الذہب والفضۃ وحلیہما واوانیہما الزکوۃ - اور کہا کہ سونے و چاندی کے تبر یعنی بغیر مضروب و بے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے مین اور دونون کے زیور و ظروف مین زکوۃ واجب ہے - ف - اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین مین جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کرکے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے - م ف ع ہ - حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے - م - وقال الشافعی لاتجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال - اور شافعی نے کہا کہ عورتون کے زیور مین اور مردون کی چاندی کی مہر انگوٹھی مین زکوۃ واجب نہین - ف - اور یہی قول مالک و احمد کا ہے - ع - لانہ مبتذل فی مباح - کیونکہ یہ مباح مین مبتذل ہے - ف - یعنی جبکہ زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے - فشابہ ثیاب البذلۃ - تو مبتذل کپڑون کے مشابہ ہوا - ف - حالانکہ ان کپڑون مین بالاتفاق زکوۃ نہین ہے - اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال مین آوین - ولنا ان السبب مال نام - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے - ف - اور نماء دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے - ودلیل النماء موجود اور دلیل نمو کے یہان موجود ہے - وہو الاعداد للتجارۃ خلقۃ - اور وہ پیدایشی طور پر تجارت کے واسطے مہیا ہونا - ف - کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہین ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا انمین نیت تجارت شرط نہین جبکہ پیدایشی طور پر یہ مال نامی ہین - والدلیل ہو المعتبر - اور دلیل ہی معتبر ہے - ف - نہ لوگون کا فعل جنھون نے سونا چاندی ظروف و زیور مین استعمال کردیا - بخلاف الثیاب - برخلاف ثیاب بذلہ کے - ف - کیونکہ انمین کوئی دلیل نماء نہین ہے نہ پیدایشی اور نہ فعلی - پھر دلائل احادیث مین سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا - دوم خصوص زیور مین حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ مین سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہے - بولی کہ نہین - آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی انکے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنا دے - پس اسنے کڑون کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور مین ڈال دیا اور کہا کہ یہ اللہ و لرسولہ ہین - رواہ ابو داؤد و النسائی - منذری نے مختصر مین کہا کہ اسکی اسناد مین کچھ کلام نہین پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لہیعہ سے روایت کرکے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رح نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد انہی دونون اسانید مین ورنہ اسناد ابو داؤد مین کچھ کلام نہین اور خالد بن الحارث و حسین المعلم دونون صحیحین کے راوی ہین اور عمرو بن شعیب مین اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رح سے نقل کیا کہ مین نے دیکھا کہ احمد بن حنبل و اسحق بن راہویہ و علی بن المدینی و ابو عبید و عامہ محدثین عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانون مین سے کسی نے ترک نہین کیا - بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہین ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطار کے طریق سے حضرت عائشہ رض سے فتخات کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے مین نے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہین - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دار قطنی نے کہا کہ محمد بن عطار مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رد کردیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطار ہے اور وہ ثقات مین سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دار قطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی اسناد مین شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کردیا ہے - بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ مین سونے کی ہنسلیان پہنتی تھی تو مین نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور تو اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہین ہے - رواہ ابو داؤد اور حاکم کی روایت مین ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہین ہے ابو داؤد کی اسناد مین بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الحق نے کہا کہ قابل حجت نہین ہے - صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور مثل عبد الحق کے کسی نے نہین کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد مین محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثین بنانے والا ہے - صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد و ابن معین و ابو زرعہ و ابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم مین اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت مین عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات مین اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رض سے مرفوع روایت ہے کہ زیور مین زکوٰۃ نہین تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہین بلکہ موقوف از قول جابر رض ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین بلکہ جابر رض کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہین چنانچہ مالک رح نے موطاء مین ابن عمر رض سے روایت کی کہ اپنی بیبیون و بیٹیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہین نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازین محتمل کہ معنی یہ ہون کہ خود زیور کو زکوٰۃ مین نہ دیتے تھے کیونکہ دار قطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رض نے سالم رح کو لکھا کہ میری بیٹیون کے زیورون کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کہ اپنے زیورون کی زکوٰۃ نکالین - پس یہ معارض ہین اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رض نے ابو موسی اشعری کو لکھا کہ مسلمانون کی عورتون کو حکم کرکہ زیورون کی زکوٰۃ نکالین - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور مین زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ مین کہتا ہون کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہین شاید انہین مراد سوا سے چاندی روپے کا زیور ہو لہذا عطاء ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے وچاندی کے زیور مین زکوٰۃ ہو۔ بالجملہ جب اسقدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہین توکچھ شک نہین کہ زیور مین جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب ہو بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملاکر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہو اور اسکے معارض کوئی نص ثابت نہین ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہو اُسنے ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ دی تو دونون کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونون جنس واحد ہین اس دلیل سے کہ دونون ملاکر نصاب بنانا جائز ہو تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہوگیا تو دوسرا متعین ہوگیا۔ الکافی۔ فلوس مین زکوٰۃ نہین ہو مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاوین تو زکوٰۃ واجب ہو۔ المحیط۔

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوٰۃ عروض کے بیان مین۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض مین وجوب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہو جنمین مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ وسلیمان بن یسار بھی ہین۔ مالک رح سے روایت ہو کہ عروض مین نہین حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاوین اور یہی ابن عباس سے مروی ہو۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سواے درم ودینار کے۔ کمافی الصحاح۔ اور یہی یہان مراد ہو کیونکہ چرائی کے جانورون مین نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ التجارۃ یعنی قیمت لگاکر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو۔ مف۔ الزکوٰۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ۔ عروض تجارت مین زکوٰۃ واجب ہو۔ ف۔ پس تجارت کی نیت وعمل ہونا چاہیے۔ کائنۃ ما کانت۔ چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جسمین زکوٰۃ ہو جیسے چرائی کے جانور ہین یا ایسی جنس ہو جنمین زکوٰۃ بدون تجارت نہین جیسے خچر وگدھے۔ مفع۔ بلکہ سکھلائے ہوے کتّے وچیتے۔ کمافی السراجیہ۔ ہ۔ اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے مین سکہ دار روپیہ ودرم یا اشرفی کا اعتبار رہی حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جسکی قیمت دوسو سکہ دار نہین ہین تو اُس گھوڑے مین زکوٰۃ نہین اگرچہ اس چاندی مین زکوٰۃ واجب تھی۔ الذخیرہ والظہیریہ۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام فیہا یقومہا فیؤدی من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم۔ کیونکہ حدیث مین عروض تجارت کے حق مین ہو کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہو لیکن اس باب مین احادیث مرفوعہ موجود ہین جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگونکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اُس سے زکوٰۃ نکالین۔ ابن عبدالبر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہو۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ مین ہو کہ اونٹ مین اسکی زکوٰۃ اور غنم مین اسکی زکوٰۃ اور بز مین اسکی زکوٰۃ ہو۔ نووی رح نے کہا کہ بز بارموحدہ وزاے منقوطہ ہو یعنی کپڑا۔ پس کپڑے مین زکوٰۃ تجارت ہو۔ تع۔ اور آثار مین سے حضرت عمر رض سے بروایت احمد وعبدالرزاق ودارقطنی مروی کہ چمڑے وحیاب کو فرمایا کہ قیمت لگاکر اسکی زکوٰۃ اداکر۔ ابن عمر رض نے کہا کہ ہر مال تجارت مین ہر سال زکوٰۃ ہو رواہ عبدالرزاق باسناد صحیح

ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوٰة نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ عروة بن الزبیر و سعید بن المسیب
و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰة ہے۔ رواہ عبد الرزاق م ع۔ ولانہا معدة للاستنماء
باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھا اور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا
ہوگا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہوگیا۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع
تو مشابہ ہوگیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ از راہ خلقت
کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال
نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں انکے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اسکو بڑھا
حاصل کرنیکے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیة التجارة لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی
نیت شرط ہے تاکہ بڑھا ور کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو
بالاجماع زکوٰة نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو
وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے
مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت
لیکر فروخت کرونگا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانیکے
نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا
فعل نکرے تب تک وہ اسباب تجارت نہوگا م ع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین
بہ نیت تجارت خریدی تو اسپر خراج ہے نہ زکوٰة۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خرید سے پھر جانوروں
کے واسطے جھولیں دلگا میں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو
استعمالی ہیں انپر زکوٰة نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰة واجب ہے۔ اسیطرح عطر و تیل بیچنے والے
نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو انپر زکوٰة ہے ورنہ نہیں۔ کمافی قاضیخان
و محیط السرخسی والذخیرہ ح معف۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ
صریح نیت نہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور
جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جسمیں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح
خون کے پایا جسمیں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی
فقط نیت سے تجارتی نہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ
اسوقت سے سال گذرنے پر اسکی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰة دے م۔ ثم قال
پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقومہا بما ہو انفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین
کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رح وہذا روایة عن ابی حنیفة
مصنف رح نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ وفی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت
اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ ف۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت
لگا دے۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بہما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے
میں دونو نقد برابر ہیں۔ ف۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا پس فقیر کے لیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہوا لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے مین نہین ہر بلکہ۔ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہین کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے مین نصاب پورا ہوتا ہو۔ ف مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہر اور سونا اسوقت گران ہر تو دو۔ ۲۰ مثقال سونے کا نہین مگر دو سو درم سکہ کا ہر تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہر کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید ا تھا بشرطیکہ اِسکے دام کسی نقد سے دیے ہون۔ لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اِس طریقہ سے مالیت پہچاننے مین پوری رسائی ہر۔ وان اشتراہا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خرید ا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو۔ ف اور یہی شافعی کا قول ہر مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید ا اور شہر مین اشرفیون کا چلن تجارتون مین زیادہ ہر تو اِسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انہ یقومہا بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہر کہ عروض کا اندازِ قیمت ہر صورت مین زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے ف خواہ نقد کے عوض خرید ا ہو یا مال کے۔ کمافی المغصوب والمستہلک۔ جیسے مغصوب اور مستہلک مین ہوتا ہر۔ ف صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ مین کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہان چلن زیادہ ہر۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریت دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہان سے آگے دس کوس لیگیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اِسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا۔ م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اُسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہر اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہر امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کمافی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہین اندازہ کیجاے جہان مال موجود ہر حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر مین بھیجا اور وہان وقت زکوٰۃ آیا تو وہین کی قیمت اندازہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہر جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک اداے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہر۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہر تو پانچ درم واجب ہوے پھر اِسنے ماہ عید مین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھکر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی ہر تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہین۔ اگر عروض گیہون یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اِسنے عین مال کا چالیسوان حصہ دیدیا تو بالاتفاق جائز ہر خواہ نرخ گران ہو یا ارزان۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال مین نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہون بھیگ گئے تو بالاتفاق اُسی روز کی قیمت معتبر ہر جس دن ادا کرنا چاہتا ہر اور اگر عین مال مین زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا تپلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اُسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ مف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید ا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہر یعنی اِسپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہی رہن کا حکم ہر مگر جبکہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ مین ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہین۔ البحر۔ اگر اِسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم - اور اسپر قرضہ بھی ہی تو پہلے
اِس قرضہکی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے
پھر اگر کچھ قرضہ بڑھا تو سوائم محسوب ہون اور یہ اُسوقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ
اِسی ظاہری مال سے زکوٰۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہی اور اگر صدقہ سوائم
وصول کرنے والا موجود نہو تو مالک مختار ہی جو مال چاہے قرضہ مین لگا دے - شرح المبسوط للسرخسی - واذا کان
النصاب کاملاً فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوٰۃ - اور جب کہ سال کے دونون طرف
مین نصاب پورا ہو تو اُسکے مابین مین نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہین کرتا - لانہ یشق اعتبار الکمال فی
اثنائہ - کیونکہ درمیان سال مین نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے مین مشقت ہی - ف - پس یہ شرط ہی کہ ابتدا
مین پورا ہو اور انتہا مین پورا ہو - اما لا بد منہ - رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہین - فی ابتدائہ للانعقاد
وتحقق الغناء - تو وہ ابتداء سال مین واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری متحقق ہونے کی ہی - وفی انتہائہ
للوجوب - اور انتہاے سال مین واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے - ف - یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے
پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہی - ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء - اور اسکے مابین
مین ایسا نہین کیونکہ وہ تو حالت بقاء ہی - ف - یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان مین
اِس حالت کا بقاء ہی تو اسمین کمال لابدی نہین - پھر یہ اسوقت کہ درمیان مین اِس مال سے باقی ہی صرف نصاب
مین کمی آئی - بخلاف ما لو ہلک الکل - برخلاف اِسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا - ف - یعنی کچھ باقی نہ رہا
کہ حالت بقاء دکھلاوے - حیث یبطل حکم الحول - تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا - ف - یعنی اِسپر جو وجوب
زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مٹ گیا - ولا تجب الزکوٰۃ - اور زکوٰۃ واجب نہوگی - ف - جبکہ
یہ سال پورا ہو - لانعدام النصاب فی الجملۃ - کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا - ولا کذلک فی المسئلۃ
الاولی - اور پہلے مسئلہ مین جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہین ہی - لان بعض النصاب باقی فیبقی الانعقاد - کیونکہ
کچھ نصاب باقی ہی تو انعقاد باقی رہا - ف - اگر درمیان مین مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال مین نصاب
کامل موجود ہوا مثلاً اِسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب
جدید جسوقت سے ملا اُسی وقت سے اُسکا سال شروع ہوگا - م - قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب و
الفضۃ حتی یتم النصاب - اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی مین ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو - ف -
یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہو تو اِسکو سونے چاندی مین ملا کر پورا کرین
اور یہ بالاجماع ہی - لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ - کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو اِن سب مین باعتبار تجارت
یعنی خرید فروخت کی بڑھاوے کے ہی - وان افترقت جہۃ الاعداد - اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہی - ف - یعنی
سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید فروخت و استنماء کے ہین اور عروض براہ فعل بندہ ہین - لہذا عروض کی اجناس
مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک مین ملاتے ہین - ویضم الذہب الی الفضۃ - اور سونے کو چاندی کے
ساتھ ملایا جاوے - للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ - کیونکہ ثمن ہونے مین دونون ہمجنس ہین - ومن ہذا الوجہ صار
سببا - اور اِسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا - ف - تو زکوٰۃ مین دونون ہمجنس ہین بخلاف اسکے اگر قسم
کھائی کہ سونا ہاتھ مین نہ لونگا تو چاندی سے حانث نہوگا اِسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہین - ثم تضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفۃ رح - پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی مین ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ دیدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور سو درم کا آدھا نصاب ملا کر پورا نصاب ہو گیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم وخمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافاً لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہون اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہین تو دو سو درم ملکر نصاب ہو گیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوئی - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہین کہ سونے چاندی مین معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہا - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہین ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہین اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو یتحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہان کسی چیز کا ضم کرنا نہین تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہون اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہون کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونون نصفا نصف پورا نصاب ہوے - اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہون تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہین - اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہین یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ۔ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درمون کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسنے ایک نصاب کو دوسرے مین ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہین مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج مین فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسوان حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہین اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہین تو دونون فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاوین - المضمرات - یاقوت و موتی و جواہرات مین زکوٰۃ نہین اگرچہ اُسکے ہار بنے ہون مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانبائی نے اگر لکڑیان و نمک واسطے خمیری روٹی کے خریدین تو زکوٰۃ نہین - اور اگر قلیہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اُسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت مین سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال بگر پڑا اُسکو فقیر نے اُٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ مین قائم اور وہ مال پہچانے تو جائز ہے - الخلاصہ - جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے
عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے
ظاہری اموال کے دہاگی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول
کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہے اُسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہے نہ زکوٰۃ
مگر مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا
اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جبکہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا
نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی مذمت حدیث
مین ہے کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - مع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر
پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور سے
مشروط نہین پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط
وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اِسکو
چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھپر قرضہ ہے - ف - تو زکوٰۃ واجب
نہین - وحلف صدق - اور اس بات پر قسم کھاگیا تو اسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اُسی
تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر
وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - لیاخذ
الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہے کہ وہ آزاد
مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہے - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ
ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہے - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ ہے
اسکو خزانہ جزیہ و خراج مین رکھے اور اس سے اسکا جزیۃ الراس ساقط نہوگا اور سال مین ایکبار کے سوا
ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے
سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب
تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے
ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال اديتها الی عاشر اخر - اور یون قسم سے تصدیق
کیا جائیگا جب کہ اِسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کردیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر
اور مراد یہ کہ جب اس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اِسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی
وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اِسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت دار
جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے - بخلاف ما اذا لم یکن
عاشر آخر فی تلک السنۃ - بخلاف اِسکے جب اس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُسوقت مقبول
نہوگا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا - وکذا اذا قال اديتها انا - اور اسیطرح

جب اسنے کہاکہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا - یعنی الی الفقراء فی المصر - یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا - ف
تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی - لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ - کیونکہ اداکرنا اسی کے سپرد تھا شہر مین - ف
یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانتدار تھا توقسم سے اسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہے کہ
شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے فقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہے - و ولایۃ
الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ - اور عاشر پر گذرنے سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی
حمایت مین آجانے کی ہے - ف - ولیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیاجاوے وہ جزیہ ہے اور
جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود اداکردیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہین اور مسلمان فقیرون پر
صرف کی اسکو صلاحیت نہین ہے - التبیین - وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول - اور یونہی صدقۃ
السوائم مین تین صورتون مین بھی حکم ہے - ف - اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوے ہین - دوم مجھپر قرضہ ہے جو انکو محیط
ہے - سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا اداکیا تو قسم سے تصدیق ہوگی - وفی الفصل الرابع
وہو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف - اور رہی چوتھی صورت اور
وہ یہ کہ اسنے کہاکہ مین نے ان جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو اداکردیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم
کھاوے - ف - اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہوجاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا - وقال الشافعی
یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق - اور شافعی نے کہاکہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون
کو پہونچادیا - ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ - اور ہماری دلیل
یہ کہ سوائم کی زکوٰۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال
کے - ف - کہ انمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا - اور اسمین
قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ
لیا گیا - ثم قیل الزکوٰۃ ہو الاول والثانی سیاسۃ - پھر کہا گیا کہ زکوٰۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاست
ہے - ف - یعنی زکوٰۃ تو وہی ہوچکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے - وقیل
ہو الثانی والاول ینقلب نفلا - اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ توہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہوجائیگا - و
ہو الصحیح - اور یہی قول صحیح ہے - ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ - پھر جن صورتون مین
کہ سوائم واموال تجارت مین اسکے قول کی تصدیق ہوتی ہے - ف - یعنی تین صورتون مین انمین سے ایک یہ کہ
مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا اداکردیا - لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر
اسمین براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی - ف - یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط
نہین کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی - وشرطہ فی الاصل - اور کتاب
اصل یعنی مبسوط مین براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے - وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ - اور یہی حسن نے
ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی - لانہ ادعی - کیونکہ اسنے ایک دعوی کیا - ف - یعنی مین نے دوسرے
عاشر کو ادا کیا - ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازہا - اور اسکے صدق دعوی کے واسطے ایک علامت
ہے یعنی تحریر پس اسکو ظاہر کرنا واجب ہے - وجہ الاول ان الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ + اور روایت جامع صغیر
کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا - ف - اور یہی روایت اصح ہے

الکافی ف - وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی - اور جن شرطون مین مسلم کی تصدیق ہوگی انہین ذمی کی بھی تصدیق ہوگی - لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم - کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لیجاتی ہے - فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف - تو دوچند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا - ف - کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت ونیت تجارت ہو - مین کہتا ہون کہ قولہ ما صدق فیہ - مین لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر مین فقیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعوی کیا تو صحیح نہین ہے لہذا مترجم نے ترجمہ مین خاص کردیا کہ شرائط وجوب مین جن شرائط مین مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی - کیونکہ انکے جان ومال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا - ولا یصدق الحربی - اور حربی تاجر کی تصدیق نہوگی - ف - یعنی التفات ہی نہوگا اگرچہ گواہ لادے - ف - الا فی الجواری یقول من امہات اولادی مگر باندیون مین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے مائین ہین - او غلمان معہ یقول ہم اولادی - یا ایسے غلمان مین جو اسکے ساتھ ہین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہین - ف - خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لیکر ہمارے ملک مین تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت مین اس سے شرط کریگا کہ سال بھر کم یہان ٹھہرے ورنہ مین تجھپر جزیہ باندھونگا پھر تو یہان سے جانے نہ پائیگا جب اسنے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اسکے ساتھ باندیان ہین انکو دعوی کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہین یعنی ان لونڈیون کو مین اپنے تصرف مین لایا کہ انسے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہین جنکو دعوی کرتا ہے کہ میری اولاد ہین تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ انکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہوسکتی ہون تب ہی تصدیق ہوگی - لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ - کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے - وما فی یدیہ من المال یحتاج الی الحمایۃ - اور جو کچھ مال اسکے قبضہ مین ہے اسکو حمایت کی احتیاج ہے - ف - تو نصاب وسال بلحاظ وفراغت قرضہ ونیت تجارت کسی کی شرط نہین بلکہ جب ہم نے اسکے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینگے - غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح - مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اسکے قبضہ مین ہے اسکے نسب کا اقرار اسکی طرف سے صحیح ہے - ف - یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لینگے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے - فکذا بامومیۃ الولد لانہا تبتنی علیہ - پس یون ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے - ف - پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے فانعدمت صفۃ المالیۃ فیہن - تو ان باندیون مین مال ہونے کی صفت معدوم ہے - والاخذ لایجب الا من المال - اور عشر لینا نہین ٹھیک مگر مال سے - ف - تو ان باندیون وانکی اولاد سے عشر نہوگا لیکن اس دعوی پر اس سے قسم لیجائیگی - بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہین یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوے ہین تو تصدیق نہوگی - نع - رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے - قال ویوخذ من المسلم ربع العشر - کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسوان حصہ لیا جاوے - ف - کیونکہ یہ دراصل زکوۃ مین ہے - ومن الذمی نصف العشر - اور ذمی سے اسکا دوچند بیسوان حصہ - ومن الحربی العشر - اور حربی تاجر سے اسکا دوچند یعنی دسوان حصہ لیا جاوے - ف - یہ دونون خراج مین رہین - ہکذا امر عمر رضہ سعاتہ - ایسا ہی حضرت عمر رضہ نے اپنے ساعیون کو حکم فرمایا تھا - ف - ساعی عامل زکوۃ وعاشر جو کام کرے - رواہ عبد الرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بلاخلاف تھا تو اجماع ہوگیا - کذا قال القدوری فی شرح المختصر - مع - وان مر حربی بخمسین درہما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا - اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہین لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال مین سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہون - ف - تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے - لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ - کیونکہ حربیون سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا - بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ - بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے - ف - جب کہ مسلم سے لیا گیا - او ضعفہا - یا اسکا دوچند محصول ہے - ف - جبکہ ذمی سے لیا گیا - فلابد من النصاب - تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے - ف - جسمین سے زکوٰۃ یا اُسکا دوچند لیا جاوے - وہذا فی الجامع الصغیر - اور یہ جامع صغیر مین ہے - ف - کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے - وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ - اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط مین ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہون اسلیے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیے کہ قلیل مین حفاظت کی احتیاج نہین - ف - حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے - وان مر حربی بمائتی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر - اور اگر حربی دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہین کہ وے لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہین تو عاشر اس سے عشر یعنی دسوان حصہ لے لے - لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر - بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہائی - ف - یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہین تو پھر تم دسوان حصہ لے لو - وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ - اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسوان حصہ یا بیسوان حصہ لیتے ہین تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے - ف - کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے - وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل - اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہین تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہین لیگا - لانہ غدر - کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے - ف - کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہین اگرچہ حربی کفار ایسا کرین - چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالین تو ہم نہین قتل کرینگے - الفتح - لیکن مبسوط السرخسی مین کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوا اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے - م - مین کہتا ہون کہ گویا مشرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ اُنکو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا - فافہم واللہ اعلم - م - وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ - اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہون تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا - لیترکوا الاخذ من تجارنا - تاکہ وے ہمارے تاجرون سے بھی لینا چھوڑین - ف - جو اُنکے ملک مین تجارت کے لیے جاتے ہین - ولانا احق بمکارم الاخلاق - اور اسلیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہین - ف - جبکہ اُنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوبی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ اُنکی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالٰی نہین تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کلی جڑ کے بہت خوب پھل دیگی - م - وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری - قبل ان یعود من دارہ - ف - لم یعشرہ حتی یحول الحول - اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہان گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا مع اِس اعلام کے کہ سال بھر یہان رہا تو پھیر جزیہ باندھا جائیگا اور تو ہمین کا شمار ہوکر دار الحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشر نے اِس سے عشر لیا پھر اِسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اِس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جا بجا شہرون کے جانے مین اِسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا۔ **لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ**۔ اسلیے کہ ہربار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کردینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کےلیے تھا۔ ف۔ اِسکا عوض برعکس ہوا۔ **ولان حکم الامان الاول باقی**۔ اور اسلیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ **وبعد الحول تجدد الامان**۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان مین مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کرکے خفیہ یہین سال گذار دیا تو امان اول نہین رہی اب ہمکو اسیر ہر طرح قابو ہے۔ **لانہ لا یمکن من المقام الا حولا**۔ کیونکہ حربی کو یہان ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی قریب ایک سال کے۔ النہایہ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اصطلح کہ لانہ لا یمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہین موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسپر جزیہ باندھیگا یا جانے دے۔ غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ **والاخذ بعدہ لا یستاصل المال**۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہین کرتا۔ ف۔ بلکہ ہم خود آپس مین لیتے ہین۔ صورت دوم یہ کہ۔ **ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضا**۔ اِس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال مین) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونیکے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اِسنے سال مین کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہوکر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ **لانہ رجع بامان جدید**۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ **وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال**۔ اور یونہی بعد اِسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب مفضی نہین ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اِسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہین لیگا۔ التبیین۔ **وان مر ذمی بخمر او خنزیر**۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونون) کو لیکر گذرا **عشر الخمر دون الخنزیر**۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ **وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا**۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت مین سے دسوان حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب کا دسوان حصہ۔ **وقال الشافعی لا یعشرہما لانہ لا قیمۃ لہما**۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونون کا عشر نہین لیگا کیونکہ ان دونون کی کچھ قیمت نہین ہے۔ **وقال زفر یعشرہما لاستوائہما فی المالیۃ عندہم**۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونون کا یعنی دونون کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونون مالیت مین کافرون کے نزدیک یکسان ہین۔ ف۔ یعنی وے لوگ دونون کو مال ٹھہراتے ہین۔ **وقال ابو یوسف یعشرہما اذا مر بہما جملۃ** اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونون کا عشر لیوے بشرطیکہ دونون ساتھ لیے گذرا ہو۔ **کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر**۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونون کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير - اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا
ف - مگر ظاہر الروایۃ مین خواہ دونون ہمراہ ہون یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونون مین فرق کیا گیا سو وجہ
الفرق على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها - اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ
یہ ہے کہ جو چیزین ذوات القیم ہین انکی قیمت کا حکم انکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے -
ف - اور شراب نہین ہے اور ذوات القیم وہ چیزین کہ انکا مثل ٹھیک نہین بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہین جان سکتے کیونکہ افراد مین فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم مین سے ایک
ٹھلیا شراب لی پھر اُسی خم سے یہ ٹھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے - اور اسکے بدل مین قیمت بھی بجاے اسکے ہو سکتی
ہے پس جسکا مثل اسطرح صورت و معنی مین ہو اسکو ذات المثل کہتے ہین - وذوات الامثال ليس لها هذا
الحكم والخمر منها - اور جو چیزین ذوات الامثال ہین انکی قیمت کا یہ حکم نہین کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی
ذوات الامثال سے ہے - ف - تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
نہوا - حاصل یہ کہ چیزین دو قسم ہین ایک مثلی کہ جنکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہون
و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہون تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہین اور اگر وہ بازار مین نہ مل سکین تو اسوقت
قیمت دلوائی جائیگی - دوم قیمی کہ جنکا مثل نہین جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
اُسکے قائم مقام ہے - پس مسئلہ مذکور مین خنزیر کی قیمت اُسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اُسکے قائم مقام
نہین بلکہ اُسکی شراب اُسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے - ولان حق الاخذ للحماية - اور دوسری
دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے - والمسلم يحمي خمر نفسه - اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
اپنی ذاتی شراب کی - ف - مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ - للتخليل - سرکہ کرنے کے واسطے - فكذا يحميها على غيره
پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے - ف - تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے - ولا يحمي خنزير نفسه بل
يجب تسييبه بالاسلام - اور حفاظت نہین کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ اُنکو چھوڑ دینا واجب ہے -
ف - یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک مین سور ہین مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اُسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر
کو مطلقاً چھوڑ دے - فكذا لا يحميه على غيره - تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا - ف - تو اسکا
عشر بھی نہین لے سکتا - واضح ہو کہ مسلمان کے حق مین سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہین ہین یعنی ایسا مال
نہین کہ اُسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق مین خنزیر مال متقوم نہین اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات
مین مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتداے زمانہ سے آج تک سب شرائع مین نجس العین رہا اور کبھی حلال
نہین ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت مین حرام ہے تو بعض سابق شرائع مین حلال بھی رہی پس اسکی
دو حیثیتین ہین کہ مسلمان کے حق مین مال نہین ہے اور ذمی نصرانی کے حق مین مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہو گیا
بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب مکمل کیا لیکن اِنکے ساتھ بناے اختلاف اِس اصل پر ہے کہ سواے پینے و خرید
فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہین - اور یہ انشاء اللہ تعالے اپنے موقع پر آویگا م - اگر
ذمی مردار کی کھالین لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اِسکو ذکر نہین کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اِسکا عشر لینا چاہیے
المحیط - امید ہے کہ اِسمین کوئی مجتہد مخالف نہ ہو گا م - اگر ایسی چیزین لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہین جیسے دودھ
تر کا سیلان و فواکہ و خربزہ و مہیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک اُنکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہین - السراج - کیونکہ عاشر کے پاس جنگل مین فقرار نہین جنکو دیگا حتی کہ اگر فقرار ہون یا اپنے کاربرداذون کیلیے چاہے تو لے سکتا ہے - الفتح - ولو مر صبی او امرأة من بنی تغلب بمال - اور اگر بنو تغلب نصرانیون کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے - فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأة ما علی الرجل - تو طفل پر کچھ نہین ہے اور عورت پر اسقدر جو تغلبی مرد پر ہے - ف - یعنی مسلمانون سے دوچند ہے - لما ذکرنا فی السوائم - بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم مین گذر چکی - ف - لیکن وہان فتح القدیر مین عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہان حکم مذکور کو صحیح ہے - واللہ تعالے اعلم م - ومن مر علی عاشر بمائة درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائة اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا - اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اُسکو آگاہ کیا کہ میرے گھر مین دوسرے سو درم ہین کہ دونون پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوٰۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا - لقلتہ - بوجہ انکے قلیل ہونیکے - ف - کہ نصاب سے کم ہین - وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ - اور جو اسکے گھر مین ہین وہ عاشر کے تحت حمایت نہین آئے - ف - اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہون اور باقی نصاب تک گھر مین ہون تو زکوٰۃ وصول کر لے - کما فی السراج ع - ولو مر بمائتی درہم بضاعة - اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا - ف - اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے زید نے کہا کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت مین بطور احسان لگا دیجیو - تو حکم یہ کہ - لم یعشرہا - عاشر اسکا عشر نہ لیگا - لانہ غیر ماذون باداء زکوٰۃ - کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہین ہے - ف - بلکہ مالک نے اسکو صرف تجارت مین لگانے کی اجازت دی ہے ع - قال وکذا المضاربة - مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے - یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر - یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا ف - تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہین لیگا - مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونون کے درمیان نصفا نصف ہو - وکان ابو حنیفة یقول اولا نہ یعشرہ لقوة حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالک - اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانیکے بعد مالک کو اختیار نہین ہوتا کہ مضارب کو اسمین تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا ف - تو جیسے مالک سے عشر لیتا یون ہی مضارب سے وصول کر لیگا - ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب وہو قولہما - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب مین مذکور ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے - لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوٰۃ - کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہین اور نہ مالک کی طرف سے ادائے زکوٰۃ مین نائب ہے - الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ - مگر آنکہ مال مین اسقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے - تو اس حصہ مین سے حق لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے - ف - مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب مین قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے - ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم - اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہو - ف - یعنی اپنے مالک کی طرف سے - ولیس علیہ دین - اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہین ہے تو - عشرہ - عاشر اس سے حق لے لیگا - ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہین اور نہ اسکو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب مین مبسوط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی

اسکی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ مین لاوے۔م۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہو اور نہ غلام مجاز ہو۔ **قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا۔** ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہین۔ **وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ۔** اور مضاربت مین امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہو کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہو۔ ف۔ کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہو پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ مین قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یون ہی یہان رجوع ہو سکتا ہو۔ **لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف۔** کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہو وہ مولی کی ملک ہو اور ماذون کو اسمین صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہو۔ **فصار کالمضارب۔** تو ماذون بھی مثل مضارب کے۔ ف۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ مین امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ مین رجوع ہو اور یہی نفیہ مین مذکور۔مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہین بلکہ ماذون ومضارب مین فرق ہو۔ **وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ۔** اور دونون مین وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے تصرف کرتا ہو حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہین ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہو۔ ف۔ پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لیگا۔ **والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال فکان رب المال ہو المحتاج۔** اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہو حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہو پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہین لے سکتا۔ یہ دونون مین فرق ہو۔ **فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔** تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ مین وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہوگا۔ ف۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت مین مالک مال پر حق عاشر ہو اور ماذون کی صورت مین ماذون پر ہو پس جب دونون مین فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ مین رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہین لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ مین بوجہ فرق کے نہین ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھون نے مضارب کو ادھار دیا انکا ذمہ وعہدہ مالک مال پر ہو چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کرلینگے۔ اور غلام ماذون کی صورت مین یہ عہدہ خود ماذون پر ہو حتی کہ اُسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہو پس وہی اُسکے قرضہ مین فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑا وے۔ پھر فتح القدیر مین ہو کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہین اور ماذون محتاج ہو لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہین ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہو اور یہ ماذون مین سبھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہین لیگا جیسا کہ کافی مین ہو۔مف۔ **وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔** اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہو۔ **الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔** مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہو سب کو محیط ہو۔ ف۔ یعنی مال وقرضہ قریب برابر کے ہو تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہو کچھ نہین لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو **لانعدام الملک۔** بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابو حنیفہ رح۔ **او للشغل** یا بوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ مین مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام وصاحبین سب کے
نزدیک نہین لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیها۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیون
(یا باغیون) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین مین جہان خارجی غالب (مسلط) ہوگئے ہین۔ فعشرہ۔ پس خارجیون
کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل واہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ ثنی علیہ الصدقۃ
تو بکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا
جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جبکہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ
من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف
اسکے جب کہ خارجی وباغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہان کے لوگون سے زکوۃ وخراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ
مجبور ہین بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا ہے۔ الکافی ع۔ (فروع) چوپائے ونقود کو کہا کہ میری نہین
یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہین تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والطحاوی۔ سال لیکر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم
نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان وذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانون ودفینہ کے بیان مین) معادن جمع معدن۔ کان جسمین خلقی سونا وچاندی وغیرہ دھات زمین مین مرکب
ہون۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ واشرفی وغیرہ جسکو آدمیون نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین مین مرکوز ہو یہ معدن وکنز
دونون کو شامل ہے۔ یہان معدن کے مقابلہ مین رکاز یعنی دفینہ ہے۔ آرض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض
عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے
یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی
یا عشری مین پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر مین۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمین پانچوان حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے پس
عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچوان حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ وجنگل کی کان مین بدرجۂ اولی پانچوان
حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشیٔ علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ
الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوۃ ولایشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے
کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہین کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ
لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمین زکوۃ
واجب ہو جائیگی نہ پانچوان حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہین ایک قول مین۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب
مین صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی مین زیادتی ہے اور سال
پلٹنے کی شرط تو بڑھاؤ ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رح کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال
بن الحارث المزنی رضہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع مین دیا پس ان معادن سے سوا
زکوۃ کے کچھ نہین جاتا تا یوم۔ رواہ مالک وابو داؤد۔ ابو عبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم
نے زکوۃ کا حکم نہین کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن وحدیث صحیح موجود ہے
ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس۔ عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور معدن ہدر ہے۔ اور کاز میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدور بدن کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے۔ یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اسمیں پانچواں حصہ واجب ہے اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ۔ والمعدن جبار۔ تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہوا اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنویں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اسمیں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اسمیں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وھو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے ف۔ جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دلی ہوا اسکو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا۔ ف۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ پر صدق صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شئی فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اسکا پانچواں حصہ اللہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے۔ لانھا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اسطرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتھا ایدینا غلبۃ۔ اور ہمارے ہاتھ انپر حاوی ہوگئے از راہ غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں اللہ تعالی کا پانچواں حصہ ہوا بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ اسپر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو اللہ تعالی حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا انکے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین ید احکمیۃ لثبوتھا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہذا وہ انکے بٹوارہ میں نہ آئیں۔ واما الحقیقیۃ فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقیۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان

لیکر دار الاسلام میں آیا تھا تو اُس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرادیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا۔ محیط السرخسی م ف ع ت۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اُسی پانے والے کے ہیں سع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے سم۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو اُنکی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے سع البحر۔ یہ اُسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اسمیں کچھ حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق ما روینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اسمیں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاے زمین سے ہے یعنی مرکب فیہا۔ زمین میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علٰحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر الاجزاء۔ اور کوئی بارخرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فکذا فی ہذا الجزء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بارخرچہ کا نہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزء اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے لانہ غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اسنے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابوحنیفہ سے اسمیں دو روایتیں ہیں ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدٰہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض۔ پس وجہ فرق درمیان زمین وگھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی یا یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بارخرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بارخرچہ رہیگا اگرچہ خریدے ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ہذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اسنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اُسنے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اسمیں خمس واجب ہے عندہم یہ باتفاق امام وصاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ شرح الطحاوی واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وہو الاثبات اللہ معنی رکز کے ثابت کردینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کردیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کردیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بہڑ میں یا زمین عشری یا خراجی

ہن یا گھر مین کہین پایا جاوے بالاتفاق اسمین پانچوان حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی ۔
قولہ ۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمہا
فی موضعہا ۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ مین بیان ہوا ہے ۔ ف ۔ یعنی آیندہ کتاب اللقطہ مین انشاء اللہ تعالی آویگا
خلاصہ یہ کہ اس صورت مین یہ مال غنیمت نہین بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا
تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا ۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم ۔ اور اگر
اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو ۔ ف ۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو ۔ ففیہ الخمس
علی کل حال لما بینا ۔ تو اسمین پانچوان حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا ۔ ف ۔ یعنی بنص رکاز اور غنیمت
جسپر غازیون کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین مین پاوے
اور سوائے حربی کے کوئی پاوے ۔ پس پانچوان حصہ واجب ہونے مین خلاف نہین رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو
فرمایا ۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین مین پایا ۔ ف ۔ جیسے پہاڑون کے غار یا
جنگل یا بیہڑ مین ۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد ۔ تو چار پانچوین حصے پانیوالے کے واسطے ہین ۔ لانہ تم الاحراز منہ
اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ ۔ کیونکہ اسنے حرز مین کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
غازیون کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا ۔ ف ۔ یعنی مختص اسی کا ہوگا
واضح ہو کہ جب غازیون نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالے مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ مین دار الاسلام ہو جانے کے بعد
دفینہ ظاہر تو پانے والے کا حقیقی قبضہ و حفظ ہے لہذا کہا کہ غازیون کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز مین لانا کیونکر ہوتا ۔
وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ
اور اگر اسنے مملوکہ زمین مین پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز مین لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا ۔ ف
تو یہی چار پانچوین کا مستحق ٹھہرا ۔ وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ ۔ اور ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک باقی
اس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا ۔ وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح ۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو
امام نے ابتداے فتح مین اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا ۔ ف ۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار
یہی مختط لہ مسلمان یا اسکے وارث ہین اگرچہ کئی پشت نیچے ہون ۔ لانہ سبقت یدہ الیہ ۔ کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ
اسپر سابق ہو چکا ۔ وہی ید الخصوص ۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے ۔ ف ۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فیملک
بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر ۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
زمین مین ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے ۔ ف ۔ بخلاف غازیون کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
پس غازی و اسکے ورثہ مالک نہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا ۔ کمن اصطاد
سمکۃ فی بطنہا درۃ ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ مین موتی ہے ۔ ف ۔ تو وہ مچھلی کل مع موتی کے مالک
ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ مع ۔ اگر مختط لہ یا اسکے وارثون نے یہ زمین فروخت کر دی
ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے ۔ نہ مشتری ۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے

اِس زمین کے یہ دفینہ اسکے ملک سے خارج نہین ہوا - ف - کیونکہ بیع مین وہ چیز داخل ہوجاتی ہے جو زمین مین مرکب ہو جیسے کان یا اسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے گڑا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہین تو یہ دفینہ بھی اِس قطعہ زمین کے بیع مین داخل نہوگا - لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا فینتقل الی المشتری - کیونکہ دفینہ تو زمین مین ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے تو معدن بجانب مشتری منتقل ہوجائیگی - ف - یہ اُسوقت کہ خاص مختطلہ یا اُسکے ورثہ معلوم ہون - وان لم یعرف فی المختط لہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا - اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہاے مالک کیجانب جو اسلام مین پہچانا جاوے بنا بر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے - ف - یعنی ابتداے فتح اسلام کے بعد فلان شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہین کہ وہ مختط لہ ہے یا اُسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے بہر حال اعلی طبقہ مین انتہا پر جو مالک معلوم ہوا اُسکو ملیگا - مع - یا اِسکے وارثون کو اگر ہون - البدائع - ورنہ بیت المال مین رکھا جاوے - محیط السرخسی - ذمی مختط لہ کو کچھ نہین ملیگا - العنایہ - ج - یہ سب اُسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر اِسنے کہا کہ اِسکو مین نے رکھا ہے تو بالاتفاق اُسی کا قول قبول ہوگا - ع - بالجملہ جب علامت سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اِسمین پانچوان حصہ ہے اور باقی مین وجہ مذکور اختلاف ہے - ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب - اور اگر اسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی اسپر شبہہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب مین وہ کفری قرار دیجائیگی - ف - یہی حق ہے - ف - لانہ الاصل - کیونکہ اِسکا کفری ہونا یہی اصل ہے - وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا - اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ مین اسلامی قرار دی جاوے - لتقادم العہد - کیونکہ عہد بہت قدیم ہوچکا - ف - تو ظاہر اوہ کافرون کا دفینہ نہین ہے - ع - نہین بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے - مف - ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا - اور جو شخص کہ دار الکفر مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی کے مکان مین رکاز پائی - ف - خواہ معدن یا دفینہ - فع - ردہ علیہم - تو اِس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا - غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر مین جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ مین ہے - ف - یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے - تو اسکو لے لینا بدعہدی ہے - پھر اگر اِسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہین پھر اگر بیع کردی تو بیع ہوگئی مگر مشتری کو بھی حلال نہین - شرح الطحاوی - پس اِسکی راہ یہی کہ صدقہ کردے - الج - یہ تو جب حربی مین کے گھر مین پائی ہو - وان وجدہ فی الصحراء - اور اگر اِسنے رکاز دار الحرب کے صحرا مین پائی - ف - یعنی ایسی زمین مین جسکا مخصوص مالک کوئی نہین ہے - المحیط - فہو لہ - تو یہ رکاز اسی پانیوالے کی ہے - لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص - کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ مین نہین ہے - ف - یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت مین بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی نہین ہے - فلا یعد غدرا - تو یہ غدر نہین شمار ہوگا - ف - یعنی شرعاً غدر نہین ہے - رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہین کہ دار الحرب دار العدل نہین ہے کہ راس العدل توحید الٰہی عز وجل ہے وہی وہان نداردا تو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہین ہے - کذا قیل - م - پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا - ولا شیٔ فیہ - اور اسمین

کچھ حق نہیں - ف - نہ خمس اور نہ کوئی اور - م - لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد - کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص
غیر مجاہد کے ہے - ف - یعنی چور جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور متلصص جسنے لص کی مشابہت کی - واضح ہو کہ جب مسلمان
کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دار الحرب مین داخل ہوا تو یہ گروہ
غازیون کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چورون کے داخل
ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح
یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال
مین پانچوان حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز مین کچھ نہیں ہے - م - اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو
حربی کے گھر یا صحراء جہان سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے - محیط السرخسی - اور سب اسکو حلال ہے
اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اسطرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاوین جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل
ہو - م - ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس - جو فیروزے کہ پہاڑون مین پائے جاوین
انمین پانچوان حصہ نہیں ہے - ف - پھر جب پانے والے نے انکو تجارت مین لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب
ہوگی ورنہ نہیں - م - اگر کافرون کے خزینہ یا دفینہ یا گودام مین فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب
کر کے لیے گئے تو انمین بالاتفاق پانچوان حصہ ہے - پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑون مین پیدائشی ملین
انمین خمس نہیں - مع - لقولہ علیہ السلام لا خمس فی الحجر - کیونکہ حدیث مین ہے کہ پتھر مین پانچوان حصہ
نہیں ہے - ف - یہ الفاظ تو غریب ہین اور ابن عدی نے لا زکوٰۃ فی الحجر - مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ
نے عکرمہ رح تابعی کا قول اسی معنی مین روایت کیا - والبسط فی العینی وغیرہ - م - وفی الزیبق الخمس - اور
زیبق یعنی معدنی پارہ مین پانچوان حصہ ہے - فی قول ابی حنیفۃ آخرا وہو قول محمد - ابو حنیفہ رح کے آخر قول
مین اور یہی امام محمد کا قول ہے - خلافا لابی یوسف - بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - کہ اسمین کچھ
واجب نہیں - اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا - مع - ولا خمس فی اللولو والعنبر - اور خمس نہیں موتی اور
عنبر مین - ف - اور عنبر نبات بحری ہے - ف - یا سمین کے قسم ہے - ع - بالجملہ موتی و عنبر مین جب کہ سمندر سے
حاصل ہوا ہو خمس نہیں - عند ابی حنیفۃ و محمد - نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رح کے - ف - دلیل یہ کہ امام
شافعی وابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث
عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس - یعنی ابن عباس رضہ نے کہا کہ عنبر مین پانچوان حصہ نہیں ہے - ابو عبید
نے اسکے مانند جابر رضہ سے روایت کیا - مف - وقال ابو یوسف فیہما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر
خمس - اور ابو یوسف رح نے موتی و عنبر مین اور ہر زیور مین جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے - ف -
سمندر سے زیور نکلنا بدین معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہین - کما فی قولہ تعالے حلیۃ تلبسونہا الآیۃ - لان
عمر رضہ اخذ الخمس من العنبر - کیونکہ حضرت عمر رضہ نے عنبر سے پانچوان حصہ لیا تھا - ف - جیساکہ ابو عبید
نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے
عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر مین خمس لینا صحیح روایت کیا - اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے - مف - ولہما
ان قعر البحر لم یرد علیہ القہر فلا یکون المأخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذہبا او فضۃ - اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

قعر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہوا تو
اسمین خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی مین یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہین تو عنبر و موتی مین بھی نہوا سوا گر
عن عمر فیہما و سرہ البحر۔ اور حضرت عمر رض سے جو مروی ہے ایسی صورت مین ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اُگل دیا ہو
ف۔ یعنی جب سمندر رسے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جسنے پایا اسمین پانچوان حصہ واجب ہے۔ و بہ نقول۔ اور
اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہین۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ رح و محمد رح بقول
جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابویوسف رح بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری
اور سواے اسکے اس باب مین کوئی نص نہین ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔م۔ مچھلی مین کچھ
واجب نہین۔ قاضیخان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سواے سونا
و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فہو للذی وجد۔ تو یہ متاع دفینہ اسکے واسطے جس نے
پائی۔ وفیہ الخمس۔ اور اسمین پانچوان حصہ فقیرون کا ہے۔ معناہ وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ
الذہب والفضۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ متاع مذکور ایسی زمین مین پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہین ہے کیونکہ
یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالے اعلم (فرع)
کان و دفینہ پانے والے پر جس صورت مین خمس واجب ہوا تو اُسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالی ہے اپنی ذات
پر اور اپنے اصول پر و اپنے فروع پر اور اجنبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہون۔ الدر۔ اور اصول سے
مراد وہ لوگ جنسے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوئے
جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر مین ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہین ہے۔ اگر
وہ بیت المال مین رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ مین رہیگا۔م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتون و پھلون کی زکوٰۃ مین۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اسمین
مقدار نصاب شرط کرتے ہین۔ یہ قول کچھ نہین ہے اسواسطے کہ کھیتون و پھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف
مین صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے مین شک نہین۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا ہے اموال کے ہر قسم مین اسکے
شرائط جداگانہ ہین۔م صف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی ٹھیراور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات
کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اسنے
نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقۃً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع
ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی
مرمت مین صرف کرنا جائز نہین ہے۔ شرط اداے وہی جو باب الزکوٰۃ مین گذری۔ شرط الوجوب دو قسم ہین قسم اول اہلیت
پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہین حتی کہ طفل
و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبراً لے سکتا ہے۔ یون ہی جب کہ
وہ مرگیا اور غرمن کا اناج قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہونا بھی
اسمین شرط نہین ہے حتی کہ وقفی اراضی مین اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی مین واجب ہے۔ قسم دوم۔ ۱۔ زمین عشری ہو

حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار مین سے یہ زکوٰۃ نہین ہے۔ ۲۔ پیداوار وحاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقۃً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی ثمر حاصل مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہون بلکہ اناج وغیرہ
جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البحر۔ قال ابو حنیفۃ۔ کہا امام ابو حنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز وابراہیم نخعی
ومجاہد کا و مذہب احمد وحماد وزفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسمین عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسوان حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے
جیسے گیہون وجو وباجرا وجوار وجنوان وچانول واقسام اناج وساگ وترکاریان وریاحین وگلاب وغیرہ کے
پھول ورطاب ونیشکر یعنی گنا وپونڈا وزیرہ وخربزہ وکھیرا وککڑی وبینگن وکسم وانکے مانند چیزین خواہ
باقی رہنے والی ہون یا نہون۔ القاضیخان۔ وجیسے کتان وتخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ وبادام وکمون
ودھنیا۔ المضمرات۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ وجنگل کے ان درختون مین جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ البحر۔ سقیٰ
سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقتہ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف
اور اعتبار سال مین سے اکثر ایام کا ہے۔ الخزانۃ۔ پس اگر چند روز اسنے کنوئین سے سینچا اور زیادہ پانی نے اسکو دریا و
نہر سے یا بارش سے ملا تو اسمین عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والحطب والحشیش۔ سوائے نرکل وایندھن کی
لکڑی وگھاس کے۔ ف۔ کہ ان چیزون مین کچھ نہین ہے اور یون ہی بید مجنون وجھاؤ مین نہین کیونکہ انسے زمین
کی پیداوار حاصلات مقصود نہین ہوتی ہے بلکہ یہ چیزین زمین کو خراب کرتی ہین حتی کہ اگر ان درختون کی پالو وگھاس
ونرکل وشاخین یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہون جنکو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اسمین عشر واجب ہوگا۔ محیط السرخسی
اور یون ہی عشر واجب نہین ان چیزون مین جو زمین کے تابع ہین جیسے نخل وشجر وگوند وقطران البحر اور ایسے بیجون
مین نہین جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہین جیسے تخم خربزہ وتخم خیارین ونانخواہ وکلونجی۔ المضمرات۔ اور یون ہی عشر
نہین ہے۔ قنب وصنوبر ودرخت پنبہ ودرخت بینگن مین اور کندر وکیلہ وانجیر مین۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر مین درخت پھلدار
ہو تو عشر نہین ہے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ جنگلی درختون کا میوہ جمع کرے تو اسمین بھی کچھ نہین ہے۔ م۔ بالجملہ ہر قلیل وکثیر مین اگرچہ باقی
رہنے والی نہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق۔ اور صاحبین نے
کہا کہ عشر نہین مگر انھین مین جنکے پھل وپیداوار باقی رہتے ہین جبکہ پانچ وسق پہونچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاع
النبی صلعم۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق کے
ایک ہزار دو سو من شرعی ہوے۔ معف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہون تو جمع کیجاوین اور نوع
واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہین جائز ہے۔ معف۔ جیسے عمدہ گیہون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
گیہون خریدنا نہین جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو مین انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ ولیس
فی الخضراوات عندہما عشر۔ اور سبزیون مین صاحبین کے نزدیک عشر نہین ہے۔ ف۔ سبزیون سے مراد
مانند ساگ وترکاریان وکھیرے ککڑی وخربزہ تربوز وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول ومانند انکے
چیزین ہین اور امام رح کے نزدیک ان سب مین عشر واجب ہے۔ معف۔ انجیر وپستہ مین صاحبین کے نزدیک
علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون وکرویہ ورائی مین واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین۔ پس اختلاف
امام وصاحبین مین دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے مین۔ ف۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء۔ بقاء شرط کرنے میں۔ ف۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جسمین علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔ مف۔ اور جیسے کابل کا سردہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اسمین حاجت ہو جیسے ہندوستان مین کابل کے انگور کی پٹاریان بناکر آتی ہین پھر بھی وہ سال بھر نہین رہتا۔ بخلاف گیہون وغیرہ کے۔ م۔ لهما فی الاول قوله علیه السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب مین یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ یعنی پانچ وسق سے کم مین صدقہ نہین ہے۔ ف۔ یہ بخاری کی حدیث طویل مین ہے اور مسلم کی حدیث مین بھی ہے باین لفظ۔ لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی تبلغ خمسة اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے مین صدقہ نہین یہانتک کہ پانچ وسق ہوویے۔ دوسری روایت مین بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت مین وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت مین ساٹھ صاع ہے۔ مفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہین بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانه صدقة فیشترط فیه النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اسمین بھی نصاب شرط ہوگا واسطے توانگری موجود ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ فقیرون کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہون صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہین ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفة قوله علیه السلام ما اخرجت الارض ففیه العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قوله علیه السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمین دسوان حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہین۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ مین مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانهار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیة نصف العشر۔ یعنی عشر اسمین جسکو دریا و نہرون اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمین جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ مین ہین۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر مین جسکو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھون مین ایک گٹھا ہے۔ مفتہ۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوے سے عشر اور چرسون و ڈول سے سینچے ہوے سے نصف العشر لے لون۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہین اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہین تو انپر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ وتاویل ما رویاه زکوة التجارة۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ مین ہے۔ لانهم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمة الوسق اربعون درهما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ مین لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف۔ تو پانچ وسق کے دوسو درم ہوگئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار مین معروف عشر ہے۔ مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہان جاری نہین ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک فیه۔ اور اسمین تو مالک ہی کا اعتبار نہین۔ ف۔ حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون وطفل وغیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وہو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ ف
جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔
ولہذا لایشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانہ للاستنماء
وہو کلہ نماء۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف۔ یعنی زمین سے جو پیداوار
وبڑھاو مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رح اصح بلا غبار ہے
حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جسقدر
مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہ رح ازراہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے
حق میں اولی ہے اور عموم قرآن وحدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں سمع۔ ولہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل
شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ لیس
فی الخضراوات صدقۃ۔ خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی
رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہو اسمیں صدقہ نہیں ہے۔ والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر
اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں
مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی وحاکم
وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اسمیں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسی بن طلحۃ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن
اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مف۔ ولہ ما روینا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی
ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اسمیں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط وارجح ہے۔ ومرویہما محمول علی صدقۃ
یاخذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف
چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لیکر جب عاشر پر گذرے ہو
تو عاشر اسمیں سے صدقہ نہ لے۔ وبہ یاخذ ابو حنیفۃ فیہ۔ اور اسمیں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے
ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف
کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالی
نے فرمایا۔ یا ایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل
ہو اسمیں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ
جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وے اسکو کھا جاویں م
ولان الارض قد تستنمی بما لا یبقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو
باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کرکے زمین سے نماء ونفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر
باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب ہی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے
ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے
اسمیں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس ونرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جو ایندھن ہوتے ہین اور نرکل گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزین باغون مین نہین اُگائی جاتی ہین - بل تنفی عنہا - بلکہ باغون کو اِنسے پاک کرتے ہین فـ
تو جس زمین مین یہ چیزین اُگین وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختون کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اُگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیہا العشر - تو اِنمین عشر واجب ہوگا - فـ اِس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہین محفوظ رکھی جاتی ہین تاکہ اُنسے
حاصلات ہو اِنمین عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کریگا مگر مین نے صریح نہین دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہی - فـ جس سے قلم بناتے و چھپتون مین ڈالتے
ہین - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو ہندی مین گنّا و پونڈا بولتے ہین - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - فـ جو ہندوستان مین معروف ہی - ففیہما العشر - تو ان دونون قصب مین عشر
واجب ہی - لانہ یقصد بہما استغلال الارض - کیونکہ اِنسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہی بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخون اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونہما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہی نہ بھوسا و شاخین - فـ پس چونکہ شاخین و بھوسا مقصود نہین تو اِنمین عشر نہین
اگرچہ بھوسا مفید کام مین آتا ہی اور شاخون کھجور کے تیون سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہی - مترجم کہتا ہی
کہ جس زمین مین جوار اِس غرض سے بوئی گئی کہ بیلون کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا
فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - یہ عشر اُسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اِسمین نصف العشر ہی دونون قول پر - فـ یعنی نصف عشر مین اتفاق
ہی مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہی - غرب چرس
دالیہ چرخ جسپر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اُسکو کھینچ دیتا ہی - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچتے ہین - اور
اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہین - مین کہتا ہون کہ اُلیچ کو سینچنا بھی اسی مین داخل ہی - بالجملہ بارش و اُسکے مانند
دریا کی سینچ کے سواے صورتون مین نصف العشر رکھا جیساکہ صحیح بخاری کی حدیث مزبور مین ہی - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اِس سینچ مین خرچہ کثیر ہو جاتا ہی - ف - تو نصف رہا - وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمین کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہی - فـ تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونون طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہی - فـ حتی کہ اگر سال مین زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیساکہ چرائی کے جانورون مین بھی معتبر ہی - فـ جبکہ
بانہ حکمی بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزون ہین کہ انکا
معمول وسق پر نہین ہی تو بیان فرمایا کہ اِسمین صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہی - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزون ہین جنکا معمول وسق سے نہین ہی - کالزعفران - جیسے زعفران - فـ
کہ گونون سے نہین بلکہ سیرون سے ہی - والقطن - اور روئی - فـ کہ وہ گٹھون وغیرہ سے ہی - یجب فیہ

العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق۔ تو مانند زعفران و روئی مین عشر واجب ہوگا جبکہ اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے۔ کالذرۃ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ مین جوار ہے۔ ف۔ ذرہ بالضم جوار۔ مغ۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہو اسکے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اسمین عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی مین شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہین ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ۔ تو اسکی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت مین۔ ف۔ کہ دو سو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہین ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز مین اس نوع کی چیز جس وجہون پر اندازہ ہوتی ہے انمین اعلی وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ ف۔ مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز مین چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یون ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دھڑی یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ مین سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال۔ پس امام محمد نے روئی مین پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من۔ ہر بار تین سو من شرعی۔ ف۔ یعنی عراقی من جیساکہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدہ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے۔ بالجملہ روئی مین جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسۃ امناء۔ اور زعفران مین پانچ من اعتبار کیے۔ ف۔ یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہین انمین من سب سے اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے جو ہارے وغیرہ مین وسق اعلی اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ۔ کیونکہ (حدیث مین) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کیلی چیزون مین وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع مین جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔ واضح ہو کہ بعض چیزین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین کیلی تھین یعنی پیمانہ سے بکتی تھین اور اب وزنی ہو گئین اور برعکس بھی ہوا اور پیمانون مین بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمین بیوع کے باب الربوا مین انشاء اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے کہ ہر قلیل و کثیر مین عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔ م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس توقیت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح۔ البحر۔ پس امام لے لیگا جب پہل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوین اور آفت سے محفوظ ہو جاوین۔ النہر۔ و۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہین اور اگر بونے کے بعد اُگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہین جائز ہے اور اگر بعد اُگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پہلون کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہے تو جائز اور اس سے پہلے نہین جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے شرح الطحاوی۔ اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہو گئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسیقدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لیکر ادا کرے۔ البحر۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے۔ م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ البحر۔ وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد مین عشر ہے جبکہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی جبکہ

موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اسمیں عشر واجب ہے
اسمین خلاف نہیں مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور
اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے - فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین
مین گذر ا م - وقال الشافعی - اور کہا شافعی - ف - اور مالک نے کہ شہد میں - لا یجب - کچھ واجب
نہیں - لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم - کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے
مشابہ ہو گیا - ف - کہ وہ بھی ریشم کے کیڑون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم بسین مہملہ یعنی ریشم مین
کچھ نہیں ہے - ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
مین عشر ہے - ف - باین الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے - انشاء اللہ تعالیٰ
بالجملہ جب حدیث مین عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہیں ہے - ولان النحل
یتناول من الانوار والثمار - اور اسلیئے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلون سے تناول کرتی ہے - ف - اسطرح
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہین اور وہ چھوٹی تھیلیون مین مثل تھنون کے دودھ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہین - کما فی کتب الحیوان - پس جب اسنے شگوفہ و پھلون
سے لطیف اجزاء کھائے - وفیہما العشر - اور ان شگوفہ و پھلون مین عشر واجب ہے - فکذا ما یتولد منہما - تو جو چیز
ان شگوفہ و پھلون سے پیدا ہو اسمین بھی عشر لازم ہے - ف - کیونکہ اصل تو ثمار و حاصلات ہے پس زمین و درخت
سے اناج و پھل و شگوفہ ہین اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا - بقولہ
بخلاف دود القز - برخلاف ریشم کے کیڑون کے - لانہ یتناول الاوراق - کیونکہ یہ کیڑے تو پتیان کھاتے
ہین - ف - یعنی شہتوت کی پتیان - ولا عشر فیہا - اور ان پتیون مین عشر نہیں - ف - تو جو انسے پیدا ہو
یعنی ریشم اسمین بھی نہیں ہے - ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب - پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہد مین عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہین - وعن ابی یوسف - اور امام ابو یوسف سے - ف - ظاہر الروایہ مین یہ کہ - انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ
اوساق کما ہو اصلہ - ابو یوسف عسل مین پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہین جیسے کہ انکے نزدیک اصل
قرار پائی ہے - ف - ہر ایسی چیز مین جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو - وعنہ - اور ابو یوسف سے - ف
نوادر مین یہ کہ - انہ لا شئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب - شہد مین کچھ نہیں یہان تک کہ دس مشکیزہ پہونچے - ف
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا - لحدیث بنی شبابۃ - بدلیل حدیث بنو شبابہ کے - ف - ش ب اب
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک - کہ بنو شبابہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے - ف - رواہ الطبرانی فی الکبیر ع - وعنہ - اور ابو یوسف سے - ف
املا کی روایت مین یہ کہ - خمسۃ امناء - پانچ من - ف - یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے - وعن
محمد خمسۃ افراق - اور امام محمد سے پانچ فرق - ف - اسکا نصاب مروی ہے - کل فرق ستۃ وثلثون رطلا
لانہ اقصی ما یقدر بہ - ہر ایک فرق ۳۶ - رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلی ان پیمانون کا ہے جس سے شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے - وکذلک قصب السکر - اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے - ف - یعنی ۳۶ - رطل مین عشر
واجب ہے - بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل مین امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں وابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالث رح کے نزدیک
ایک سو اسی رطل میں - امام مالک وشافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے - تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ
نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں عسل یعنی شہد کی مکھیاں
میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر - میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی - رواہ ابن ماجہ - معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ رض
کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے ہم - وقد رواہ احمد وابو داؤد والطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ
اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا
کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رح نے کسی صحابی کو نہیں پایا - میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت
بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے باین لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم
بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ - یعنی بنو متعان
میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے
درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ - باقی روایت آتی ہے - محتمل ہے کہ ہلال رض وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رح نے
نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے - پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رض کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادّ العشور یعنی عشور ادا کر - اور
اصول میں سمجھ چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے - پس امام ابو حنیفہ
کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک
چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہوا - تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں
کافی نہیں ہے - اگر کہو کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست
ہے اور ابو داؤد ونسائی کی حدیث ہلال متعی رض میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی
بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول
کیا - پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضد
وباہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی - اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں - رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اسکی اسناد متصل ہے - ابن
الہمام وعینی نے لکھا کہ اسمیں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے
کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ
پوٹ کر جاتا - ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا - میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں
ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ
بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا - بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا - پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت
ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی - کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن
ابی ذباب رض جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمیں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذباب رض مسلمان ہو کر اپنی قوم

سکے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو اُنسے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال مین بہتری نہین جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانون کے صدقات مین داخل کردیا وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی راے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رح جواب دیا کہ راے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جبکہ اصلی وجوب تھا یا مقدار مین اجتہاد ہو بہر تقدیر منقول نہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون بلکہ احادیث متذکرہ بالا سے عشور مصرح ہے پس راے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جبکہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مصرح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ ہوگئے تو سفیان رح نے حضرت عمر رضہ کو اس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھون نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وہب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہر سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رح نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اسکو اللہ تعالے اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے بمجھے ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کرو ورنہ نحل و لوگون کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت مین راوی سلبہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطا کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سواے اسکے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سواے اپنے نحل کے جو اُنکے وادی مین تھے دوسری دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سواے عشور اپنے نحل وادی دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سواے دو بہرے وادیون کا عسل بطور مباح کے جمع کرین اور مباح مین سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمیں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے ہذا ہو التحقیق واللہ تعالے اعلم - م ف ع - وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر - اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اسمیں عشر واجب ہے - ف یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے ع - اور فتاوی میں ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں انکے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو انمیں عشر واجب ہے - ہ - وعن ابی یوسف انہ لا یجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے - اور سبب زمین نامیہ ہے - ف یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے - عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے - انتہی میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے - پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر ندارد ہے م - وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج - اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے - ف تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمیں سے عشر واجب ہوا - اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت میں بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد - بمعنی ما یوخذ بخاطر ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں انمیں عشر واجب ہے - پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو مانند عسل خوشبابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے - فافہم - م - (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے - الخلاصہ - اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں - محیط السرخسی - اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے - البحر الرائق - میں کہتا ہوں کہ بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے - واللہ تعالی اعلم - م - قال وکل شیء اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لا یحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر - امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمیں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے - مف) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا - لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعہا - اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں - ف چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذ رفعہ عند ابن ماجہ اسپر دلالت کرتی ہے۔ ت ا ن۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسانی وغیرہ مین تفاوت نہین رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار مین نصف عشر کا ایک ہی قفیز ہو اجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہین کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار مین دو قفیز ہو اور اسمین بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔

م ع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہین کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اسپر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اسپر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رح ان فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عندہ لا تتغیر بتغیر المالک۔ اور امام محمد رح سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہین ہوتا ہے۔ فان اشتراہا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم لجواز التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہین ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ رح سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اسطرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر دو چند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہوگیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بما فیہا کالخراج پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہوکر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی اسواسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اسپر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب وہو قول محمد رح فیما صح عنہ۔ اور کتاب مین کہا کہ صحیح روایت مین امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ مین ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ **قال رح اختلفت النسخ فی بیان قولہ**۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلفہ ہیں۔ **والاصح انہ مع ابی حنیفۃ رح فی بقاء التضعیف**۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دو چند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ **الا ان قولہ لایتاتی الا فی الاصلی**۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہوسکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہوجاوے۔ **لان التضعیف الحادث لایتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفۃ**۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہوسکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دو چند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو دو چند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دو چند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہوسکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خریدار پر دو چند ہوجائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دو چند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہوگیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک متغیر ہوکر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی یعنی دو چند وظیفہ رہیگا۔ م۔ **ولو کانت الارض لمسلم**۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ **باعہا من نصرانی** اپنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ **یرید بہ ذمیا غیر تغلبی**۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ **وقبضہا**۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر اپنا قبضہ کرلیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ رح لانہ الیق بحال الکافر**۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ **وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشر دونا لازم ہوگا۔ **ویصرف مصارف الخراج**۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اسکا عشر دو چند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دو چند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہمنے اس ذمی پر دونا عشر کردیا۔ **اعتبارا بالتغلبی وہذا اہون من التبدیل**۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو صورت و معنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی
حالہا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس
زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ مین ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج
ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہین بدلتا۔
بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہین بدلا لیکن کچھ شک نہین کہ مسلمان کے پاس عشر مین ایک معنی عبادت کے ہین
اور وہ کافر سے متحقق نہین تو اسکا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت
مین۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف مین صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف
الخراج۔ اور دوسری روایت مین خراج کے مصارف مین صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیل گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے
کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔
اور ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی
بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد مین مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان
بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونون صورتون مین ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ
کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم
دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ مین لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو
مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایکبار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے
لیے ہو گئی۔ بخلاف اسکے کہ شفعہ مین نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے
واپسی و بیع ٹوٹ جانے مین وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اسوجہ
سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف
تو ابھی عشری ہی رہیگا۔ ہان اگر واپس نہوئی اور ابھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹھہریگا۔ قال واذا کانت
لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے
اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہین
ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہین اگرچہ اسکے درختون
سے پیداوار ہو۔ نع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جسمین پھل پھول ترکاریان وغیرہ پیدا ہوتی ہین۔ فعلیہ العشر
تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو۔ ف
تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچا
ہو تو اسمین خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچ تو ایسی وجہ مین پانی کے

ساتھ دائر ہے۔ ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔ واضح
ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یون ہی بارش کا اور بڑے دریاؤن
کا پانی عشری ہے۔ المحیط۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہرون کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب
خراجی ہین۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہین۔ ف۔ جیسے
ہر قسم کے ذمی مانند ہنود ونصاری ویہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہین ہے۔ لان عمر رض جعل المساکن عفوا۔
کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنون کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیساکہ ابو عبید رح کی کتاب الاموال مین
بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رض
کو خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے
انکی عورتون سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمر رض نے سنا تو انکے اراضی کی پیمایش کرا کے
ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور انکے گھرون کو اور جو درخت کہ گھرون مین ہون سب کو عفو
کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیون سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجہ اولی یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ وان
جعلها بستانا فعلیه الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور
یہی حکم یہودی ونصرانی کا ہے۔ وان سقاها بماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔
یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق مین پانی کا اعتبار نہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہرحال اسپر خراج ہی
واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیه معنی القربة فتعین الخراج وهو عقوبة یلیق بحاله۔ کیونکہ عشر واجب
کرنا متعذر رہا کیونکہ عشر مین ایک معنی قربت وطاعت کے ہین (جو کافر سے ممکن نہین) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج
ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اسمین صریح روایت نہین۔ وعلی قیاس
قولهما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کرکے یہ نکلا کہ عشری پانی سے
سینچنے مین عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد
کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہین۔ وقد مر الوجه۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ ف۔
یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہوگیا وہ بدلتا نہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان
ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا۔ مع۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔
العشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری مین جمع ہو۔ ع۔ والابار
والعیون۔ اور پانی کنوؤن وچشمون کا۔ ف۔ جو عشری زمین مین ہون۔ محیط مین ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین
عشری مین ہو اسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین مین ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ
بہت کنوئین مسلمانون نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہین پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانون کا بنایا
ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہین ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھین یہی حکم
کرین کہ وہ اسلامی ہے۔ مف۔ تو ہر کنوئین وچشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایة احد
اور پانی ان بحار کا جو کسی کی ولایت مین داخل نہین ہین۔ ف۔ بحار جمع بحر سمندر و اسکے مانند۔ حاصل
یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہین انکا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانهار التی شقها الاعاجم۔ اور آب
خراجی وہ نہرین ہین جنکو عجمیون نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہین۔ جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو اُنکا پانی خراجی ہے پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو اِنسے سینچی جاوے خراجی ہو گئی
مبسوط فخر الاسلام - مع - اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہین بنایا مگر اُسمین درخت میوہ دار ہین تو اُسمین کچھ نہین
المبسوط - اور اِسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے - قاضیخان - مع - اور اِس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال
مین نقل کیا ہے - مف - واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب - دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے - سوم وہ ملک جو فتح کرکے مجاہدین مین تقسیم ہو گیا - چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل
زراعت کی گئی - پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی - ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا - اراضی خراجی آٹھ ہین - اول جو ملک جہاد سے فتح کرکے وہین کے
لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر - دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی - سوم ذمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے - چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی - پنجم - جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی - ششم کافر سے مسلمان نے خریدی - ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی -
ہشتم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کرکے خراجی پانی سے سیراب کیا - مع - وماء جیحون وسیحون - اور پانی دریای
جیحون وسیحون کا - ف - جو ترکستان مین ہین - ودجلۃ والفرات - اور پانی دریاے دجلہ و فرات کا - ف -
جو سلطنت روم مین واقع ہین پس اُنکا پانی - عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار - امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سمندر کی طرح اُنکا کوئی محافظ نہین ہے - ف - اور اِنپر کسی کا قبضہ نہین ہوتا - وخراجی عند
ابی یوسف لانہا تتخذ علیہا القناطر من السفن وہذا ید علیہا - اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاؤن پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ فعل ان دریاؤن پر ایک طرح کا قبضہ ہے - ف - حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہرون پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤن مین امام محمد رح کے نزدیک نہین پس عشری ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے - اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاؤن مین ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ ہین - م - امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار
الجنۃ - یعنی سیحون وجیحون و نیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤن سے ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ ظاہر مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن اِنکا جنت مین ہے اور صحیح مین نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج مین ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہے - واللہ تعالی اعلم - م - پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہین ہین لہذا بیان فرمایا - وفی ارض الصبی والمرأۃ
التغلبیین ما فی ارض الرجل - اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے - یعنی
العشر المضاعف فی العشریۃ - یعنی زمین عشری مین دو چند عشر - والخراج الواحد فی الخراجیۃ - اور زمین خراجی
مین ایک خراج - ف - پس خراج دو چند نہوگا - لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مؤنت محضہ کے - ف - یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ اُنسے دو چند اُسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہے اُسمین معنی صدقہ و عبادت
کے ہین اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا - اور خراج محض لگان ہے جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دوچند ہو۔ ہان اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو
اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اسپر بھی ایک خراج
ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و
عورت جب کہ مسلمانون سے ہون تو انپر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منہم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ
طفل وعورت ان تغلبیون سے ہون۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب
ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمۂ قیر اور چشمۂ نفط مین جب کہ زمین عشری مین ظاہر
ہون کچھ واجب نہین۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہین بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ن ف
ط۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل مین بھی کچھ واجب
نہین۔ المبسوط ع۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر ونفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہین۔ ف۔
انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہو عین
فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج
خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین مین خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمۂ قیر ونفط جب کہ خراجی زمین مین ہون تو مین چشمہ
ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اُسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ وہذا اذا کان حریمہا
صالحا للزراعۃ۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی
زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے
متعلق ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرداگرد بھی قیر ونفط کا یا
نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہین ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہین ہے
غ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر وخراج دونون جمع نہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن
ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رضہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایجمع علی مسلم
عشر وخراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین مین عشر وخراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رضم
ہے کہ اُنھون نے کبھی جمع نہین کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار مین سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے
الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کردیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسرون
کو کھلائے تو اُسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قیدخانہ مین محبوس
کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ قابو
ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کردی تو عشر مشتری
پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی مین کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین
بیت المال مین جس شخص کا حق ہو اگر اُسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اُسکو لینا جائز ہے۔
ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہین تو جسکے پاس ودیعت ہے اُسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر
خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہین۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز

باب ان لوگون کے بیان مین جنکو صدقات جائز ہین اور جن کو نہین جائز ہین زکوٰۃ کا سبب ونصاب سے

انواع وقدر واجب زکوٰۃ کے متعلقات بیان کرکے جہان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعہ
اور حدیث مین ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگرون سے لیجائیگی اور انھین کے فقیرون مین بانٹ دیجائیگی مگر اسمین سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہین جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقرار ومحتاجین ہین
م۔ الاصل فیہ قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اسمین قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہین واسطے فقیرون ومسکینون اوران عاملون کے جو صدقات پر مقرر
ہین اوران لوگون کے لیے جنکے دل ملائے جاوین اور رقاب یعنی گردنین آزاد کرانے مین اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالے کی راہ مین اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہین درحالیکہ
یہ اللہ تعالی کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالی سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
انھین آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہین غیرون کے لیے نہین ہین۔ پس جو قسم انمین سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہین۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہین۔ ف۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین موجود تھے۔ وقد سقط منہا المؤلفۃ قلوبہم۔ اوراب حالت یہ کہ انمین سے
مؤلفۃ قلوبہم ساقط ہوگئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہوگئے
لان اللہ تعالے اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کردیا اور ایسے لوگون سے
بے پروا کردیا۔ ف۔ اور مؤلفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے کہ انکے دلون کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانون سے انکا شر وفساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہین۔ پھر کافرون کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے۔ بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحیی بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ المؤلفۃ قلوبہم مین ابو سفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابو سفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تمیمی اور مالک بن عوف
نصری وعباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہین۔ صحیح مسلم مین صفوان بن امیہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے تھے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے رہے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہوگئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مؤلفہ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد مین تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے تو منقطع ہوگئے۔ طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تمیمی دونون حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونون حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کردیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے دیتے
کہ اسلام کی طرف تمہارے دلون کی تالیف فرماوین اور اب اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کردیا اور تم سے بے پروا
کردیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونون پھر کر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہین یا عمر رضی اللہ عنہ ہین آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ
وہ خلیفہ ہو۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے اسپر انکار نہین کیا
حالانکہ اس سے فتنہ وفساد کا اور بعضون کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ
متفق رہے۔ نفع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رض منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع
سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہو کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل
اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون
فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام مین فوج فوج داخل ہوے تو اسلام قوی ہوگیا اور
صحیح بخاری مین ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس
بچہ تھے یہ بولنے مین ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رض
نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہو۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم
کو اسی وقت تک اس دنیا مین رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام
قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب مین اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا
تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہین رہی پس صدقات آنکے واسطے نہین رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع
کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام رہے ہین فقیر ومسکین وعامل وفک الرقاب وغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل
ہم۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئی۔ فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تونگری جو نصاب
زکوٰۃ پر ہو اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہین ہو۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لاشئی لہ۔ اور
مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کچھ نہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال
کرنا حلال ہو۔ وہذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہو۔ ف۔ یہ قول حضرت
ابن عباس وجابر بن زید ومجاہد وعکرمہ وزہری وحسن بصری ومالک رح اور ابواسحق شاگرد شافعی اور ثعلب
واخفش وابوعبیدہ ویونس وابن السکیت وابن قتیبہ کا ہو اور نہایہ مین کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہو۔ مع۔ اور
یہی قول اصح ہو۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس
کچھ نہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی وطحاوی واصمعی وابن الانباری کا ہو۔ ع۔ ولکل وجہ۔
اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہو۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون
فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینون کی تھی جو سمندر مین کام کیا کرتے تھے
اسمین کشتی کے مالکون کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم وشفقت ہو۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ
یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہو یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہو۔ اور حدیث صحیح مین ہو کہ مسکین وہ نہین
جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دین بلکہ مسکین وہ ہو کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور
اور نہ وہ کھڑا ہوکر لوگون سے مانگتا ہو۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت مین انکو
ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تونگر خیال کرتا ہو۔ اور یہ بات ممکن نہین جب تک ظاہر حال اچھا نہ
تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہو۔ یہ جمہور کی دلیل ہو۔ نفع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد سنذکرہ
فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر ومسکین دو صنف ہین یا ایک ہی قسم ہو ہم اسکو انشاء اللہ تعا

کتاب الوصایا مین ذکر کرینگے - ف - یعنی اس مقام پر تو دونون مین سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہی چاہیے قسم
واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت مین ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین
کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہین پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ
زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
ان دونون کو بنابرین کہ دونون صنف واحد ہین - فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے - مغ - (فروع) زکوٰۃ
دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہین جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ
حاجت مین مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہون یعنی سواے سونا چاندی و تجارت کے
ہون اور وہ حاجت مین مستغرق ہون تو بھی وہ شخص فقیر ہے - یہین سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
اسکے پاس ہزارون کی کتابین ہون جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے مین مکرر نسخون وغیرہ کا محتاج نہو اور اگر یہ کتابین
کسی جاہل کی ملک ہون تو اسکو زکوٰۃ حلال نہین اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہو - یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے
جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہون - حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہین - اول وہ نصاب کہ مالک
پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدایش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے
سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو - پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین ہے - دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہین یعنی جسمین دونون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہو پس
وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت مین مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے - دوسرے یہ کہ حاجت مین
مستغرق نہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
وہ سب کے استعمال کا محتاج نہین یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جنکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہین تو اسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین - اور اگر ان چیزون کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے قسم
سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہین مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا
حرام ہے اور اسمین اختلاف ہے - معا - عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے - الزاہدی - سیوم
عامل - وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو - الکافی - والعامل
یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ - اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے - ف -
حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی
مین سے اسکو ملیگا - فیعطیہ مایسعہ و اعوانہ - پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل و اسکے مددگارون کو کفایت
کرے - ف - اور انکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا انکے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے - المفید - اور اسکی وجہ
یہ کہ عامل و اسکے ساتھیون نے اپنے آپ کو مسلمانون کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے
اور یہ بطریق اجارہ نہین ہے کیونکہ اجارہ مین تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے - پھر عامل کے ساتھی
لوگون مین سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلا دے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے - دوم قاسم یعنی
بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے - کما ذکرہ النووی رح - اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ مین سے
نہین ملیگا جو اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اسمین سے عامل کو نہین ملیگا - اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کرایا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہین دیا جائیگا - کما فی جوامع الفقہ - اور اگر
یہ مال عامل کے پاس تلف ہو گیا تو دینے والون کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا - المبسوط مع - عامل
نے چاہا کہ اپنے مددگارون کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال مین سے لینا جائز ہی اور
نہ دینا افضل ہی - الخلاصہ - پھر عامل و اسکے مددگارون کو جو قدر کفایت دیگا اسمین درجہ اوسط کی کفایت دے -
غیر مقدر بالثمن - درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھوین حصہ کے ساتھ نہین ہی - خلافا للشافعی - اسمین امام شافعی رح
نے خلاف کیا ہی - ف - کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف مین ہر ایک کا آٹھوان حصہ ہی تو عامل کا بھی
آٹھوان ہوا - لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہین تو سات مین سے ہر ایک کا ساتوان حصہ ہی - اور
ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہین ہی - لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ - کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق
کفایت ہی - ف - نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہین اور کسی معاوضہ مین مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہین - اور
نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہی - ولہذا یاخذ وان کان غنیا - اور اسی جہت سے
عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو - الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ
الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ - لیکن اس مال مین صدقہ کا شبہہ ہی (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ
کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے - ف -
اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث مین ممانعت وارد ہی - مف - بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت
قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم - والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ - اور تونگر یعنی غیر ہاشمی
استحقاق کرامت مین ہاشمی کا مقابل نہین ہو سکتا - فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ - تو غنی کے حق مین شبہہ صدقہ کا اعتبار
نہوا - ف - جو ہاشمی مکرم کے حق مین معتبر تھا - حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالی کے واسطے کام کیا تو کچھ
جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہی ضرور اسمین صدقہ کا شبہہ ہی پس عامل غیر ہاشمی مین سے
فقیر و غنی دونون کو حلال ہی اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی مین عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے
ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہی خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اسکو حلال نہین کیونکہ حدیث مین
ہی کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل سے ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے - رواہ مسلم -
اور حدیث مین ہی کہ ہم اہل البیت ہین ہمارے واسطے صدقہ حلال نہین ہی - رواہ البخاری - پھر ہاشمی اولاد ہاشم
مین یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد - اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی
ہی اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن
کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہین کہ صدقات مین سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے
دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہی - کما فی الخلاصہ - طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہی جب کہ دین روشن کرنیکے
لیے تحصیل مین مشغول ہو - الواقعات - ت - د - چہارم - وفی الرقاب - یعنی فک الرقاب مین - ف -
رقاب جمع رقبہ یعنی گردن - پس مال زکوٰۃ گردنین چھڑانے و آزاد کرانے مین صرف کیا جاوے - اور اسکی دو
صورتین ممکن ہین اول یہ کہ غلامون کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہین لی اور دوم اختیار کی
یعنی - ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم - یہ کہ مکاتبون کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی
گردنین آزاد کراتے ہین - وہو المنقول - اور یہی تفسیر منقول ہی - ف - یعنی قولہ تعالی وفی الرقاب - کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیساکہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالےٰ فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا واتوہم من مال اللہ الآیہ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھا یا کہا کہ جب تجھسے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عز وجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے اُنکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت مین
مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثر علماء رحمہم اللہ کا ہے
اور براء بن عازب رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اُسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین ہین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اُسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اُسکے ثمن مین تو بھی مدد کرے رواہ احمد
وابن حبان والحاکم مع معف۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ الخلاصہ والمحیط۔ واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اُسکی کمائی اُسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کرسکے تو قاضی اُسکو پھر مملوک کردیگا اور جو کچھ مال اُسکے پاس ہے سب اُسکے مالک کا ہے
م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع دہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہے محیط السرخسی
مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اُسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کرسکتا ہو اور اسکے سوائے نصاب نہو۔ الذخیرہ ع ف۔ عورت فقیرہ کا مہر اسکے شوہر تونگر پر ہے
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہے
المضمرات الظہیریہ ہ د۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
غرامت۔ ف۔ یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے مین۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ۔ اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اُٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف۔ پس اُس شخص نے اپنا
مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑکر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالےٰ کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق ومحبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوٰۃ سے اِس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ پڑ گیا
ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین خلاف
شرع کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہو جاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے مگر جبکہ توبہ کرلین
واللہ تعالیٰ اعلم۔ مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی مین۔ ف۔ اِسمین اقوال ہین ازانجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو۔ کمافی البدائع ع۔ اور
معروف مذہب مین یہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابو یوسف
کے نزدیک۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہو یا فقیر ومحتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ وشافعی رح کا ہے۔ السروجی والاکمل وابن المنذر وخزانۃ الاکمل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات ۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق ۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت مین بھی مفہوم
جہاد ہوتا ہے ۔ ف ۔ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت مین فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے
فقیر ہین کہ انکو زکوٰۃ مین سے دیا جاوے ۔ وعند محمد منقطع الحاج ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیون مین کا منقطع
ف ۔ یعنی جو حج مین مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو ۔ یہی امام احمد کا قول ومختار بخاری رح ہے ع الملک
اور ابن المنذر نے قول محمد رح مثل ابو حنیفہ نقل کیا ۔ مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہین اور
کچھ اختلاف بیان نہین کیا ۔ اور دوسری مین ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی وغازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہون
السروجی مع ۔ شاید فقراء غازیون مین اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہین م ۔ لما روی
ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج ۔ کیونکہ
روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
کہ اسپر حاجیون کو سوار کرے ۔ ف ۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث مین ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے
سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج مین سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے ۔ وقد رواہ احمد وکذا روی
فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی ۔ اور بخاری کی حدیث صحیح مین ہے کہ ہم لوگون کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے
زکوٰۃ کے اونٹون پر سوار کر دیا ۔ اور نیز صحیح مین ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے ۔ اس سے ظاہر
ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد مین زرہ وغیرہ وقف کی ہے ۔ مع ۔ مخفی نہین کہ حدیث ام معقل مین شاید عام معنی رکھے ہون تو
وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہین حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ مین بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہوگا اور یہان بحث یہ کہ آیت
مین فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے ۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہین اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا ۔ اور بھی واضح
ہو کہ حاجی جبکہ فقیر ہو پس اگر وہ سبیل اللہ مین داخل نہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی مین بالاتفاق مال
ملیگا ۔ معف ۔ ہان فرق یہ ہوگا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہین ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا
جائز ہے ۔ م ۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا ۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیون پر زکوٰۃ صرف نہ کیجائیگی
ف ۔ خلافاً للشافعی ع ۔ لان المصرف ہو الفقراء ۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء مین منحصر ہے ۔ ف ۔
پس تونگر غازی مصرف نہین ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو ۔
م ۔ مع ۔ مصرف ہفتم ۔ وابن السبیل ۔ یعنی ساتوان مصرف ابن السبیل ہے ۔ من کان لہ مال فی وطنہ ۔ ابن السبیل
وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن مین ہو ۔ ف ۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے ۔ وہو فی مکان آخر لا شیٔ لہ فیہ
حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر مین ہے کہ اسکے ملک مین یہان کچھ نہین ہے ۔ ف ۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس
اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہین ۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن مین ہو مگر مال پر قابو نہو
ہ ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا منکر یا مفلس ہو اگرچہ گواہ موجود ہون علی الاصح ۔ د ۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی
کا ہے ۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہین ہے ۔ التبیین
ہ ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے ۔ الظہیریہ ۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ۔ م ۔ واضح ہو کہ
عطاء بن یسار ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہین سوائے پانچ کے ایک غازی
فی سبیل اللہ کو ۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو ۔ سوم غارم کو ۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
سے خریدی ۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تونگر کو ہدیہ دیدیا ۔ رواہ ابو داؤد ۔ یہ روایت دلالت

کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین مین اسکا مالی خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔
علماے حنفیہ نے جواب مین تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا
کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین مین ہے کہ فترد فی فقرائہم۔ یعنی اُنکے تونگرون سے زکوٰۃ لیکر اُنکے فقیرون مین واپس
کیجائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہین تو اسکے معارضہ مین ضعیف ابوداؤد مقبول نہوگی۔ اسمین بھی نظر
یہ ہے کہ عامل تونگر بالاتفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانون کے کام مین لگا ہے اسی طرح غارم وغازی بھی ہے۔ اور شاید
تحقیق یہ ہو کہ آیت مین غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم وخسارہ اُٹھاوے اور امام المسلمین
مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اُسکو روا ہے لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید کہ
راہ مین محتاج ہو یا سرحدی حفاظت مین عامل کے ساتھ لاحق ہو۔ ورنہ مخفی نہین کہ غازی تونگرون کے مصرف سے
شاید کچھ نہین بچیگا جو لنجے اپاہج فقیرون کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جب کہ صرف ساتوین حصہ مین سب غازی رکھے
جاوین اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے مین مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم م۔ قال فہذہ
مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتون مذکورۂ بالا۔ جہات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہین ہین۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ
کا صرف کرنا فقط انھین جہات مین ہوگا اُنسے تجاوز نہین ہوسکتا۔ فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم
پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام مین سے ہر ایک کو دیدے۔ ف۔ یعنی قدر زکوٰۃ
کے برابر یا کم وبیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اسکو
اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اُسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
قسم واحد پر تقسیم کردے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہو۔ الزاہدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہے وہ قرضدار
ہو کہ قرضہ ادا کرکے اُسکے پاس نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے مین ہر ایک
کو نصاب سے کم پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضیخان۔ وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل
صنف۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہے مگر یہ کہ صرف کیجاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی
سات اصناف مذکورہ مین سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیرون وتین مسکینون وتین مکاتبون
وعلی ہذا باقیون کو دے اور یہ نہین جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام
للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ ف۔ اور آیت کریمہ مین بھی اضافت
ہے یعنی قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
ہین اور صیغۂ جمع کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہین۔ اس دلیل مین کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہان
ممکن نہین ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہین سب کی ملکیت اس مال مین ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا
کہ انھین سے صرف تین کو غیرون کا حق دیدیا جاوے۔ ازانجملہ امام نووی رح نے جو علماے شافعیہ سے ہین کہا کہ اگر
صنف فقراء مین مثلاً تین سے زائد ہون تو اُنکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثون کو منتقل نہین ہوتی
تو یہ ملک نہین ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہین ہوسکتے۔ اور ازانجملہ فی الرقاب اور فی
سبیل اللہ۔ مین لام نہین بلکہ فے ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہان ملک واستحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل
ہین۔ اسکے سواے مفاسد بہت ہین جا ہو عینی وغیرہ مین دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف

لا لاثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعۂ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی جہان زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - ف - یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہیں اصناف میں ہے غیرون میں تجاوز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ اِن لوگون کا حق ہے - وہذا لما عرف ان الزکوٰۃ حق اللہ تعالے - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہوچکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالے ہے - وبعلۃ الفقر صاروا مصارف - اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف - یعنی انہین زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہون یا ایک قسم یا ایک شخص ہو - فلا یبالی باختلاف جہاتہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف - یعنی محتاجی ہونا ادا سے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہین حضرت عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف - ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اِس آیت مین روایت کی کہ ان اصناف مین سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اِسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ بیت المال مین چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہین - اول چرائی جانورون کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچوان حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن ورکاز سے وصول ہوا اِن دونون قسمون کا مال انہین اصناف مین صرف ہوگا جنکو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ - مین بیان فرمایا ہے - ہان غنیمت مین سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج وجزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی وحربی تاجرون سے وصول کیا - یہ اموال دریاؤن پر پل بنانے وسڑکین ونہرین ورباطات وسرائین بنانے مین اور عدالت کے حاکمون و کوتوال وغیرہ ومدارس کے معلمون واہل لشکر کی تنخواہون مین صرف ہوگا - قسم چارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردون کے کفن اور لاوارث بچون کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کی دستگیری مین اور شفاخانہ جاری کرنے وایسی قسم کے کامون مین صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہین مصارف مین صرف کرین اور خود قسم سوم سے صرف اِسقدر لین جو انکو مع وزرار ومددگارون کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالے کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابی رح - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہین ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف - قلت ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت مین مطیع ہوکر رہتا ہے اور ہم اسکی جان ومال کی حفاظت کے ذمہ دار ہین - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہین اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر وکفارات وصدقۃ الفطر - سوم مستحبہ جو سواے مذکورہ ہین - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہین کہ صدقہ زکوٰۃ مین سے اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگرون سے لے اور انکے فقیرون مین پھیر دے - ف - صحاح الستہ مین یون ہے کہ تو انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے انپر انکے اموال مین صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگرون سے لیا جائیگا اور انکے فقیرون مین پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانون سے لیکر انہین کے فقرا مین تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ع۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسواے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ف۔ اور مالک نے کہ۔ لایدفع نہیں دیوے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔شرح الطحاوی۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالی ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالے نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔منع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ ولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ف۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔ واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتوی ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ت۔ ولا یبنی بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل سقایہ بنانا اور نہ کنویں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔مع۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وہو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اُسکا کسی فقیر کو مالک کردے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالی نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کردے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اُسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اُسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جسنے دیا تھا اُسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ معدع۔ ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اُسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے

اپنا مال واپس کرلے - اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہوکر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
نہ زید کو - تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہی - لاسیما فی المیت - خصوصاً میت کی صورت مین - ف -
میت کی تملیک کچھ نہین ہوسکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہین رہا - ابن الہمام رح نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے مین غیر کی
تملیک اسوقت لازم نہین ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو - اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے
کہا کہ میرا قرضہ ادا کردے تو قرضخواہ پہلے اِس مال کو قرضدار کی نیابت مین قرضدار کے لیے قبضہ کرکے پھر اپنے قرضہ کی
وصولی مین قابض ٹھہریگا - اور غایۃ البیان مین محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
اُسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہی یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو - فتاوی قاضیخان مین بھی ظاہرا اسی کے موافق
ہی لیکن ہدایہ و خلاصہ مین عدم جواز از جانب میت ہی چنانچہ خلاصہ مین ہی کہ اگر ادا ے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہین ہی - پس اجازت مین زندہ
کی قید لگانا بیان ہی کہ مردہ مین اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہین ہی - اُسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے
ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت مین دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہوسکتی ہی کہ مرنے کے قریب
اُسنے محتاجی مین تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مرگیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
کے وقت ادا نہین کیا ورنہ زندہ کا ادا ے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا
حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اُسکی نیابت مین ہوتا - اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک
رہتا ہی تو اِس قرضہ کی ضرورت مین بھی مالک ہونے کے قابل کیون نہو - جواب یہ کہ زندگی و قابلیت مین جس مال کا
مالک ہوچکا تھا اُسمین سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہین رہا
اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ دراہم زید مین جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہونے کا اقرار کیا ہی قرضدار کی تملیک
ہوچکی جب کہ ادائی اِس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اِس سے بکر کے لیے
نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ - زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
کہ میرا قرضہ جو فلان پر ہی وصول کرلے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہی اُسکی زکوٰۃ مین وصول کرلے
تو جائز ہی - اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہی اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اُسی مال قرضہ کی
زکوٰۃ سے جائز ہی اور دوسرے مال مین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہین جائز ہی - الفتح - ولا تشتری
بہا رقبۃ تعتق - اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا - ف - یعنی اِس کام مین یہ مال صرف کرنا
ہمارے نزدیک نہین جائز ہی - خلافاً لمالک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالی وفی الرقاب - برخلاف
امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالی وفی الرقاب کی تاویل مین مالک رح اسطرف گئے ہین - ف - یعنی فی الرقاب کے
یہ معنی لیتے ہین کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جاوے - بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
کی - ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب مین مکاتبون کی اعانت ہی - اور یہی جمہور کا قول ہی اور مملوکون کو خرید کر
آزاد کرنے مین زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہین ہوتا تو نہین جائز - ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک - اور ہماری
دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہی - ف - پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
کردے - ولیس تملیک - اور یہ تملیک نہین - ف - حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہی - پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کردیا - جواب ہان مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہین کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جسکی وجہ سے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ ولا تدفع الی غنی۔
اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی۔ف۔ تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اسقدر اناج موجود ہو جو دوسو درہم کا ہوتا ہے۔ المحیط والجوامع۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذخیرہ
لقولہ علیہ السلام لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ (یا جیسے ہاتھ پاؤن کا)
یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعاً۔ ترمذی
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنھیں عینی وغیرہ نے طول
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردون نے خبر دی کہ وہ دونون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُسوقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونون نے سوال کیا دونون کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اُٹھا کر ہم دونون کو
دیکھکر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونون کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونون کو دیدون
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔مف۔ یونہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و
نسائی و ابن ماجہ و بزار رح نے روایت کیا ہے۔م ت۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ اُسکے فقراء
میں پھیری جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا
غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔مف۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیون میں حجت ہے۔ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیون
تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیون کے دفتر میں اُسکے نام کا وظیفہ نہو اور اُسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن انپر
یہ حدیث حجت ہے کہ اسمین لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا کہ کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق
ہے کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ وکذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی ما رویناہ۔ اور یونہی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ انپر حجت جیسا کہ
ہم اوپر روایت کر چکے۔ف۔ کیونکہ اسمین فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔
ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہان تو بیان ہے جنسے زکوٰۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی
ہونے کی صفت رکھتا اُس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمھم ان اللہ افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہون کہ ایک قسم کے
تونگر وہ ہوسے کہ اُنسے زکوٰۃ لیجاوے اور انکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگون کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف
لیجائیگی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہوجاوے
کہ جو فی الواقع ہے اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رضی اللہ عنہ
میں پانچ تونگرون کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ۱۔ عامل۔ ۲۔ جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ ۵۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرفوع کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان مین نام نہو اور اسنے غنیمت سے پایا نہو حالانکہ اِس حدیث مین تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رضہ جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف مین نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہان جہان صرف کیا جائیگا انہین پانچ قسم کے تونگر بھی ہین کیونکہ انہین ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل ہین بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اِس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ مین تونگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اسواسطے کہ حضرت عمر رضہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اُسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ مین عود مت کر۔ کما فی البخاری۔ اور حدیث معاذ رضہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونون مصارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہین اور بالاجماع جو حدیث کہ اِسی مطلب کے واسطے ہو وہ اِسمین مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اِس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اِس سے ہمکو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعید رضہ مین مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچون اغنیار مین سے غارم و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تونگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اِسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تونگر دوسرے دوگروہ مین صلح کرانے آیا اور اِسمین اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اِسوقت محتاج ہے تو اِسکو ابن السبیل کے الحاق مین حلال ہوگیا اور یون ہی غازی کہ گھر مین تونگر ہے مگر اِسوقت وایسی مین محتاج تو اِسکو روا ہے۔ کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاص رح۔ م۔ ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوٰۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا اور اِنسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و مان کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ مان کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اِس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ و ولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو اِس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا پروتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہو مگر اِسنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اِسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے مان کی طرف منسوب ہوا ہو۔ م۔ فع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اِس سے پیدا ہوئے ہین۔ لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے و ان لوگون مین باہم متصل ہین تو تملیک پورے طور پر متحقق نہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروع کے تو اِنکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہون بلکہ اِسمین صدقہ اور صلہ رحم دو باتون کا ثواب ہوگیا جیسا کہ حدیث مین ہے مانند بھائیون و بہنون و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر اِنمین سے کوئی اِسکی پرورش مین ہو یعنی یہی اِسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اِسپر اِسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اِس حالت مین اِسنے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ اُس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہوگئی اور اگر قاضی نے اِسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اِسکی

نفقہ مین محسوب نہ کرے ۔ مت ۔ ولا الی امرأتہ ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو ۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ ۔
بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت ۔ ف ۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے
مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ مین دیا اس سے خود نفع اُٹھائیگا پس صدقہ کا کمال نہ رہا ۔ اور
اللہ تعالی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کردیا ۔ اسکی تفسیر مین
کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبری کے مال کے ساتھ تونگر کردیا ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
خاوند تونگر ہوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت و منفعت کے ۔ وعلی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ ۔ ولا تدفع المرأۃ
الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا ۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک
ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے ۔ ف ۔ یعنی اشتراک منافع ۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے ۔ وقالا تدفع الیہ ۔
اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے ۔ ف ۔ اور یہی قول شافعی رح ہے ۔ لقولہ علیہ السلام لک اجران
اجر التصدق واجر الصلۃ ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ ۔
قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ ۔ یہ کلام آپ نے عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی کو فرمایا تھا
درحالیکہ اسنے ابن مسعود رض کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا ۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ ۔ ہم کہتے ہین کہ یہ فرمان
صدقہ نافلہ پر محمول ہے ۔ ف ۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ مین عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب
لے ۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی مین عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی حضرت زینب رض سے روایت
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زیورون سے
ہو ۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر مین لوٹ کر عبد اللہ بن مسعود رض کے پاس آئی اور مین نے کہا کہ تم خفیف ملکیت
کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگون کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے دریافت کرلو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ مین تم لوگون کے سوائے غیرون کو دون ۔ (بزار رح کی روایت مین ہے کہ
عبد اللہ بن مسعود رض نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھکو دینا بہتر ہے)
پس ابن مسعود رض نے کہا کہ نہین بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس مین روانہ ہوکر دروازہ
پر آئی تو مین نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اُسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر ایک مہابت القاء ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالی نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپکے حضور
مین بات کرتے ہوئے تھراتے و ہیبت کھاتے تھے) پس استنے مین بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو مین نے کہا کہ تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور مین جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتین یہ عرض کرتی ہین کہ کیا ان دونون کی طرف سے
انکا صدقہ دینا اپنے شوہرون اور اپنے یتیم بچون کو کافی ہے اور یہ کچھ نہین کہنا کہ ہم دونون کون ہین پس بلال رض نے
جاکر حضور اقدس مین عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونون کون ہین بلال رض نے عرض
کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے ۔ آپ نے فرمایا کہ زینبون مین سے کون سی زینب ہے ۔ عرض کیا
کہ عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونون کو دو ثواب ہین ثواب
قرابت و ثواب صدقہ ۔ بزار رح کی روایت مین ہے کہ زینب رض سے فرمایا کہ ابن مسعود رض نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری
اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہین ۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت مین جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہین
ثواب قرابت و ثواب صدقہ ۔ تو زینب رض کو کھٹکا ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد اللہ بن مسعود رض سے

لہذا مکرر بالمشافہہ عرض کیا اور تسکین ہوگئی - ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث مین صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا
دلیل صدقہ نفل ہی اور مین کہتا ہون کہ زیور کی زکوۃ مراد نہین کیونکہ بزارؒ کی روایت مین نفس زیور مین سے صدقہ
نکالنا بیان زینب رضؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہی واللہ تعالی اعلم - بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد
کو درصورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہی - کلام زکوۃ و واجبات مین ہی م - ولا یدفع الی مدبرہ
اور زکوۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو - ف - یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہی خواہ مطلقاً یا مقید
پس وہ ابھی مملوک رہیگا تو عمداً نہ دے - ومکاتبہ - اور نہ اپنے مکاتب کو دے - ف - بلکہ غیر لوگ اسکو
دینگے - وام ولدہ - اور نہ اپنے ام ولد کو دے - ف - یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت مین لایا اور اس سے
بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہی کہ اب وہ فروخت نہین ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہی لیکن
خاوند کی ہنوز مملوک ہی - چنانچہ اسی وجہ سے اسکے ساتھ وطی کر سکتا ہی پس خاوند اپنی زکوۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر
و مکاتب کو نہ دے - لفقدان التملیک - کیونکہ تملیک ان سب مین مفقود ہی - ف - یعنی غیر کو مالک کر دینا نہین
پایا گیا - اذ کسب المملوک لسیدہ - کیونکہ مملوک کی کمائی اسکے مالک کی ہوتی ہی - ف - رہا مکاتب پس اسکے
واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھدیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ مین لا دے حتی کہ جب مجھے اسقدر دیدے تو آزاد
ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اسکے پاس ہی
سب مالک لے لیگا - وله حق فی کسب مکاتبہ - اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی - فلم یتم التملیک -
پس تملیک غیر پوری نہوئی - ف - تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوئی - اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہی زکوۃ دے تو جائز
اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہی - ولا الی عبد قد اعتق بعضہ - اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا
کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہی - ف - اسکی صورت یہ کہ زید و بکر مین ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہی پھر اسنے اس
غلام مین سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی
کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اسکے ذمہ بکر کے واسطے
اسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہی - جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہی کہ اگر بکر اس حالت مین اس غلام کو اپنے مال
کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہی تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہی - عند ابی حنیفةؒ لانہ بمنزلة المکاتب عندہ -
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہی - ف - حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا
مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہوگا - وقالا یدفع الیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دیدے - ف -
یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائیگی - لانہ حر مدیون عندہما - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد
قرضدار ہی - ف - اور بکر کا غلام نہین رہا - علی ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوۃ دی پھر اسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ
مین بکر کو دیا تو جائز ہی - ولا یدفع الی مملوک غنی - اور زکوۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو - ف - یعنی سوائے
مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو - لان الملک واقع لمولاہ - کیونکہ ملک تو
اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی - ف - اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہی پس زکوۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب
کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولی کو ادا کریگا اگرچہ مولی تونگر ہو - ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا - اور زکوۃ نہ دے
کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو - لانہ یعد غنیا بمال ابیہ - کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے
مال سے غنی شمار ہوتا ہی - ف - خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش مین ہو یا نہ علی الصحیح فرق نہین ہی

بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے
اگرچہ اسکا باپ تونگر ہے۔ لانہ لایعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر
کے تونگر نہین شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا لنجا ہے حتی کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے
تونگر باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ
مین ہے۔ وبخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار زوجہا۔ وبرخلاف تونگر کی جورو
کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہین ہوتی ہے۔ ف۔ ہان شوہر پر اسکا نان نفقہ
البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لاتصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہو جائیگی۔ ف۔
پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوٰۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز ہے
التحفہ۔ مع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوٰۃ دی تو جائز ہے م۔ ولاتدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوٰۃ نہ دے
بنوہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو فریضہ زکوٰۃ کا حکم دیا جبین سے آپکے
اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہین ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ
الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنوہاشم اللہ تعالیٰ نے
تم پر حرام کردیا لوگون کا دھوون و انکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان۔ ف۔
یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ جو بچا اسکے پھر پانچ حصے
کرکے ایک حصہ بنوہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا
کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کما فی صحیح مسلم
اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہین معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال
نہین ہے یہ تو ہاتھون کا دھوون ہے اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ رواہ الطبرانی۔ لیکن
اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنوہاشم کا لفظ نہین پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہے۔ ایضاح مین ہے کہ
ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنوہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف
صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنوہاشم کے لیے حلال ہین۔ اور وقف بھی جائز ہین الذخیرہ۔ اسی طرح
مبسوط مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقاف کا صرف کرنا بنوہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی
والمفید مین کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہین کہ وقف مین بنوہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی
مین ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنوہاشم پر نہین جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین۔ مع۔ اور حق
صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط مین ہے۔ کما فی الفتح۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوٰۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر و کفارات
ونذر کے بنوہاشم کو نہین جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین۔ لان المال ہہنا کالماء۔ کیونکہ مال اس
مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے
اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضوء کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہوجاتا ہے تو مال
بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہوجائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک
نہ کریں - پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے - اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء
رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے - ف - حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو دونوں موجود
ہوں پھر ٹھنڈک کے لیے اپنے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے
وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے - بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز
ہے - اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس الخمس کے ذریعہ سے فقراے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم
کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا
تو انکے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں - مع - بلکہ اس زمانہ میں ہمارا ن
فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو - م - پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں
تو فرمایا - ہم آل علی - وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب - ف - خواہ بطن مطہرہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اللہ بنو ہاشم میں خود حضرت علی رض
بھی داخل ہیں - وآل عباس - اور اولاد عباس بن عبد المطلب - ف - مع عباس رض کے - وآل جعفر
وہ اولاد جعفر بن ابی طالب - ف - مع جعفر رض کے - وآل عقیل - اور اولاد عقیل بن ابی طالب - وآل الحارث
بن عبد المطلب - اور اولاد حارث بن عبد المطلب - ف - پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
میں ہے - ومو الیہم - اور ان لوگوں کے موالی بھی - ف - یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے
بدرجہ اولی - اما ہو لاء - پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں - فلانہم ینتسبون الی ہاشم بن عبد مناف - اسلیے
کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں - ونسبۃ القبیلۃ الیہ - اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم
ہے - ف - یعنی ہاشمی کہلاتا ہے - واما موالیہم - اور رہے انکے موالی بھی ہاشمی ہیں - فلما روے - تو بوجہ
سے جو حدیث روایت کی گئی کہ - ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ایک مولی نے - ف - جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا
اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں جبتک
کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں - پس - سالہ اتحل لی الصدقۃ - ابو رافع نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے - ف - اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا - ظاہرا یہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض
سے جاؤں - فقال لا انت مولانا - آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے - ف - اور صحاح کی روایۃ میں
فقال مولی القوم من انفسہم وانا لا تحل لنا الصدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی
اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم و
قال الترمذی حدیث حسن صحیح - مع - الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور
اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو
نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب ہے حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابونصر واسبیجابی رح نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک
حلال ہے۔ خلافاً للشافعی - اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے
قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی نفس اسی قوم میں سے ہوتا ہے - جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں
نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی - بخلاف
ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا - برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا - حیث
توخذ منہ الجزیۃ - چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا - ف - اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں
ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس - اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے - ف - اور بنو ہاشم
کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا
والالحاق بالمولی بالنص - اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے - ف - اور یہ
حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمیں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی -
وقد خص الصدقۃ - اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا - ف - یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے
اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا - قال ابو حنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا - امام
ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی درحالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے - ف - یعنی
ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے - ثم بان انہ غنی او ہاشمی او کافر - پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے
ف - یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے - التحفہ - او دفع فی ظلمۃ فبان
انہ ابوہ او ابنہ - یا مزکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہے یا اسکا بیٹا ہے - ف -
بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کرکے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا - فلا اعادۃ
علیہ - تو مزکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا - وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ - اور ابو یوسف نے کہا
کہ مزکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے - ف - یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے - س ع -
لظہور خطائہ بیقین - بوجہ ظاہر ہونے خطاء کے بالیقین - وامکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء - اور بوجہ
آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر - ف - یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا
کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً اور کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو
یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے - وصار کالاوانی والثیاب - اور یہ معاملہ مثل ظروف
و کپڑوں کے ہو گیا - ف - یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور تعیین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ
یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی
تحری واقع ہو اس سے وضوء کرکے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے
وضوء کیا تو وضوء اعادہ کرے - یوں ہی پاک ونجس کپڑے مختلط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے
کے واسطے ہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین
ظاہر ہو جاوے کہ جسپر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے - ع ک - اسی قیاس پر جب غالب گمان سے
کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ دوبارہ دیگا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لیگا
اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اسکو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہین - مفع - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ مین حدیث معن بن یزید ہے - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ نے
اس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک مانویت ویا معن لک ما اخذت - ای یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے
جو تونے نیت کی اور ای معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تو نے لے لین - ف - اس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقۃ - حالانکہ معن کو اسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین صریح نہین بلکہ معن خود اشرفیون
کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی ہے کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا - پھر اس
استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ مانویت
بلکہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع - ف
کیونکہ اسمین حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنیٰ الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بناے
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے - ف - تو چونکہ بناے کار اسمین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہو گئی اسطرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوٰۃ
ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اُسکی راے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد وغالب گمان
پر رکھا گیا ہے - جیسے مسئلہ قبلہ مین ہے - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضوء مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی واقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہے اُنسے درحقیقت پاک ہونا ومحتاج ہونا اداے زکوٰۃ مین لازم ہے - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہو جائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بناے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوٰۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہے اسلیئے کہ مکرر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

زائد نوبت پہونچیگی اور یہ شرح مین مسموع نہین ہی اور یہ تحقیق نفیس ہی کہ سواے اس ترجمہ کے شروح مین نہین ملیگی
واللہ تعالے اعلم م - وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی - اور امام ابو حنیفہ سے سواے غنی کی صورت کے - ف
یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہی - انہ لایجزیہ - مروی ہوا کہ نہین جائز ہی - ف - مین کہتا ہون
کہ یہ اصل کے قیاس پر ہی کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہی - اور یہ روایت نوادر ہی - والظاہر ہو الاول - اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہی - ف - یعنی سب صورتون مین زکوٰۃ ادا ہوگئی جب کہ اُسنے غالب گمان مین مصرف
جانکر دی - وہذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رائہ انہ مصرف - یہ حکم تو اُسوقت تھا کہ اُسنے دل تحری کی اور مال
دیا اس حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین یہی تھا کہ یہ شخص زکوٰۃ صرف کرنے کا محل ہی - باقی رہین اُسکے خلاف
دو صورتین - تو فرمایا - اما اذا شک ولم یتحر - رہا جب کہ اِسنے شک کیا اور تحری نہ کی - ف - یعنی شک ہوا
کہ مصرف ہی یا نہین اور اُسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا - او تحری فدفع وفی اکبر رائہ انہ لیس
بمصرف لایجزیہ - یا اِسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہی پھر مال دیا ایسی حالت مین کہ اُسکے غالب
گمان مین وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونون مین سے کسی صورت مین زکوٰۃ ادا
نہ ہوگی - الا اذا علم انہ فقیر - مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا - ف - یعنی جسوقت اِسنے
مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اِسنے اپنے اجتہاد مین مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی - لیکن
اگر اِسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ اِسکا
گمان غلط تھا اور اِسنے اداے زکوٰۃ کی نیت کی تھی اور مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہوگئی - ہو الصحیح
یہی قول صحیح ہی - ف - اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اُسکی ایک جانب
ٹھہری مگر اُسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز
ہی اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا - یہ سمجھ صحیح نہین کیونکہ قبلہ تو حقیقت مین
وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اِس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اِسپر کفر کا خوف
ہی اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری مین مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہین غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہو پھر جب معلوم
ہوگیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی - کذا فی الفتح - بھید شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقرا ہی اور دینے والے
کو ثواب پس جب اِسنے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہوگیا - م - ولو دفع
الی شخص - اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے - ف - یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے -
ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ - پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اِسکا غلام یا اِسکا مکاتب تھا - لایجزیہ - تو اِسکی زکوٰۃ ہذا
ادا نہ ہوئی - ف - مکاتب بھی اِسکا غلام ہی مگر کمائی کا خود مختار ہی تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہی جسکی
کمائی مولی کی ملک ہی جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک - کما فی شرح الطحاوی ع - لانعدام التملیک
بوجہ تملیک معدوم ہونے کے - ف - یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہین کیا - لعدم اہلیۃ الملک
بوجہ نہونے لیاقت ملک کے - ف - یعنی غلام مین مالک ہونے کی لیاقت نہین حتی کہ اسکی کمائی کا مالک
اسکا مولی ہوتا ہی تو تملیک نہوئی - وہو الرکن علی مامر - حالانکہ تملیک رکن ہی چنانچہ گذرا - ف - اور مکاتب
مین اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہی کیونکہ مولی نے اِسکو اپنی کمائی کا خود مختار کردیا لیکن اِسکے یہی معنی ہوے
کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہی پھر اِسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے

مولی مالک ہو تو مکاتب مین عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہو۔ فافہم۔ ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہو دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہو۔ من ای مال کان۔ چاہیے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہو۔ ف۔ پس جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعًا تونگر ہو۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہین۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہو۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہو گی لیکن وہ تونگر ہو کہ اسکو زکوٰۃ دینی جائز نہین ہو۔ حتی کہ اگر دوسو درم کی کتابین ہون جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح مین ہو تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہو۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہون یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف وغیرہ ہون۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہون مگر آنکی آمدنی اسکو مع عیال کے کافی نہین تو امام محمدؒ کے قول مین اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہو یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو اور اگر متاع و جواہر ہون تو نہین جائز ہو۔ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہو اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہو اور اگر قرضہ مین میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول مین اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہو۔ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہون تو نہین جائز۔ اور اگر عادل نہون تو اسکو قاضی پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہو۔ القاضیخان۔ مکان ہو جسمین رہتا ہو تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر مین نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم و اثاث البیت ہو تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہو۔ المبسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دوسو درم یا اسقدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعھا الی من یملک اقل من ذلک۔ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہین جائز ہو بدلیل حدیث کہ جس نے لوگون سے سوال کیا درحالیکہ اسکے پاس اسقدر ہو جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت مین اس شکل سے آویگا کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی۔ جواب یہ کہ اول تو اسکی اسناد مین حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہو لہذا اس روایت کو یحیی بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اسمین سوال کی حرمت منصوص ہو اور ہم بھی کہتے ہین کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اسکو سوال حرام ہو اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ دیجاوے تو جائز ہو۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی رح۔ لانہ فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہو۔ ف۔ غنی نہین ہو۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہین۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہون۔ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیھا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہین ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت مین احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج ... [illegible] ... دلیلھا۔ تو دور ان کیا گیا حکم اسکی

دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اِسپر ہوا کہ جسمین حاجتمندی کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ وہو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔ کیونکہ جسکے پاس نصاب ہے اِسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اِسکو حقیقت مین احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہین ہے تو اِسکو اللہ تعالی جانتا ہے۔ طالب علم جب علم مین مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اِسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اِسکو زکوۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان یدفع الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دیدے۔ ف۔ جبکہ وہ قرضدار نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادا اے قرض وتقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہین۔ المبسوط مع۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دیدیے تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفر رح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز نہین کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہین اُسکا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن ومتصل ادا کے واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادا اے زکوۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہین۔ ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ادا اے کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی معاً نہین ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت مین کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاسۃ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اُسکے قرب مین نجاست ہے۔ ف۔ تو نماز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ ف۔ اِس نظیر مین تنبیہ ہے کہ مال ودولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے پھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ ف۔ مستغنی کرنے سے غنی وتونگر کر دینا مراد نہین بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اِس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا سوز نہ دینا۔ نہع۔ لان الاغناء مطلقا مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوۃ کا مال نقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور جو کرنا چاہیے یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انہین مین بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ رضہ۔ بدلیل حدیث معاذ رضہ کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اِس سے ظاہر ہے کہ انہین کے فقیرون مین تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اِسمین حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگرون کی زکوۃ جب انہین کے ہمسایہ فقیرون کو دیگئی تو ایک ثواب ادا اے زکوۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اچھا ہے اور دوسرے شہر مین نقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر اسکہ آدمی اپنی زکوۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف نقل کرے۔ ف۔ جو محتاج اور دوسرے شہر مین ہین تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق دیا۔ او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف نقل کرے جو اُسکے شہر والے فقرا سے زیادہ محتاج ہین۔ ف۔ تو ان دونون صورتون مین کراہت نہین۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اِسمین یا صلۂ رحم ہے۔ ف۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف نقل کیا اور صلۂ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے مین زیادتی ہے۔ ف۔ جبکہ زیادہ حاجتمند کی طرف نقل کیا۔ اور شریعت زکوۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا ہے۔ مع۔ اور اگر پیشگی زکوۃ نکالے تو

منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہین - السراج - پھر جس صورت مین کراہت ہے وہ نفس زکوۃ مین نہین بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا - ولو نقل الی غیرہم اجزاہ - یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سواے دوسرون کی طرف منتقل کر کے لے گیا توبھی زکوۃ ادا ہوگئی - ف - اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے - وان کان مکروہا - اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو - لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم - کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہین بنص قرآن - ف - یعنی قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء - مین کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہین بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جائیگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - عید مین محتاج اقرباء کے لڑکون کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہین دے سکتا یا نہین دیتا تو جائز ہے ورنہ نہین - ع د - ملحقات مین سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہین حتی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہون کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے - جو چیز صدقہ دیدے اُسکو خود نہ خریدے - جو چیز مثلی نہین ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے - نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوۃ دون پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند - اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہین حالانکہ مال صرف سو ہین تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہین نہ زیادہ - میرا مال مساکین مین صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہین تو لازم بھی کچھ نہین - تندرستی ہو تو سو صدقہ دونگا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہون تو جب باقی پاوے پوری کرے - مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے جب مین کھاؤن تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا - اور جب پیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر - فقراے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ مین نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن مین ادا کر دی تو ہوگئی - باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہین - م

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان مین - یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت مین بیان کر دیا - صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے - صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابو بکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا - نووی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے - مع - کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اسمین وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہین ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آئی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہین ہوتی جسپر روزہ نہین - حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہین - واللہ سبحانہ تعالی ہو العلیم الحکیم - م - وفی العینی صدقۃ الفطر شرع مین وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت و صلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم - کما فی المحیط - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے - الشمنی - د - یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملین - م - صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتون مین کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ - دوم کمیت یعنی کسقدر - سوم شرط - چہارم سبب - پنجم رکن - ششم وقت وجوب ووقت

استحباب - پھر مخفی نہین ہے کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے - اور سبب شریعت بروایت ابوداؤد وابن ماجہ مین ابن عباس رضہ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینون کے واسطے طعام ہے پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کردیا تو وہ زکوٰۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے - دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد مین کوئی مجروح نہین ہے - ت - **قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده** - صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو بقدر نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن وکپڑون واثاثہ وگھوڑے وہتیار وخدمتی غلامون سے - ف - یعنی یہ چیزین جو آدمی کی حاجت وضرورت مین کارآمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو - خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین ہے - اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہے - پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو - پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے - اما وجوبہا **فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير** - پس اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ مین دو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا (عبد الرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد وغلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو - رواہ ثعلبۃ بن صعیر العدوی - اس خطبہ کو ثعلبۃ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا - ف - کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد مین سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ ری - ہے - مع - یہی صحیح ہے - مف - مین کہتا ہون کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہین - م - یہ حدیث ابوداؤد وعبد الرزاق ودارقطنی نے روایت کی - ف - وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے - اور شافعی ومالک واحمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے - بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے سے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد وغلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے - رواہ البخاری ومسلم - اور دوسری روایت مین ابن عمر رضہ نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کردیے - حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین - ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پر الخ - رواہ الحاکم وصححہ - بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغۂ امر اور بعض مین لفظ فرض وبعض مین حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین - **وبمثله تثبت الوجوب** - اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے ف - نہ فرض قطعی - **لعدم القطع** - بوجہ عدم قطع کے - ف - کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین شبہہ رہتا ہے - اور ذخیرہ مالکیہ مین ہے کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہین - رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم - جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور

نہین ہے۔مع - مین کہتا ہون کہ یہ جواب توکافی نہین کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت فسخ کردیے چنانچہ قولہ یسئلونک
ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اسکے بہت ہین اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ و انکی قوم کو
کوئی جدید حکم نہین دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ مین منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب
ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ مین ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
پھر یہ صدقہ واجب ہونے مین آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ **وشرط الحریۃ لیتحقق التملیک** - اور شرط
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف ۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہین پس مال کا کہان سے
مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلامون
کا بھی واجب ہے۔ **والاسلام لیقع قربۃ** - اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہوجاوے
ف ۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہین - **والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن ظہر غنی**
اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہین صدقہ
مگر تونگر سے۔ ف ۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
مین رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی
عیال کی پرورش مین واجب صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔م - **وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ**
یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ - اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول
مین کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہین تو
تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے مین شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب لتقدر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء - اور اندازہ کیا گیا آسودگی
و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع مین تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل
ہو اشیاء مذکورہ سے۔ ف ۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتیار و خدمتی مملوک - یعنی ضروری حاجتون
سے زائد ہو۔ **لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ** - کیونکہ یہ چیزین مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہین۔ ف ۔ یعنی
ایسی چیزین ہین کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے - **والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم** - اور جو
نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف ۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم
شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزون و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے
مرتبہ پر ہے۔ **ولا یشترط فیہ النمو** - اور اس نصاب مین نمو شرط نہین ہے۔ ف ۔ یعنی اگر نمو رہے خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی مین ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہو تو تونگری مین مضر نہین۔
ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر - اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف ۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکون مین ہر ایک کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر
من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمین۔ ف ترجمہ
یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کردیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنیوالے
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو
یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس
یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہو۔ ف راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوٰۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف
جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف جس سے دلالت ہوئی کہ
راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ
الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف خلاصہ
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوٰۃ الراس میں اور کوئی بات
نہیں سوا اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کردیا۔ ولہذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہوجانے
سے صدقہ مذکور متعدد ہوجاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہوجاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر
کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو
دفع کردیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے۔
ف اور باعث اسمیں یہ کہ۔ وہو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا
اور اسپر متولی ہے۔ ف کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال
وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہوجائیگا
فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں۔ ما ہو فی معناہ۔ ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو۔ ف یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اسپر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ ف لڑکے
و لڑکیاں۔ لانہ یمونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے۔ ف جیسے اپنی راس ہے۔
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور اپنی ہر راس کا صدقہ
بھی یہی ادا کریگا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت
دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ رضہ میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضہ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی
ہے کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہوسکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگون کی جہت سے یہ صدقہ واجب
ہوتا ہی اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگون مین سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہین جو اسکی مونث وولایت
مین نہو حتی کہ غیرون اور غیر کے غلامون کی طرف سے نہین واجب - اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے
آخر مین یہ لفظ بھی ہی - ممن تمونون - یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث مین سے انھین کی طرف سے جو تمہارے مونث
مین ہین - یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہی - اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالیٰ
کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہی تو بالاجماع اُسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہین - مف - اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا
اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اُسکا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اُسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہین کیونکہ ولایت
و مؤنت کا مجموعہ و تمامی مدار وہی چنانچہ آتا ہی - م - دادا کی پرورش مین اُسکی صغیر پوتے پوتیان ہین تو ظاہر الروایۃ
مین اُنکی طرف سے واجب نہین - باپ محتاج زندہ ہو یا نہو - قاضیخان - اور روایۃ الحسن مین واجب ہی یہی ارجح ہی
مف - ومما لیکہ - اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے - ف - اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہون اور اگرچہ
کفار ہون لیکن مکاتب نہون - لقیام المؤنۃ والولایۃ - بوجہ قائم ہونے مونت و ولایت کے - ف -
سروجی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مونت نامہ دونون ملکر سبب ہی اور یہ دونون باتین صغیر
اولاد اور ممالیک مین موجود ہین - وہذا - اور یہ حکم - ف - مملوکون مین - اذا کانوا للخدمۃ - اُسوقت کہ
ممالیک خدمت ہون - ف - نہ ممالیک تجارت چنانچہ آویگا - اور یہ حکم اولاد مین جبکہ باپ ہی پردار
ہو - ولا مال للصغار - اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو - ف - مثلاً اُنھون نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی
میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا - فان کان لہم مال - پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو - ف - جیسے
مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ - یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - صدقہ ادا کیا جاوے اُنکے مال سے
نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے - ف - اور اُنکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اُسکا وصی یا دادا یا اُس کا
وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون مین بھی یہی حکم اختلافی ہی - خلافاً لمحمد - بخلاف
قول امام محمد رح کے - ف - کہ اُنکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہین اور یہی قول زفر رح و شافعی واحمد و اسحٰق کا
ہی کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہی تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہین ہی - مع - اور طرفین کے نزدیک استحساناً
مال صغیر پر ہی - لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ - کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے
جاری کیا - ف - چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمن تمونون - یعنی اُنکی طرف سے جو جنکی مونت
اُٹھاتے ہو - فاشبہ النفقۃ - تو یہ مشابہ ہو گیا نفقہ کے ساتھ - ف - اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت
کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اُسکا نفقہ ہی - (فرع) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا
تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اُسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا - ت د - ولا یودی عن زوجتہ
اور مرد تونگر نہین ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے - ف - یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا
لازم نہین - یہی قول ثوری و ظاہریہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہی - لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ - بوجہ قصور کے
ولایت و مؤنت مین - ف - یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہین اور مؤنت بھی پوری نہین - فانہ لا یلیہا
فی غیر حقوق النکاح - کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہین رکھتا سوائے حقوق نکاح مین - ف - پس
شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح مین ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی - ولا یمونہا فی غیر الرواتب

اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اُٹھاتا سوا اسے رواتب ہین - ف - یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی بابت ہین اُنکے سوا اسے مین اسکی مؤنت اُٹھانا شوہر پر لازم نہین - کالمداواۃ - جیسے دوا کرنا - ف - جب کہ زوجہ بیمار ہو تو ایسے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہی تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہی - ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہوئی تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہی اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہی جائیگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہی تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہی مع - ولا عن اولادہ الکبار - اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے - وان کانوا فی عیالہ اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون - ف - مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی اُنکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر اُنکا صدقۃ الفطر لازم نہین - لانعدام الولایۃ - کیونکہ ولایت منعدم ہی - ف - اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین - ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحساناً اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر انکے حکم کے تو استحساناً انکی طرف سے ادا ہو گیا - ف - اسی پر فتوی ہی - القاضیخان - لثبوت الاذن عادۃ - کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہی - ف - اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہین ہی واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہی کہ اولاد بالغین اُسکے عیال مین ہون یا نہون اُنکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہی ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اُسی وقت جائز ہی کہ یہ لوگ اُسکے عیال مین ہون - د - ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہی کہ عیال کے سوا اسے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے - فافہم - اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے - التبیین اور نہ باپ دمان سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - الجوہرہ - اور نہ اسپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - القاضیخان - ولا یخرج عن مکاتبہ - اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے - لعدم الولایۃ - بوجہ ولایت نہونے کے - ف - کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہی - ولا المکاتب عن نفسہ - اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے - ف - یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہی - لفقرہ - بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے - ف - کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہی بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہی - وفی المدبر - اور مدبر غلام یا باندی مین - وام الولد - اور ام الولد باندی مین - ولایۃ المولی ثابتۃ - مولی کی ولایت پوری ثابت ہی - فیخرج عنہما تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا - ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ - اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین - ف - کیونکہ انمین زکوٰۃ واجب ہی - خلافاً للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تنافی - بخلاف قول شافعی رح کے تو کہ اُنکے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہی اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہی تو صدقہ و زکوٰۃ مین باہم منافات نہین ہی - ف - اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہی وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اُسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت مین اُنکی زکوٰۃ مولی پر ہی اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہی

تو دونوں قسم کی زکوۃ انہیں جمع نہ ہوئی - لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا -
وعندنا وجوبہا علی المولی بسببہ - اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے
کالزکوۃ جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے - ف - پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے
صدقہ فطر ہو تو اسی مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے - فیودی الی الثناء - پس یہ
مودی ہو طرف مکرر کے - ف - حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاثنی فی الصدقۃ
یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا - یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو - اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کیواسطے
عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں - م ع - والعبد بین شریکین - جو غلام کہ دو شریکوں میں
ہو - ف - یا زیادہ شرکاء ہوں جبکہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے - المبسوط ع - لافطرۃ علی واحد منہما - تو اسکا
صدقۃ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے - لقصور الولایۃ والمؤنۃ فی کل واحد منہما - بوجہ ناقص ہونے
ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں - ف - اسمیں مالک و شافعی واحمد کا خلاف ہے انکے نزدیک ہر ایک
پر حصہ رسد ہے - مع - وکذا العبید بین اثنین - اور یونہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عند
ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - ف - کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں
ہے - جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں - وقالا علی کل منہما ماتخصہ من الرؤس دون الاشقاص -
اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے -
ف - اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ - اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر جتنی راس کامل ہو جاویں انکا صدقہ
دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں - مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے - العنایہ - بناء علی انہ
لایری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا - یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
اسکو جائز دیکھتے ہیں - ف - یہ اصل تو متقرر ہے لیکن قول ابو یوسف یہاں موافق ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں
ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاویں
اور قول ابو یوسف رح مضطرب ہے یعنی اُنسے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
انکا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ
جسمیں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ
بھی واجب نہیں ہے - العنایہ - وقیل ہو بالاجماع - اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے - ف - کسی امام کے نزدیک
صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں - لانہ لایجتمع النصب قبل القسمۃ - کیونکہ
بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں - فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما - پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ
پورا نہوگا - ف - تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا - ویودی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر - اور مسلم اپنے غلام
کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا - لاطلاق ماروینا - بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے فقط
یعنی حدیث ثعلبہ رضو یتین ادوا عن کل حر و عبد - واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو نگر جسکی مؤنت کاملہ اور ولایت تامہ
رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو - پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو

یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اسمیں دو صدقہ جمع ہوئے
جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔ ولقولہ علیہ السلام فی حدیث
ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے
آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ وضاع
کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ مع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔
ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ میں دلائل کے
دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وغلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے
کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ ومقید
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید بھی واحد ہوجاتے
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا
خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو
غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے۔ وہو لیس من اہلہ۔ اور حال
یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس
ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا
ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ
سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع تمام۔ م
ومن باع عبدا واحدہما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے
ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے
یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطرتہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہوجاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام
نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار
باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہوگیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ
بعد اسکے اگر بیع پوری ہوگئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے
فاحفظہ۔ وقال زفر رح۔ اور زفر رح نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے
ف۔ حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہوجاوے اور توڑ دے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من
لہ الملک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ اور یونہی شرح الجامع وقاضیخان

وغیرہ مین نقل مضطرب ہی اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی رح نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار مین یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہین کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہین کہ مشتری کی تو اسی پر ہی اور اگر کہین کہ ابھی ملکیت متوقف ہی تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہی - لانہ من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہی - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہی کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک مین پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس جو بات کہ ملک پر مبتنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہی وہ بھی کہتے ہین کہ اگر ہم اسکے قائل ہون کہ ملک موقوف ہی تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہین - اور کلام شافعیہ تو یہ ہی کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہی - اسکا جواب یہی کہ ولایت تامہ و مونت تامہ پر جو یہان بذریعہ ملک ہی اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہی - بخلاف النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہی - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہین کر سکتا - ف - بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - وزکوٰۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہی - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خرید ا اور مدت خیار مین سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکی زکوٰۃ ابھی متوقف ہی آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہی اور شافعی رح کے نزدیک بھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار مین

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان مین - الفطرۃ نصف صاع من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مونیز کا - ف - علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہون کے ہی کہ اسکا نصف صاع جائز ہی - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا - ف - اس سب مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہی سوا سے زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہی - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہی - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہی - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح ہی - مف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - و - کیونکہ حدیث مین زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہی اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہین ہو سکتی ہی - مف - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول یعنی زبیب سے نصف صاع روایت جامع صغیر ہی - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہی لیکن اسپر فتوی نہین اور نہ اسکی تصحیح صریحی ہی سم - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہی بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین - ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اسکو برابر نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے یہان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگون سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ مین دیکھتا ہون کہ شام کے گیہون سے دو مد برابری کرتے ہین ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگون نے اسکو اختیار کر لیا - ابو سعید رض نے کہا کہ مین تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے مین نکالتا رہا ہون - رواہ الستۃ فی صحاحہم - اس حدیث مین طعام سے مراد گیہون ہے تو گیہون و اُسکے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا - ولنا ما روینا - اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رض - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگون کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہون یا قمح درمیان دو آدمیون کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو - اسنادہ صحیح - اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہون سے نہین چنانچہ بخاری نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا - اور حدیث اول مین جو ابو سعید رض نے کہا کہ لوگون نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے - مع - وہو مذہب جماعۃ من الصحابۃ - اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے - ف - ازانجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ع - وفیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین - اور انھین مین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین - ف - حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ - یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہون یعنی نصف صاع نکالے - بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابو بکر رض کو نہین پایا - جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے - حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہون بکثرت ہو گئے تو ان چیزون کی ایک صاع کی جگہ گیہون کی نصف صاع کر دی - رواہ ابو داؤد والنسائی - مع - اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رض مین جو مذکور ہے کہ پھر لوگون نے ان چیزون کے عدل مین گیہون سے دو مد نکالنا اختیار کیا - مراد اس سے حضرت عمر رض و دیگر صحابہ رض کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رض نے جو اسکو معاویہ رض کیطرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رض کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رض نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگون نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا - م - حضرت عثمان رض چنانچہ خطبہ مین فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہون سے دو مد نکالو - رواہ الطحاوی - اور اسکی اسناد موصول ہے - کما اقرہ البیہقی - حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہون و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا - وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا - اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رض تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے - ف - یعنی گیہون نصف صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے - مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رض نے اس مسئلہ مین اجتہاد کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا پھر گیہون وغیرہ میسر آئے اور ابو سعید رض کو گیہون کے بارہ مین نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رض نے غیر منصوص چیز مین بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رض نے اسمین بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رضہ نے خواہ بطور اجماع واستنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رضہ مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگون کو جنھین گیہون میسر آتے تھے گیہون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رضہ مین ہین - اور علماے تابعین مین سے جم غفیر اسی مذہب پر ہی جنکے نام
عینی رح نے لکھے ہین - اور عنقریب ہم لاوینگے - اور یہان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رح نے جو دراہات اللبیب مین
نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رضہ لکھا ہی بغیر تحقیق بات ہی لہذا مناسب ہی کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
تلخیص یہان ترجمہ کر دین - واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبادر گیہون و دوسرے اسپر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا - سوم یہ کہ ابو سعید رضہ نے
گیہون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہون ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے انکا لتا
تھا تو معلوم ہوا کہ گیہون سے صاع نکالتے تھے - اور روایۃ الحاکم مین صاع من حنطہ واقع ہوا - حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضہ روایت کی اور آخر مین ہی کہ ایک نے کہا کہ یا گیہون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہی مین اسکو قبول نہین کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا - رواہ الحاکم وصححہ - حدیث سوم ابن عمر رضہ نے
حدیث الفطرہ مین روایت کی او صاعاً من بر - یا ایک صاع گیہون سے - الخ - رواہ الحاکم وصححہ - حدیث چہارم - ایضاً
حدیث ابن عمر رضہ مین صاعاً من طعام - مع دیگر اشیاء کے مذکور ہی - رواہ الدارقطنی - حدیث پنجم ایضاً - حدیث ابن
عمر رضہ مین صاعاً من بر - یعنی ایک صاع گیہون اور کہا کہ پھر لوگون نے نصف صاع گیہون کو باقی چیزون کے صاع
سے برابر کر دیا - رواہ الطحاوی - حدیث ششم - حدیث ابن عباس رضہ مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی
گیہون ادا کرے اُس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اُس سے قبول ہوگا - الخ - رواہ الدارقطنی - اسمین طعام
عام رکھا گیا یعنی گیہون و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہین - حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اسمین بھی ایک صاع
قمح ہی یا صاع تمر یا صاع شعیر - رواہ الحاکم - حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہی - رواہ الدارقطنی
حدیث نہم - از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً - بھی صاع تمام ہی اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین گیہون و چھوہارا
و اقط و زبیب تھا - رواہ الدارقطنی - حدیث دہم - حدیث علی رضہ مین صاع گیہون مذکور ہی - رواہ الحاکم - جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد مین حارث اعور ہی جو قابل حجت نہین - حالانکہ دارقطنی و عبد الرزاق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین صریح نصف صاع گیہون مذکور ہی تو اس روایت حاکم سے استدلال نہین ہو سکتا
حدیث نہم کی اسناد مین عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہی اور ابن معین نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہین - امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہین ہی - حدیث ہشتم مین کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف
ہی حتی کہ شافعی رح نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہی - حدیث ہفتم مین اولاً تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضہ سے
کچھ نہین سنا - دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہی - حدیث ششم مین سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک ضعیف ہی - حدیث پنجم مین ابن شوذب کا کوئی متابع نہین بلکہ حماد بن زید
اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہی علاوہ برین یہ راوی ایک صاع گیہون کو منصوص کہتا ہی
پھر روایت کرتا ہی کہ لوگون نے آدھے صاع گیہون کو باقیون کے ایک صاع سے بدلدیا - حالانکہ منصوص سے صحابہ رضہ
کیونکر عدول کر سکتے ہین - یہ اسکی خطا بہ دلیل ظاہر ہی - کذا قال الامام الطحاوی - حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمر رضؓ مین سعید بن عبد الرحمن مین اختلاف ہی لیکن حضرت یحیی و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہین معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضؓ مین مرفوعاً وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگون نے اسکی برابری مین دو مد یعنی نصف صاع گیہون کو کر لیا - اس حدیث صحیح مین صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگون نے عدل کیا ہی - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا - بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہو گی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمر رضؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہون کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر معقول نہین ہی جیسا کہ مین تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگون کو جنکی وسعت مین گیہون تھے نصف صاع گیہون کا حکم کیا ہی اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام مین باتفاق معاویہ رضؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ مین صریح مرفوعاً مذکور ہی جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہین کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضؓ جسمین ایک صاع گیہون مصرح ہی تو وہ ہرگز صحیح نہین ہی چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث مین ایک صاع گیہون - روایت کرتا ہی - وہ کچھ محفوظ نہین ہی اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہی اسی روایت مین نصف صاع گیہون - روایت کرتا ہی - یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہی - انتہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر وہم نہین مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہی تو لازم ہو گا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو - کما لا یخفی - م - اور ابن خزیمہ رح نے فرمایا کہ گیہون کا ذکر اس روایت مین بالکل محفوظ نہین ہی اور مین نہین جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہی - اب رہا بدون گیہون کے ذکر کے تو صریح ہی کہ یہ ہماری حجت ہی کیونکہ صاف بیان ہی کہ لوگون نے معاویہ رضؓ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت مین صحابہ و تابعین کے سوا اسے کوئی نہین تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہون کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کرین کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین ایک صاع گیہون نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہون کی جگہ ایک صاع دیتے ہین - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین گیہون نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہی کہ نہین نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین صدقہ نہین تھا سوا اسے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہون نہین تھا - اس حدیث مین یہ تو صریح ہی کہ گیہون سے نہین نکالتے تھے کیونکہ گیہون نہین آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری مین ہی کہ ہمارا طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہی کہ اگر اسوقت گیہون ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرنے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا - اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید رضہ سے گذری اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا جو کہ زبیب و اقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چارون اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہون
نہین مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہون اُسوقت نہین تھا - پس مراد یہ ٹھہری کہ ین برابر ایک صاع ان طعامہاے موجودہ
سے نکالتا تھا حتی کہ گیہون کی کثرت ہوئی تو مین اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا تحقیق یہ ٹھہری کہ ابو سعید رضہ کے نزدیک منصوص
طعامون مین ایک صاع ہے تو یہی صاع ان طعامون مین بھی جو منصوص نہین جیسے گیہون - اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہون کے بارہ مین نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلّم نہین - بلکہ ابو سعید رضہ کو البتہ یہ نص نہین ہونچی کیونکہ اہل المدینہ کا
کا طعام اسوقت گیہون نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہ رضہ کے کلام سے ابو سعید رضہ نے نصف صاع گیہون کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رضہ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہٰذا ابو سعید رضہ نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع منصوص ہے اسمین کمی نہو گی
اگرچہ طعام بدلجاوے اور اس سے یہ لازم نہین کہ سواے حضرت ابو سعید رضہ کے دوسرے صحابہ رضہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہون مین نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرات خلفاے راشدین و حدیث عمرو
بن حزم وغیرہ صریح ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہون مین نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاے راشدین
کے بعضے صحابہ رضہ کو اور خصوص جنکو گیہون سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انھون نے روایات کردین - م - اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیون مین پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہون سے نصف صاع اور اسکے سواے طعام سے ایک صاع - رواہ الترمذی وقال
حسن غریب - اور اسمین کچھ کلام نہین سواے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہین سنا - مگر ہمارے
وجمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہون جیسے یہان ہین اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہان موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا - اسکو صاحب التنقیح نے رد
کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہین کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسرون نے کہا کہ نہین بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
مین لکھا ہے بلکہ اسکے سواے ابو داؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان مین
بصرہ مین خطبہ پڑھا آخر یہانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہون سے الخ - اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہین سواے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباس رض
سے نہین سنا - پس یہ مرسل قوی ہے - بلکہ ابو داؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر فرض کی دو مد گیہون یعنی نصف صاع - امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ - یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون فرض فرمائے - تنقیح التحقیق مین کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہین - انتہی
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہٰذا یہ روایت

وہم ہو تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضہ وغیرہ سے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا تھا لانکہ لازم تو اسی قدر ہو کہ ان لوگون کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہون سے نصف صاع مقرر فرمایا ہو اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہو اور یہ کوئی منفرد روایت نہین بلکہ بہتون نے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رضہ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ - اور شک نہین کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہین کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہو خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح نے خلفائے راشدین رضہ سے نصف صاع گیہون کی روایات ذکر کین جو ہم سابق مین لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہو اُسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد مین ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اِسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہون کا قول عبد الرزاق نے مصنف مین عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین مین سے مجاہد و طاوس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہو اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہین معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین مین سے کسی ایک سے بھی اِسکے خلاف مروی ہوا ہو انتہی - مترجم کہتا ہو کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہون کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہی تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہو اسکا زعم صحیح نہین اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضہ کی بدعت ہو اُسنے جھک مارا اور اُسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہین کہتے کہ انھون نے معاویہ رضہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً اِنکو معاویہ رضہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھون نے اِسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثرون کے پاس نص کا علم تھا - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امام رح کے نزدیک زبیب مین نصف صاع ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب مین یہ کہ زبیب و چھوہارے دونون مقصود مین باہم متقارب ہین - ف - تو قدر صاع مین یکسان - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید رضہ وغیرہ جسمین زبیب سے ایک صاع منصوص ہو پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہین ہو - ولہ انہ والبر یتقاربان فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہون باہم متقارب ہین معنی مین - لانہ یوکل کل واحد منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونون مین سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہو - ف - اور زبیب و چھوہارے مین فرق ہو - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے مین سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہو - و من الشعیر النخالۃ - اور جو مین سے بھوسی پھینک دی جاتی ہو - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہون کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور اسی تقریر سے گیہون و چھوہارے مین تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہین جب کہ ہر ایک مین نص موجود ہو لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہو کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور اسی پر فتوی ہمیشہ ہوگا کہ کبھی وجہ سے تغیر نہوگا - پھر زمین مین کہا کہ

دقیق او سویق - یعنی ظاہر لفظ مین آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہین لہٰذا فرمایا - ومرادہ من
الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق و سویق سے وہ کہ جو گیہون سے لیا جاوے - ف
یعنی گیہون کا آٹا اور گیہون کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے
ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چانول
وغیرہ کے - صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گیہون یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گیہون و جو مین نص وارد ہے - اور
چانول و جوار وغیرہ مین نص بھی وارد نہین ہے اور امام مصنف رح نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیہما - اور
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونون یعنی آٹے و ستو مین - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی
از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہون کی قیمت مثلاً دو آنہ ہین اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
پس قیمت مین اگرچہ برابر ہین لیکن احتیاط یہی کہ مقدار مین بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت مین بڑھ جاوے
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہون دیدے بہرحال آٹے و ستو مین گیہون یا جو جسکا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہون سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزین
منصوص نہین ہین انمین قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعضے اخبار مین
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دار قطنی کی حدیث زید بن ثابت مین مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہین کہ اصل حدیث نہو لہٰذا احتیاط
ہے کہ آٹے مین نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہین پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے
منع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سُلت مین نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی مین ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر
جب حضرت عمر رض کا زمانہ آیا اور گیہون بہت ہوگئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہون بجاے ان چیزون
کے ایک صاع کے کردیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
ابو سعید رض مین دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمین جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
اب واجب ہو گیا کہ مقدار مین ایک صاع سے کم نہو - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب
اعتبارا للغالب - اور امام محمد رح نے کتاب جامع صغیر مین اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
ف - کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہو گا - مترجم کہتا ہے کہ محصل کلام مصنف اس مقام پر جیسے یون
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو مین مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہون کے آٹے
و ستو مین نصف صاع اور جو مین ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت مین بھی کم نہو - اور
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار مین وارد ہے لیکن عامہ اخبار مین مذکور نہین لہٰذا
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب مین اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت مین آٹا و ستو
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہین ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے
پھر گیہون یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمین مقدار کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہین ہو سکتا لہٰذا فرمایا
والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہون کی اسمین قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے

ف — اور یہی حکم جوار باجرہ وچانول وغیرہ چیزون مین ہو جو منصوص نہین ہین یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل
کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ مین ہو یعنی نصف صاع گیہون کو دوسری چیزون کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ
قیمت مثل معنوی ہو تو نصف صاع گیہون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً دو آنہ کے ہین تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو
ادا کردے پس غیر منصوص مین وزن ملحوظ نہین ہو بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے - فافہم - پھر ظاہر یہ
کہ چاہیے جس منصوص کی قیمت لگادے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہو - م - ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی
عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا - پھر گیہون سے نصف صاع ہونا از راہ وزن معتبر ہو اس قول مین جو امام
ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہو اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہو - ف - امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع مین اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہو تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع ہر حال
وزن سے معتبر ہو پس گیہون سے نصف صاع یا دوسری چیزون سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا - التبیین ف
ع - اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہون وغیرہ کیلی چیزین ہین تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے
باب الربو مین کلام آویگا - م - اور صاع معتبر وہ ہو کہ جسمین ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوے - ت -
والدقیق اولی من البر - گیہون کا آٹا دینا گیہون دینے سے بہتر ہو - ف - کیونکہ بغیر تاخیر کے کام مین آویگا
والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف - اور گیہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہو اس
روایت مین جو ابو یوسف سے مروی ہو - ف - کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہین
مثلاً فقیر کو گیہون سے پیٹ بھرنے سے اسمین زیادہ خوشی ہو کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے اور جو پیسہ بچے
وہ اپنے بچون کے کام مین لاوے - وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ - اور یہی
قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہو اسواسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہو -
ف - لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہون دینا ہر حال مین بہتر کیونکہ اسمین موافقت
سنت واظہار شریعت ہو - الغایہ ع - لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہو چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر مین لکھا ہو اور
مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا - م - اور یہی مذہب ہو - ت - اور اسی پر فتویٰ ہو - الجوہرہ والظہیریہ والبحر
ر - وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ - اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہون کی فضیلت دینا مروی ہو - ف -
یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہون یا جو چیز کہ نص مین وارد ہو اسی کو نکالنا افضل ہو بہ نسبت گیہون کے
آٹے و درم کے - لانہ ابعد عن الخلاف - کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہو - اذ فی الدقیق والقیمۃ
خلاف الشافعی - کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے مین شافعی رح کا اختلاف ہو - ف - پس جواز کی طرف نظر
رکھنا بہتر ہو بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے - لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہو - عینی مین ہو کہ محمد
بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہو اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے
قیمت دینا افضل ہو - جامع المحبوبی - جن اناجون کا حدیث مین بیان نہین آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوائے
بقیمت ادا کرنے کے نہین جائز ہو - الجوہرہ - جس اناج کا ذکر منصوص ہو اسمین کھرا ودنا کارہ برابر ہین - و - اگر چارم
صاع نہایت عمدہ گیہون دیے جنکی قیمت نصف صاع گیہون کے برابر ہو یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت
ایک صاع جو کے برابر ہو تو نہین جائز ہو بلکہ واجب ہو کہ باقی مقدار پوری کرے اور یون ہی ایک صاع جو کے
عوض چارم صاع کھرے گیہون جائز نہین - محیط السرخسی - رہا بیان صاع کا - قال والصاع عند ابی حنیفۃ

ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے - ف
اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا م - اور رطل ۱۳۰ - درم ہے - ف - نووی رح نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸ - ونصف درم ہے - مع - چونکہ مونگ ومسور کے مانند جسکا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہو گا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے - ف - اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے عند الطرفین - وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل - اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے - وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی
ف - وقول مالک احمد ہے - لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان - بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے - ف - یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ
رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا
واجعل لنا مع البرکۃ برکتین - ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہو گا - ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی
حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رح حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جسنے مجھکو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے - میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے -
انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاوینگے - جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے - پس جب میں نے اسکو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابوحنیفہ رح کا قول ترک کر دیا - روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رح سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
رجوع کیا اور قول مالک رح پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا - اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب
اہل المدینہ یہی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ مغ - ولنا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین
ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال - اور ہمارے یعنی ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے - ف - اسی طرح تفسیر کے ساتھ
دارقطنی نے انس رض سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رض سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے - اور امام طحاوی
نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رض

کی خدمت مین حاضر ہوے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن مین لایا گیا پس ام المومنین رضہ نے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ مین نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا
نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ مین شک نہین کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صلعم
نے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازین سنن مین انس رضہ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے
جسمین دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رضہ
وغیرہ مین گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہے تو آٹھ رطل ہوے۔ مع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور
ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحیی بن آدم قال سمعت
حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی
نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحۃ قال الحجاجی
صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسی بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج
ثقفی نے اسپر ایک قطیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسی بن طلحہ و ابراہیم
نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام
نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ مین
کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا مین نے تمھارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ
نہین نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کردی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعون سے چھوٹا
کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی
کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے معاملہ آمد کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا
اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگون نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہین۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر
ابو یوسف ان لوگون پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے اسپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف
نہین نقل کیا تو اسمین دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہین واقع ہوا۔ کذا ذکرہ ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال
بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہان اقرب یہ کہ جو ینابیع مین ذکر کیا کہ درحقیقت
امامون مین کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت مین ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور استار ساڑھے
چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰۔ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم
ہوے لیکن ینابیع مین کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط مین
امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار مین کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب
ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونون برابر ہین۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح
ہو کہ بقول ابو حنیفہ رح ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے و اللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت
اور پھر اس فصل مین مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب مین فرمایا۔ و وجوب الفطرۃ
یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح یعنی
جو آدمی اسوقت موجود ہے اسپر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان
اور شافعی رح نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہی چنانچہ جو کوئی اسوقت موجود ہو اسی پر فطرہ واجب ہوگیا - اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا
ہونے یا مرنے مین ظاہر ہوگا - حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر - حتی کہ جو کوئی اسلام لایا - یا پیدا ہوا
فطر کی رات مین - ف - بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا - تجب فطرتہ عندنا -
تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا - ف - کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہی - وعندہ
لا تجب - اور امام شافعی کے نزدیک نہین واجب ہوگا - ف - کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
نہ تھا - وعلی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ - اور اسکے برعکس حکم ہی جو مرگیا اس رات مین
اسکے مملوکون یا فرزندون سے - ف - تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ
واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہین تو فطرہ بھی واجب نہین ہی - لہ انہ یختص
بالفطر وہذا وقتہ - دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہی اور فطر کا یہی وقت ہی - ف - جب آفتاب غروب
ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہین پھر صوم نہین - اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہی - و
لنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
واسطے اختصاص کے مسلم ہی اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہی نہ رات کے ساتھ - ف - حتی کہ رات
مین تو رمضان مین بھی فطر ہوتا ہی اور یہ تو صوم کے بجاے فطر ہی پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع مین دن کا شمار
طلوع فجر سے ہی اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دین تو اختصاص نہین رہیگا حالانکہ جو
فطر اختصاصی ہی اسی وقت صدقہ کا وجوب ہی تو وہ طلوع الفجر روز عید ہی - اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اسکا فطرہ واجب ہی - م ع - رہا جب فطرہ واجب ہوگیا تو اسکے ادا
کا وقت - پس اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہی - کما فی البدائع ہو -
اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہوگیا تو صدقہ اسپر واجب الادا ہی - الجوہرہ - یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاے
اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے - مین کہتا ہون کہ اس معنی مین کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہین ہوتا
تو تمام عمر وقت ہی کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر مین جب میسر ہو
ادا کرے وہ ساقط نہو گی حالانکہ قضاء ہی پس صحیح قول دوم ہی کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہی چنانچہ حدیث
ابن عباس رض مین فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہی اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ
ہی - کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا - یعنی ہذا قبل نماز دیدینا واجب ہی - مگر مصنف نے
شاید بر بناے قول عامہ مشائخ یون لکھا کہ - والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج
الی المصلی - اور مستحب ہی کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالین - ف - اور
صحیح یہ کہ واجب ہی بدلیل حدیث مذکور - لانہ علیہ السلام کان یخرج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نکال دیا کرتے تھے - ف - صدقۃ الفطر - قبل ان یخرج - قبل اسکے کہ نکلین - ف - بجانب جبانہ
جہان نماز عید پڑھاتے تھے - یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث مین روایت کی - مفع - اور قولہ کان یخرج
استمراری ہی کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہی - و لان الامر بالاغناء
کی لا یتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم - اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے مین نماز سے غافل نہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہی - ف - اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہی تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ
حدیث الحاکم مین حکم موجود ہی - **فان قدموہا علی یوم الفطر جاز** - پھر اگر لوگون نے صدقۃ الفطر کو روز عید
پر مقدم کر دیا تو جائز ہی - **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوٰۃ** - کیونکہ اپنے سبب متقرر
ہونے کے بعد ادا کیا ہی تو زکوٰۃ مین پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا - ف - یعنی جیسے زکوٰۃ مین سبب نصاب ہی
اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہی اور صدقۃ الفطر مین سبب وہ راس ہین جو اسکی مؤنت و ولایت مین
ہون تو آنکے ہوتے ہوے پیشگی جائز ہی - شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہی
اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہی تو اسپر دوسرا قیاس نہین ہوسکتا
اور وجہ ظاہر ہی کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہین ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت
طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہوجاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجاے اسکے
قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہی تو اسمین سواے نص کے راہ نہین - اور نص
جیسے پیشگی زکوٰۃ مین وارد ہی ویسے ہی صدقۃ الفطر مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ در باب زکوٰۃ الفطر جسکے آخر
مین ہی کہ اور اسی صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہی کہ حضرت صلعم پر مخفی
نہین ہوسکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم بیان دلیل ہی - کما فی الفتح - اور مین کہتا ہون کہ صحیح
بخاری کی کتاب التفسیر مین حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور
جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا - یہ حدیث صریح ہی کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہین بلکہ حفاظت
مین جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے - پس
اسمین دلالت ہی کہ دینے والون کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے
کا صدقہ اسمین خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ جیو ہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی
ہی اور یہان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دین تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر
خلط کرنا جائز ہی اور اگر وکیل نہ کرین تو جائز نہین ہی بدلیل مسئلہ افتادی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگون
سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہوجائیگا اور جب
فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگون نے صدقات دیے تھے آنکے اموال کا ضامن رہیگا
اور اگر انھون نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہوگی - پس واجب یہ ہی کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدین
کہ ہماری طرف سے وصول کرے پس فقراء کا وکیل ہوکر آنکے مال کو وصول کرکے انھین کے اموال کو خلط کرنیوالا
ہوگا - المحیط - اور یون ہی اگر بادشاہ نے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا
اور لوگون کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہونگے پس واجب ہی کہ فقراء اسکو وکیل کر دین - کما فی المضمرات - جب
یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جس نے پیشگی دیا اسنے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا
جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رض کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا لیکن
ظہر الاستدلال لکثرتہم واللہ تعالی اعلم فقط - پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہی تو اسمین دو قول ہین اول یہ کہ رمضان
کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہی فلہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی - یہی صحیح اور اسی پر
فتوی دیا جاوے - الجوہرۃ والظہیریۃ البحر - اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل درمیان
ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم
جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامہ متون
وشروح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بہتون نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ وان اخروہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگون
نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کردیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر
کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ اُنکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب
واجب رہیگا۔ ف۔ حتی کہ زندگی میں ادا کرین یا موت پر نکالنے کی وصیت کردے۔ بخلاف قربانی کے
کہ اگر ایام قربانی نکل جاوین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیہما
معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی
ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ دارون سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد
ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء
فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف
کیونکہ اسمین ایک حلال جانور کو اللہ تعالی کے نام پر قربان کرنا قربت ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں
کرسکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسوین گیارھوین بارھوین تک نصوص سے معلوم ہوا پس اُسی وقت
تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالی اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول
مین قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اُسکے وارث نے اُسکی طرف سے ادا کیا تو جائز
ہے یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔
اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔
م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اُسکی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ
اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان
مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کردیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کرکے اُسکے شوہر کے سپرد کردیا تو پھر باپ
پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ مملوک کا صدقۃ الفطر اُسپر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور
ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اُسکو
ٹکڑے کرکے دو یا زیادہ مسکینون پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثرون کے نزدیک
جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز
ہے اور حدیث میں فقیرون کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د۔ اور بقول ابن الہمام رح جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب
ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا اسے کرخی کے
اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ جیسے
جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ الزیلعی۔ عورت نے اپنے گیہون اور شوہر کے گیہون بغیر اُسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو
دیئے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو سکے خلط

کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اسیر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی تو ادا ہو گیا - الظہیریہ - ۵ - اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو بحر الرائق میں کہا کہ بمقتضاے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے - د - جسپر زکوۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اُسکے ترکہ سے نہیں لیا جائیگا ہان اُسکے وارث احسان کر کے اُسکا ذمہ پاک کرین تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہون جنکو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے - اگر میت نے ادا ے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اُسکے تہائی مال سے پوری کیجاویگی - الجوہرہ - مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہون وزن کیے پھر ملا کر اُنکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا - الخلاصہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجیگا بلکہ لوگ خود ادا کرین کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا - البدائع ت د - اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو - فتاوی الشہید - ت د - صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہین جو زکوۃ کے ہین - الخلاصہ - منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہین - د -

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان مین ہے - کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا - الظہیریہ - اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے - م - پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ - کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اُسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت مین سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفاے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد و ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن و نور روحانیہ ہین اور سب سے اعظم منافع مین سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالی ہے چنانچہ حدیث صحیح مین ہے کہ الصوم لی و انا اجزی بہ - چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالے کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرتا ہے اور اِس سے اہل الفکر جان لینگے کہ اللہ تعالی کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح مین ہے کہ من صام رمضان ایماناً و احتساباً غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصتہ بوجہ اللہ تعالی رمضان کا روزہ رکھا اُسکے گذرے گناہ بخشے گئے - اور فضائل بہت زیادہ ہین اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے - کہا گیا کہ اسلام مین پہلا روزہ صوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ مین تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا - رواہ البیہقی - پھر دوسرے سال ہجرت مین غزوہ بدر سے پہلے اور تھوڑے شعبان مین فریضہ صیام رمضان نازل ہوا - پھر ابتدا مین آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اُسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سواے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہو تو پھر نہین کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالے نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اِس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہانتک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آویگا - پھر لغت مین الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام - بولتے ہین اور شرع مین ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ - پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہین فرض - واجب - مسنون - مندوب - نفل - مکروہ تنزیہی - مکروہ تحریمی - اور صوم رمضان کا

اداء کا وقت معین ہے اور قضاء غیر معین جیسے کفارات- اور صوم واجب نذر بھی معین ہوجاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق- پھر صوم کے اسباب مختلف ہین چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات
مین جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہین- صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو اداء کا سبب ہے اور اداء کے سبب مین کلام ہے پس قاضی امام ابوزید و فخر الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک اداے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہین- کما فی الکشف کیونکہ سبب تو
متقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونون واحد ہوے
جاتے ہین بخلاف نماز کے کہ اسمین وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر مین مثلاً وقت سبب بھی ہے اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ
ہے لہذا صوم مین دقت ہوئی کہ اسمین سبب کچھ فاضل نہین پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر- یا صوم رمضان مین یہی
مہینہ سبب کل روزون کا ہو گیا اور اسمین بھی بحث ہے- بعض نے کہا کہ ہر روز مین جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روز کے صوم کا ہے- م- یہی میرے
نزدیک حق ہے- الغایہ- اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہے- النہر الفائق- لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات مین
یا درمیان ماہ کے کسی رات مین ہوش مین ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائی
نے کہا کہ اسپر قضاء نہین واجب اور یہی صحیح ہے- البحر- اور اسی پر فتوی ہے- المعراج- اور افاقہ تمام مرض مین معتبر ہے
نہ بعض کلام مین- الزاہدی- وسیاتی الکلام فیہ- پھر صیام رمضان و اسکی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہین اور صیام نذر واجب ہین کیونکہ قولہ تعالے ولیوفوا نذورہم- حکم
وفاے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علماے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
مجمع مین اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے- مف- لیکن اول ہی اصح ہے- ت د- اور صوم عاشورا
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہین اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جنمین کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہین اور ماسواے اسکے نوافل ہین جنمین
کوئی کراہت نہو- صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے- اداے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و مقیم ہونا- اداء صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا- مف الکافی والنہایہ- اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام مین موجود ہو- مف- اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا- الخلاصہ- اور زبان سے کہنا مسنون ہے- النہر- اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو- کما فی السراج- پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضرور ہے- القاضیخان- اور نیت متردد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہین ورنہ روزہ رکھیگا تو اس نیت پر روزہ
نہوگا اور اگر رمضان مین روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا- المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھونگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی- الظہیریہ- ابتداے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتی کہ اسوقت نیت کر لی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہین جائز ہے- الخلاصہ و محیط السرخسی- اگر روزہ کی حالت مین افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا- الایضاح ہ ب- رہا انتہاے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب مین ہے چنانچہ

فرمایا - الصوم ضربان - شرعی روزہ دو قسم ہی - واجب - ایک قسم واجب - ف - خواہ اللہ تعالے کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہی - ونفل - اور
دوم نفل - ف - یعنی جو واجب نہو پس یہ سنت و مندوب ونفل سب کو شامل ہی اور مکروہ تحریمی درحقیقت صوم
شرعی کی قسم نہین ہی - والواجب ضربان - پھر واجب دو قسم ہی - ف - معین وغیر معین - منہ ما یتعلق بزمان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین - ازانجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے اداے روزہ رمضان اور
نذر معین - ف - مثلاً اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہی تو پہلا جمعہ متعین ہی - اور
اداے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہین ہی - پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا - فیجوز بنیۃ من اللیل - پس جائز ہی صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
ف - جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہین مگر فرق یہ ہی جو آگے بیان فرمایا - وان لم ینو حتی
اصبح - اور اگر روزہ رمضان و نذر معین مین نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی - اجزتہ النیۃ ما بینہ و ما بین الزوال
تو کافی ہی اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان مین - ف - اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہی
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن مین کسی وقت نیت کرے جائز ہی - وقال الشافعی لا یجزیہ - اور شافعی رح
کے نزدیک نہین کافی ہی - ف - جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو - اور یہی قول احمد ہی - مگر نفل مین البتہ صبح
نیت جائز ہی اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب مین رات سے نیت شرط ہی - پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی مین دلائل بیان کیے - اعلم ان صوم رمضان فریضۃ - واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہی - ف - اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہی - لقولہ تعالے
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ - یعنی بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگون پر جو تم سے پہلے تھے - ف - اور خطاب ان لوگون کو جو لائق
ہین بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا اگرچہ تخصیص نہین ہی - وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع - اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہی - ف - چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونون کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہی - ولہذا یکفر جاحدہ - ولہذا
اسکے منکر کا اکفار کیا جاتا ہی - ف - یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہی جو فریضہ رمضان سے منکر ہو - والمنذور
واجب - اور صوم منذور واجب ہوتا ہی - لقولہ تعالی ولیوفوا نذورہم - بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ کہ اور
وفا کرین اپنی نذرین - ف - اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہین
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی - یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع مین کوئی واجب
نہین ہی یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہو - ف ع - جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا -
یہ کچھ نہین ہی اور انشاء اللہ تعالے آخر باب مین ایسے مسائل ملحق ہونگے - م - وسبب الاول الشہر - اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہی - ولہذا یضاف الیہ - اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہی - ف - جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہی - و یتکرر بتکررہ - اور مکرر ہو جاتا ہی صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے - ف - یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہی تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہی جب آوے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہی - وکل یوم سبب وجوب صومہ - اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف
نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے
پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الادا
ہونے میں بشرط قدرت و صحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی
ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اسقدر کہ جسمیں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم
ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے
اور بنظر صوم کے اسکا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر و ظہر و عصر
انکے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم
کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان
سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جسوقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے
نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھکر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ
کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو
ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اسپر
متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں
پس فرض و سنت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جسمیں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے
تو اسمیں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالے
عز و جل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی
وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغۂ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا
اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جسمیں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے
مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہوئے
جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو
اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالے
نے فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے
کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو
ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف
الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف
ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔
پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں
کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط
وقت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب
اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب اداے

صوم ہی اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت مین ہوتا ہی تو ظرف ہی اور جزو لایتجزی لگانے سے یہ بہتر ہی کیونکہ وہ جزو
لایتجزی صرف عقل مین ہی اور خارج مین کبھی پہچانا نہین گیا - علاوہ ازین جو شخص اس روز مین حاضر ہوا وہ ماہ رمضان
مین حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہی - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - **وسبب الثانی النذر** - اور دوم کا
سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہی - **والنیۃ من شرطہ** - اور نیت روزہ کی شرط سے ہی - ف - اور
مین اسکی ماہیت ذکر کر چکا - **وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ** - اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
ان شاء اللہ تعالیٰ - ف - جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن
مین اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہی اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہی - **وجہ قولہ فی الخلافیۃ** -
خلافی مسئلہ مین قول شافعی کی دلیل - **قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل** - حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہی کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہین اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی - ف -
اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو - ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ
ام المومنین حفصہ کا قول ہی اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا - اور ابو داؤد
و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ - اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل - اور
نسائی نے دونون لفظ جمع کر دیے - ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہی - نسائی نے کہا کہ صواب میرے
نزدیک وقف ہی اور مرفوع کرنا صحیح نہین - پھر مالک رح کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک
نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہی - ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہی تو اسکا رفع کرنا قبول ہوگا
دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین سب راوی ثقہ ہین - عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحییٰ بن ایوب
موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا - دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہی - مترجم کہتا ہی کہ بہر صورت یہ
حدیث واحد ہی اگرچہ الفاظ مختلف ہون پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت - لم یجمع - از تجمیع ہی اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہین ورنہ روزہ ہی یا کل اگر رمضان کا دن
ہو تو میرا روزہ رمضان ہی ورنہ میرا روزہ نذر ہی - اور یہ اسلئے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہین ہی بدلیل روایت ابن ماجہ
کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے تعیین نیت
کے ہی اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے - ہان البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو گرچہ
عدم سباق کے یہ لفظ مقصود نہین ہی بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہی اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن
دوسری نص صریح آویگی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین مین کارآمد ہی لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول
مین مصرح ہی - یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہی اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی
موقوف ہونے پر زور دیا ہی اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا - بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے
دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا - **ولانہ لما فسد الجزء الاول** - اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا - **لفقد النیۃ** - بوجہ نہونے نیت کے - ف - حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہین - **فسد
الثانی** - تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا - ف - جزو اول وہانتک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی
حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا - **ضرورۃ انہ لایتجزی** - بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے
نہین ہوتا - ف - تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے - اور ٹکڑے نہوتا صرف صوم واجب مین ہی - **بخلاف النفل**

برخلاف نفل کے۔ لانه متجزعنده۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ ف۔ اور راجح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رض دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہمنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمکو حلوا اسے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اسے لاؤ حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنف رح نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ ولنا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جسنے کچھ کھا لیا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ ندا کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں صریح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رض میں دربارہ صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جسنے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ قال المترجم بل ہو من ثلاثیات البخاری حدثنا المكي بن ابراهيم عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع الحديث۔ م۔ اسمیں دلیل ہے کہ جبکہ کسی روز میں روزہ معین ہو جسکی اسنے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز ابتک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رض کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اسکے بعد سنا ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے یہ جواب دیا کہ۔ ما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت و کمال کے نفی پر۔ ف۔ یعنی جب رات سے نیت نہو تو اسکا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل و فاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ايمان لمن لا عهد له۔ اسکا ایمان نہیں جسکا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد۔ یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں حالانکہ بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ او معناه لم ينو انه صوم من الليل۔ یا اسکے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت نکی کہ وہ صوم ہے۔ ف۔ مراد یہ کہ

لم تنو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہونی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے
نہ کہ لم ینو سے - الفتح - اِسکا تو حاصل نہین نکلتا بلکہ امام مصنف رح کے مراد تو ظاہر ایہ ہو کہ جسکی نیت رات سے صوم
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اُسنے رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہین پس حدیث مین اِسکا ذکر ہی نہین کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا
فلیتامل فیہ فانہ دقیق - م - یہ تو دلیل نقلی تھی اِسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - و لانہ یوم صوم - اور
اِس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اِس دن کے اول کا اِس
نیت پر جو امساک سے پچھڑے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کالنفل - جیسے نفل مین - ف - چنانچہ
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزون سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اِسنے آیندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا جائیگا کہ
ابتدا کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اُسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدا کا امساک صوم نہین تھا - پس ابتدا کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اِسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہے - ف - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرور نیت سے معلوم ہوگا - و النیۃ لتعیینہ للہ تعالے - اور نیت
اِس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو بھی
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اُسنے
اِسمین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اُسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہے پس کل دن مین
صوم موجود کیا - اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہین ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک ہوئی
پھر قلیل باقی تھا اُسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہے یا اِس سے بھی کم مع نیت ہے پس
کوئی وجہ نہین کہ اِسکو عبادت ٹھہرا اسلیے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین مین اول
وقت مین نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف
کہ ان دونون مین ابتدا عقد سے یعنی جب تمت سے اِنکو شروع کرنے کا عقد باندھا ہے اُسی وقت سے نیت شرط ہے
اور اکثر حصہ مین کافی نہین - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونون کے کئی کئی ارکان ہین - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہین ہین تو اِمین جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اِس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہما - پس شرط ہے متصل ہونا نیت کا اِس عقد کے ساتھ جو دونون کے ادا کرنے کا
باندھا ہے - ف - اور وہ نماز مین تکبیر تحریمہ اور حج مین احرام ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم مین رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان مین بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہو۔ جواب یہ کہ
خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اُس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونون باتون پر یہ حکم تھا۔
بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ ف۔ کہ قضاء رکھنا تو فرض ہو مگر اسکے لیے دن معین نہین ہو
بلکہ وہ دن نفل روزہ کو محتمل ہو تو قضاء رمضان متعین نہوگا۔ لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وہو النفل
کیونکہ وہ امساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہو اور وہ نفل ہو۔ ف۔ یعنی شرع نے اُس روز کے صوم
کو اسپر کسی جہت سے لازم نہین کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اُسکو قضاء نہین
ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضاے رمضان مین رات
سے نیت شرط ہو تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین مین شرع نے وہ دن نفل سے
محفوظ کر دیا جب کہ اُسپر اُس دن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہو تو چاہیے کہ اُس دن جس وقت
نیت کرکے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہو اِسکے ساتھ
عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہو تو جب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اِس رکن کا عبادت
ہونا مرجح ہوا۔ بخلاف ما بعد الزوال۔ بخلاف ما بعد زوال کے۔ ف۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہ
میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہو کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہو۔ لانہ لم یوجد اقترانہا
بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہین پایا گیا۔ فترجحت جنبۃ الفوات۔ تو عبادت فوت
ہونے کا پلہ بھاری ہوگیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر مین کہا کہ۔ ما بینہ وبین الزوال
یعنی جائز ہو نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان۔ ف۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت
ہوگیا۔ وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر مین قبل نصف النہار مذکور ہے۔ ف۔ اور
نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہو اور مراد نہار شرعی ہو جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہو۔ وہو الاصح۔ اور یہی
اصح ہو۔ ف۔ جو جامع صغیر مین ہو۔ لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر
نہار مین ضرور ہو۔ ف۔ جو نصف سے زائد ہو۔ ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری
لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے بڑی روشنی تک ہو نہ وقت زوال تک۔ ف۔
یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہو کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فتشترط النیۃ قبلہا لیتحقق فی الاکثر
پس نیت اِس سے پہلے موجود ہونا شرط ہو تاکہ اکثر نہار مین پائی جاوے۔ ف۔ ہمارے دیار مین پہر دن چڑھے
تک ہو۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم۔ اور فرق نہین درمیان مسافر و مقیم کے۔ ف۔ یعنی دونون کے
لیے اول دن مین نیت کرلینا کافی ہو جائیگا۔ خلافا لزفر۔ برخلاف زفر رح کے۔ ف۔ کہ اُنکے نزدیک مسافر
مین یہ بات جائز نہین بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہے۔ مبسوط مین ہو کہ اگر مسافر نے اول دن مین نیت کی حالانکہ
کسی شہر مین وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہین ہو تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہو ع۔ لانہ لا تفصیل
فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اُسمین کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہین نکلتا۔ ف۔
واضح ہو کہ مبسوط مین جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر مین وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہین اسی واسطے امام مصنف نے
ذکر نہ کی اور والوالجیہ وغیرہ مین مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہین اِس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب
پر متعین وقت ہو لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہو پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو شل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہو گیا۔م ع ع۔ اور صحیح روایت مین زفر رح کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہین ہی۔ مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا سے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہی ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علحدہ ہی تو ہر روز نیت ضرور ہی۔ کما فی قاضیخان۔
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہی ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن مین نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہی۔ وہٰذا الضرب من الصوم یتادی بمطلق النیۃ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہو جاتی ہی مطلق نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً مین نے روزہ کی نیت کی۔ وبنیۃ النفل۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل مین نے نفل روزہ کی نیت کی۔ وبنیۃ واجب اٰخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہی جسکا روزہ رکھنا اسپر لازم ہی اور اسنے نیت مین کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا۔ لیکن نذر معین مین ایسا نہین ہی مثلاً کل دوشنبہ ختم ماہ عید ہی اور اسنے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات مین اسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہین کہ اس قسم کے صوم مین تین طرح تینون سے ادا ہونا پایا جاتا ہی اگرچہ اس قسم کی ہر فرد مین نہو۔ جیسے کہا جاے
کہ حیوان کی قسم انسان مین عالم وصناع وفقیر و تو انگر ہونا پایا جاتا ہی حالانکہ ہر فرد مین یہ باتین جمع نہین ہین۔ وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے مین وہ شخص عبث کرنے والا ہی
ف۔ یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ
نہ ہوا م۔ وفی مطلقہا لہ قولان۔ اور مطلق نیت کرنے مین شافعی کے دو قول ہین۔ ف۔ یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اسمین دو قول ہین اور اسکے مذہب مین اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک واحمد کا قول ہی۔ لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے مین اسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اسکو نہین ملا۔ ف۔ اور نفل کا یہ وقت نہین کیونکہ رمضان
ہی تو نفل بھی نہ ہوا م۔ ولنا ان الفرض متعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ فرض اسوقت مین متعین ہی۔ ف
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہین سواے رمضان کے ع۔ یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا محل نہین سواے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصاب
باصل النیۃ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اسوقت مین جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہان اور کوئی صوم ہی نہین ہی۔ کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ۔ جیسے کسی مکان مین تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پا لیا جاتا ہی۔ ف۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ واذا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ او واجبا اٰخر۔ یا کسی دوسرے
واجب کی۔ ف۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اسنے صوم کی نیت کے ساتھ مین نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فقد نوی
اصل الصوم۔ پس بالضرور اسنے اصل صوم کی نیت کی۔ وزیادۃ جہۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ ف
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہۃ۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
محل نہین رکھا گیا ہی تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل وہو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہی۔ ف۔ اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہی۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت مین
روزہ رکھنا حتمی نہین ہی جواب یہ کہ ان دونون کے حق مین صاحبین و امام کا اختلاف ہی چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر ومقیم اور تندرست و بیمار مین کچھ فرق نہین۔ ف۔ حتی کہ رمضان مین مسافر وبیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اسی غرض سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو۔ ف۔ یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو۔ فاذ اتحملھا التحق بغیر المعذور۔ پھر جب اسنے مشقت کو اٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف۔ اور غیر معذور کا ہر روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض ومسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک۔ ف۔ ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ۔ جب مریض ومسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ ف۔ رمضان سے نہوگا۔ لانہ شغل الوقت بالاہم لتحتمہ فی الحال وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ۔ کیونکہ اُسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان مین عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ ف۔ یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال حتما ادا کرنا واجب ہے اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اُسوقت قضاء کا شمار پورا کردو تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ ہمارا نے اختیار کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ اور معنی یہ کہ امام اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین وامام کے قول مین سے کون صحیح ہے تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ م۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان۔ اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے مین دو روایتین ہین۔ ف۔ ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدھما اور فرق دونون مین ایک روایت پر۔ ف۔ جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ماصرف الوقت الی الاہم۔ اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا۔ ف۔ کیونکہ نفل سے فرض رمضان ضرور ہے اور واجب دیگر بھی اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اُسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البحر۔ اگر تعیینے سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ ت۔ جس صورت مین کہ اسنے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتداے روز سے صائم ہون حتی کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا۔ الجوہرہ والسراج۔ اگر رمضان کی رات مین اغماء یا جنون ہو اپھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہوگیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت مین دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرلے الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جسکا وقت معین ہو۔ والضرب الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔ وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمۃ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ ف۔

اور جن دنون روزہ ہو سکتا ہو جسدن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یون ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر چار روزے ہین۔ السراج ع۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہین مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم مین نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہی۔ التاتارخانیہ ۔ اور چونکہ شروع مین حرج ہی لہذا رات سے اجازت دی گئی ہی تو یہ نیت ضرور ہی۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر معین ہی۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اُسکے واسطے متعین نہین۔ فلا بد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہی معین کرنا ابتدا سے ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہوکر واجب نہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہین ہی (فروع) اگر ایسے ملک مین یا ایسی جگہ ہو کہ اسپر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اُس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہین ہو سکتا اور اگر اُس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہین ہی یہی صحیح ہی کیونکہ اسکی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اسپر واجب ہی اُس سے روزہ رکھتا ہی۔ البدائع۔ اگر اسنے نیت مین دو مختلف روزون کی نیت کی پس اگر دونون برابر ہون اور کسی کو ترجیح نہو تو کوئی واقع نہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ قضاے رمضان ونذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہو گا اور اگر نذر معین ونفل کی نیت رات یا دن مین کی یا نذر معین وکفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہو گا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضاء وکفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح نہین ہی تو یہ صوم نفل ہو جائیگا یعنی کہ اگر توڑے تو اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونون قسمون کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ والنفل کلہ یجوز بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہی۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہی۔ صرح بہ الزیلعی ع۔ خلافاً لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ۔ بخلاف قول مالک رح کے کہ وہ تمسک کرتے ہین اطلاق اِس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل تو اسمین مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہی۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم انی اذاً لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ مین اب صائم ہون۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہی اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہی پس اُسوقت خبر دیدی کہ مین تو صائم ہون یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہی مگر اولی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ مین ہی کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہی جسکا صوم ہم پر فرض نہین ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور مین تو صائم ہون پس لوگون نے روزہ رکھ لیا کما رواہ البخاری ومسلم۔ پس یہ ظاہر ہی کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا م۔ ولان المشروع خارج رمضان ہو النفل۔ اور اِس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہی۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہی۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساک اس دن کے اول مین اسکا صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہی بنابر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اسنے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہی بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تاکہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہین جائز ہی سوقال

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اُس وقت
سے کہ اُسنے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن واحد طلوع فجر سے سات تک نہین ہے
لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اسوجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور
شاید کہ آسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط
یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت
سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ اُنکے اِس قول مین صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے
نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من
اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ
عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما یتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل
ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ
اُنکے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل
بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس
اور فرمایا کہ لوگون کو چاہیے - ف - یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کرین تو سب گنہگار
ہین اور بعض کرین تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار ۴ - پس لوگون پر بکفایہ واجب
ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کرین چاند کو شعبان کی اُنتیسوین
تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اِس بات پر
موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کرین تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا
جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا
ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا
تو کافی ہو لیکن یہ بعض اسقدر ہون کہ جنکے قول پر لوگون کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند
ہے کچھ تلاش کی حاجت نہین - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگون نے چاند
دیکھ لیا تو روزہ رکھین - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر روندہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اِس
جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا
کرین شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کرین - ف - اور شک کا اعتبار نہین - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال
رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہین بلکہ
افطار کا ہے اُسمین داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر
اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی - ۳۰ - روزہ - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین تحقیق کلام
سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابو داؤد و ترمذی کے ہین اور بعض روایات مین لفظ شعبان نہین بلکہ صرف اِسی قدر کہ
پوری کرو گنتی - ۳۰ - روز کی یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ -
کرنے کا حکم ہے - اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہین - وان

الاصل بقاء الشهر - اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اُسکا وجود
بالیقین معلوم ہی - فلا ینتقل عنه الا بدلیل - پس اس سے منتقل نہوگا مگر بدلیل - ف - یعنی اس مہینہ سے
دوسرے مہینہ مین منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - ولم یوجد - اور دلیل پائی نہین گئی - ف - بلکہ شک
ہوا تو شک سے یقین نہین ٹیگا - (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگون کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰ پوری
کرسکین - السراج - بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیون
کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہین ہی - ع - یہی صحیح ہی - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن
یا منجم کے پاس آیا اور اُسکے قول کی تصدیق کی تو اُسنے جو محمد پر نازل کیا گیا اُس سے کفر کیا - ع - ولا یصومون
یوم الشك الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھین مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہین - المجتبیٰ - اگر صاف نہو تو اسگلے دن مین شک ہی کہ شاید یہ دن رمضان
کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان
ہی یا اول رمضان - المبسوط - پس اس یوم الشک مین روزہ نہین مگر نفل - لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام
اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا - بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن مین شک ہو کہ یہ رمضان
کا ہی اسمین روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہین پائی گئی تو کوئی دلیل نہین کہ اسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر رضؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسنے حضرت صلعم
کی نافرمانی کی - اس سے مخالفت ظاہر ہوئی - وهذه المسئلة على وجوه - اور یہ مسئلہ کئی صورتون پر ہی - احدها ان
ينوي صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اسدن روزہ رمضان کی نیت کرے - وهو مكروه لما روينا ولانه تشبه
باهل الكتاب لانهم زادوا في عدة صومهم - اور یہ مکروہ ہی کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اسلیے کہ یہ یہود
ونصاری کے ساتھ مشابہت ہی کیونکہ ان لوگون نے اپنے روزے کی تعداد مین بڑھا لیا تھا - ف - اور بات
یہ ہوئی کہ یہودیون ونصرانیون نے اپنے علماء کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہے تغیر کردے چنانچہ اس
زمانہ تک یہ بات جاری ہی پس جب سخت گرمی مین روزے پڑے تو اُنکے پوپ نے چار دن مین ہٹا دیے اور
شمار بڑھا دیا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہی - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اُس دن روزہ اسی نیت
سے رکھا - ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان
کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا یعنی قضاء واجب نہین رہی کیونکہ وہ شہر رمضان مین حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہی -
ف - اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شهد منكم الشهر فليصمه - الآیہ - وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا - اور
اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہوجائیگا - ف - یعنی مع کراہت - وان افطر لم يقضه - اور اگر اُسنے
یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اسپر واجب نہین - لانه في معنى المظنون - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی مین ہی - ف -
مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہی حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہی پس اگر پڑھ لے تو نفل ہی اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب
نہین - اور یہان تو ہنوز یہ تحقیق بھی نہین ہوا کہ اسپر اُسدن روزہ واجب ہی بخلاف اسکے اگر اسنے سواے یوم الشک
کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہی - والثاني ان ينوي عن واجب آخر - دوسری صورت
یہ کہ اُسدن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - مانند قضاء وکفارہ کے - وهو مكروه ايضا لما روينا - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی - ف - کیونکہ اسمین صرف نفل کی اجازت ہے
اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہین ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی نکرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - اور ترمذی نے ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو پہنچے تو تم روزہ مت رکھو - حدیث حسن صحیح - واضح ہو کہ حدیث مین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اسنے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجاے اسکے ایک روزہ رکھیو - رواہ احمد وغیرہ - منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن
ہین لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے - ف - مین کہتا ہون کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب یا وہ کے روزے
جو معروف ہین آنکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہوگئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا - اور صحاح الستہ
کی حدیث ابو ہریرہ رض جو اوپر مذکور ہے اسمین اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو - دوم یہ کہ اسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک مین بھی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے
اول صورت مین فرض کی نیت مکروہ تھی - م - الا ان ہذا دون الاول فی الکراہۃ - مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہے اول صورت سے کراہت مین - ف - یعنی دوسری صورت مین بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے - ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ - پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا
بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے - ف - یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاصکر فریضہ کے واسطے ہے - مین کہتا ہون
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابو حنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب مین صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا - فاحفظہ م - وان ظہر انہ من شعبان - اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا - ف - تو اس
روزہ سے واجب ادا ہونیکے بارہ مین دو قول ہین - فقد قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ - کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزہ سے منع کیا گیا ہے - ف - پس ناقص ٹھہرا - فلا یتادی بہ الواجب - تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا -
ف - جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے - وقیل یجزیہ عن الذی نواہ - اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ
سے جسکی نیت کی ہے - ف - یعنی واجب ادا ہو جائیگا - وہو الاصح - اور یہی قول اصح ہے - ف - یہی صحیح ہے -
المحیط - لان المنہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہوگی - ف - بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے - حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہوسکتی ہے
حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھاوے اور ان دونون وجہ کا حصل یہ کہ صوم رمضان کے طور
پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے - اور صورت مذکورہ مین اسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا - بخلاف یوم العید - برخلاف روز عید کے - ف - عید فطر و
عید اضحی مین روزہ ممنوع ہے - لان المنہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے - ف - پس اگر عید اضحی کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

اٹھی غرض کو رد کیا کیونکہ لوگ اُس دن اللہ تعالےٰ کے مہمان ہین تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ
ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت
رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو
کل روزے منع ہین اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت مین داخل نہین تو وہ صائم
جائز ہے تم نے اسکو بھی مکروہ کیون کہا جواب یہ کہ۔ والکراہتہ ہہنا لصورۃ النہی۔ کراہت یہان ممانعت کی صورت
کے ساتھ ہے۔ ف یعنی لفظ مین ممانعت اسکو بھی شامل ہے۔ الفتح۔ یہی کتاب مین اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی
صورت مین دونون رمضان سے مقدم روزے ہین اگرچہ باطن نیت مین ایک منہی عنہ اور دوسرا نہین ہے پس
صورت کی جہت سے دوسرے مین بھی کراہت آگئی م۔ والثالث ان ینوی التطوع وہو غیر مکروہ لمار وینا
اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہین ہے بدلیل اس حدیث کے
جو ہم روایت کر چکے۔ ف بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا
تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہے انکے اس قول مین کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص
کا معمول واقع نہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اپنے
اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہین ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی
اور حدیث ابوہریرہ رض کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہین اور مصنف رح نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نہی
التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول مین کہ پیشقدمی
نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ
رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اسکو قبل وقت
کے ادا کرتا ہے۔ ف یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے
تو نفل و واجب منع نہوا۔ لیکن مخفی نہین کہ حدیث مین صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمول
واقع ہوا اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے
ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً۔ کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ مین فرمایا
کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہوا اور یہی حد
ذکر کی بعد کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان مین زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جبکہ
عادت کرین اور اسی جہت سے ابویوسف رح نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہین
رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر
کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ مین مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً
جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ان وافق صوماً کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر
اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے
ف یعنی اسمین شافعی رح کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو بھی دن

پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشھر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا۔ ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افردہ۔ اور اگر اُس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل۔ ف۔ اور اسکی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل۔ تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہے۔ احترازاً عن ظاہر النھی۔ ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے۔ ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد۔ یا ممنوع ہے بظاہر نہی و باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اُسکا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحیی رح۔ اقتداء بعلی وعائشہ رض فانھما کانا یصومانہ۔ بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اُس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اسپر اعتراض ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مفع۔ اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء و عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنف رح نے اس اختلاف میں امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا۔ والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر۔ ف۔ بہ نیت نفل۔ ویفتی العامۃ بالتلوم۔ اور فتوی دیا جاوے عوام کو انتظار کا۔ ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک۔ ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتوی دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گذرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتھمۃ۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ ف۔ جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتوی دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتوی ہے۔ خزانۃ الاکمل۔ مفع۔ پھر خواص و عوام کے معنی اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اُس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ فتح۔ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ۔ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہیں روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو۔ وفی ھذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداء غدا یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائیگا کیونکہ اسنے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اُسنے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ ونسا

رمضان کا ثبوت ہوگیا اور اسنے نیت قطعی کرلے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گذر جانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اسنے اول وقت نیت صوم قطعی کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اسمین اصل نیت موجود ہے ہم۔ والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت مین۔ ف۔ نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اسکو بیان کردے۔ وہذا مکروہ لترددہ بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیساکہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہوگیا کیونکہ اصل نیت مین تردد نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان لایجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہوگا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہوگا۔ لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہین تھا۔ ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لاتکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہین۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لکن یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ۔ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہین۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہین۔ لشروعہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف مین تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان۔ اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اسلیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ مذکورہ سابق۔ ف۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لایقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کردیا ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہو کہ اُسکی قضاء واجب نہو - لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ - کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اُتارنا اُسکی
نیت مین ایک وجہ سے داخل ہو گیا - ف - جب کہ اسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اُس سے ہی پس
صوم مظنون کے مانند ہو گیا م - (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول قبول نہین یہی صحیح ہو - السراج - اور منجم کو
اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہو - المعراج - پس یوم الشک اسکے حق مین بھی یوم الشک ہو م - اگر لوگون
نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہو بلکہ یہ چاند
آنیوالی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہو - الخلاصہ - اسی پر فتوی ہو - البحر - مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن مین اول یا
آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی
۳۰ مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار
پا دیگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے - اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتح القدیر
مین مذکور ہو کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہو اور ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہو حتی کہ ۳۰ شعبان
ہو تو اُس دن کا روزہ رمضان قضاء کرین اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دین - کما فی الایضاح - اور تحفہ
مین ہو کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہو اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُنکے نزدیک بھی آنیوالی رات
کا ہو اور اس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہو چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رض سے وہ
قول مروی ہو جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہو اور حضرت عمر رض سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رض سے
وہ قول ہو جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہو - ہذا تلخیص التحفہ - اور مفاد اختلاف یہ ہو کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن مین
چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہو کہ اسپر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اسنے
بعد زوال کے دیکھا ہو - کما فی الخلاصہ - (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع) ظاہر مذہب یہ ہو کہ جب کسی شہر مین
چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم
لازم ہوگا - ف - اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہو - ت - اور اسی پر فتوی ہو - الخلاصہ
البحر - اور اختلاف مطالع یہ ہو کہ ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی
اور نجومی اسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اسمین آویگا - م - بعض مشائخ نے کہا کہ چاند
کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہو یعنی اختلاف مطالع موجود ہو تو رویت ہلال بھی مختلف ہو تو ہر ایک پر
اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہو پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین
بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا
مختلف ہوتا ہو اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو اُنپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب
واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہو یا غروب نہین ہوا تو انپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ
آفتاب ڈھلے یا غروب ہو - مف - الحاصل دو قول ہوے - اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام
جہان پر حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہو مگر اسکا اعتبار نہین ہو - م - کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرویتہ
خطاب عام ہو یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت
ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ انمین کوئی عام خطاب اسطرح نہین ہو - مف
مترجم کہتا ہو کہ اس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہو اسوجہ سے کہ صوموا لرویتہ مین حق طور پر خطاب انھین لوگون کو ہو

جنھون نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر آنا ممکن نہوتا تو رویت کیونکر ہوئی بس حق نظر سے تو
یہی معنی ہین کہ روزہ رکھنے کا حکم انھین کو دیا جنھون نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا الرؤیۃ الہلال۔ یعنی جسوقت تمنے دیکھا
چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرؤیۃ غیرکم یعنی جسوقت کوئی قوم مین چاند
دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہر کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہی۔ علاوہ برین شرع رویت ہلال پر حساب
ادا سے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہر حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے
افطار کرے اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو
وجود ہی نہین ہر بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہر تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع
تو صحیح روایت سے ثابت ہر۔ بلکہ کلام صرف اس امر مین ہر کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہر یا نہین ہر تو ظاہر المذہب یہ بیان
ہوا کہ اعتبار نہین ہر بلکہ مغرب والے چاند دیکھین تو انکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہو جائیگا م۔ لیکن
واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلون
کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہر چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہر اور اگر
ایسی دلیل وشہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنو کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے
تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہی اور ان لوگون کے حساب سے آج ۳۰۔ تاریخ ہر پھر اہل لکھنو نے
آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنو کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہر کیونکہ اس
جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا
نقل کیا ہر۔ اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہون نے گواہی دی کہ دونون نے فلان
رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہر یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہر تو لکھنو
کے قاضی کو بھی روا ہر کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہر اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
دی ہر۔ کما فی الفتح۔ اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰۔ تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہر تو خلاف
نہین کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہر اور اگر مثلا اہل لکھنو سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی
ہر تو اہل لکھنو ایک روزہ قضا کرین اور اگر اسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہر پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہر بعض
نے بقیاس اتبدا اسے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہر جب تک چاند نہ دیکھین اور
یہی صحیح ہر م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہی کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہر۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہر اور
صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہر اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا
کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رض کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان
پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے
چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رض نے مجھسے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہر تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہان مین نے دیکھا اور لوگون نے دیکھا اور سبھون نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ
رکھا۔ پس عبد اللہ بن عباس رضہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہمیشہ روزہ رکھے جاوینگے
یہانتک کہ تیس پورے کرین۔ یا چاند دیکھ لین۔ تو مین نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضہ کے دیکھنے اور اُنکے روزہ
رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہین ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی
والترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول
امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہین
کیونکر انکی شہادت قبول نہو گی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رضہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ہر ملک والون کے واسطے انھین کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف
کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس زمانہ مین بذریعہ
تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہان پہونچیگی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ
اقوام پر جاری ہوگا علاوہ برین عوام وخصوص مشرکین فیجریہ گمان کرتے ہین کہ اسلام مین حقیقت سے بے خبری
ہے پس اگر اسوقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وادفق ہے کیونکہ جاہل لمحدین اس سے غافل
ہین کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے مین سہولت بھی زائد ہے جیساکہ بیان
ہو چکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ ومن رأى هلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف
یا الفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ ف حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔
اگرچہ یہ اکیلا عام مین سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام
شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے
لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع مین امام کا حکم مثل اور دون کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگونکو
صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البدائع۔ بلکہ واجب
ہے۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ۔ ع۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا الرؤیتہ۔ اس لیے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین مین ہے۔ وقد
رأى ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب مین۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان مین حاضر
ہوگیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونون کے حکم سے اسپر واجب ہوا۔ ہان اگر خواب مین
دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر
اور اگر اس شخص نے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہین کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق
فرض پس اگر اسپر واجب نہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہین ہوتی پس معلوم ہوا کہ اسپر احتیاطاً واجب
ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ
جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانی مین۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان مین افطار کر ڈالا۔
ف۔ حقیقۃ وحکما دونون طرح۔ حقیقۃ لتیقنہ بہ۔ حقیقۃ تو رمضان کے ساتھ اسکے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی
وہ تو اسکو اپنے یقین مین رمضان سمجھتا ہے۔ وحکما لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اسپر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اسپر روزہ واجب ہی تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود تھا۔ پس توڑنے سے اسپر کفارہ لازم ہی اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہی۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی ردشہادتہ بدلیل شرعی وہو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہی۔ ف۔ کیونکہ اُس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہی تو ظاہر نہین کہ فقط دیکھ لینے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبہۃ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اُس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وہذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہی کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی۔ ف۔ سبب اسوقت کہ اُسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اُسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہی یا نہین ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہی۔ قاضیخان۔ اسلیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہی۔ ف۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہی اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ د۔ پھر امام پر واجب ہی کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو۔ التحفہ۔ و امام سے ایک روایت ہی کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے۔ المستطلع۔ ولو اکمل ہذا الرجل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہی۔ ثلثین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اُسدن مطلع روندہ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ مین۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہی تو یہ بھی روزہ نہ رکھے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہان ہی اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے تصور نے قائم کیا اسکو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا مگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہی۔ ولو افطر لا کفارۃ علیہ۔ اور اگر اسنے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہی۔ ف۔ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہین رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اُسکے ساتھ روزہ رکھکر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اُسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہی اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضا ہی مگر کفارہ واجب نہین القاضیخان۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اُس حقیقت کے جو اُس شخص کے نزدیک ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہی لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک واحمد وغیرہ کا ہی۔ مع۔ اور اگر اُسدن مطلع صاف ہو اور اُسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہی کہ اگر توڑے تو اُسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو بدون مطلع مین ہی ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہی

قائم مم - واذا كان بالسماء علة - اور غیب کہ مطلع پر کوئی علت ہو - ف - یعنی ابر یا گاڑھا غبار وغیرہ قبل الامام شهادة الواحد العدل - تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے - ف - یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی - فی رؤیة الهلال - چاند دیکھنے کے بارہ مین - ف - یعنی رمضان کا چاند دیکھنے مین رجلا كان او امرأة - یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو - حرا كان او عبدا - خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو - ف اور ظاہر الروایة مین دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہین ہے - السراج - ف ع - لانه امر دینی - کیونکہ یہ امر دینی ہے ف - نہ دنیاوی جسمین آزادی و مرد ہونا و دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا کچھ شرط نہین ہے - فاشبه رواية الاخبار - تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا - ف - چنانچہ ایک مسلمان عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے - ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة - اور اسی وجہ سے رویت ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہین - ف - یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی مین لفظ شہادت ضرور ہے یعنی مین گواہی دیتا ہون یا شہادت دیتا ہون ومانند اسکے - تو رویت ہلال کی گواہی مین یہ تخصیص نہین بلکہ اگر کہے کہ مین خبر دیتا ہون یا بیان کرتا ہون ومانند اسکے تو کافی ہے مم - اور جیسے لفظ شہادت شرط نہین اسی طرح اسمین دعوی وحکم حاکم ومجلس قضاء بھی شرط نہین چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہین ہے - اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے - السراج - مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ مین نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کردیا پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے - م - اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اسپر واجب ہے کہ اسی رات مین گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی کے نکل کر گواہی دیدے - مین کہتا ہون کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کر دے - وجیز الکردری - اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگون کو روزے کا حکم کردے بخلاف ہلال فطر وہلال اضحی کے - السراج - یعنی ہلال فطر واضحی مین امام کو اختیار نہین کہ لوگون کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگون کی تنہا گواہی کے ہے - م - جیسے ہلال رمضان مین بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگون کو حکم نہ کرے - کما فی الفتح - جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہین ہے - السراج - یعنی بلوغ شرط ہے - م - ويشترط العدالة لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول - اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتون مین فاسق کا قول مقبول نہین - ف - اسپر ائمہ وعلماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان مین تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو - وتاويل قول الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون مستورا - اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو - ف - یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگون مین پرہیزگاری وعدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد کہ لوگون مین معروف نہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو - پس غیر عادل سے یہ مراد نہین کہ وہ فاسق ہو پس فاسق کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا - ہان یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے - حالانکہ اسمین اختلاف ہے - فتاوی العتابی - مستور الحال کا قول ظاہر الروایة مین مقبول نہین - حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہو اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اسی کو بزازی رح نے صحیح کہا۔ ف۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے
فقط لا الہ الا اللہ ومحمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت
زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر الائمہ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے توحق یہ
یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ مف۔ ذا لعلۃ غیم او غبار
او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اسکے مانند ہو۔ ف۔ اب صرف محدود
القذف رنا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد وعورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
حد ماری گئی جسکے حق میں اللہ تعالے نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی ہمیشہ انکی گواہی مت قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع رونددار ہے۔ جواب یہ کہ۔ فی
اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاقی جواب میں محدود القذف بھی داخل
ہو اجاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کریگا۔ تو اسمیں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے مش۔ کیونکہ جب محدود القذف
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ
سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معاینہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً
مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم م۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اسمیں گواہی کا نصاب
ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ بات
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان

رکھے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمر رض ہے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روندھے مین قبول کی یا صاف مین۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگون نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت مین کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول مین جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کرین۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی مین ہے۔ مف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہین ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہان اگر افطار کرین تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہین ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہین بلکہ مطلع صاف ہے جسمین گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آوین ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہان اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی ہین اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہین جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہین ہے شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کرکے بلا خلاف افطار کرین۔ الذخیرہ والتبیین ع۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ لوگ افطار کرین۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی الذخیرۃ عن الحلوائی۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداءً اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا بربنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہین ہوتا۔ ف۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہان فطر ایک گواہی پر نہین بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روز سے زائد نہین لہذا ۳۰۔ پورے کرکے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بربنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلان کے بستر پر پیدا ہوا تھی کہ فلان اسکا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے مین سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہین ہوتا جب تک کہ دو نہون اسی طرح مسئلہ فطر مین ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہین بلکہ جو بنائے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے ضمناً ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق مین غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رح اصح ہے مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمین قطعی ادا پر وقوف ممکن ہے تو ظن کافی نہین بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رح۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع مین باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف مین ہے۔ کما فی الذخیرۃ عن الحلوائی رح۔ اگر اول مین دو گواہون عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کرکے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کرین اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کرین۔ المحیط الخلاصہ ف ع۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول مین صاف مطلع مین دو گواہون پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف مین افطار نہ کرین۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ مین کہتا ہون

تو جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہون کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت
مین حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہین - فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام
اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتداء سے روایت ہے پس نہ افطار مین مگر آنکہ شہادت گذرے - کما حققناہ سابقاً - علاوہ برین
مرجع اختلاف المطالع ہے جو علی خلاف الظاہر ہے فتدبر واللہ تعالے اعلم بالصواب م - (فروع ضروریہ) اگر دیہات مین
کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہان حاکم شرع نہین ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گانون کی مسجد مین شہادت دے
اور لوگون پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھین بشرطیکہ وہ عادل ہو - المحیط و ت - اس زمانہ مین یہان تو یہ حکم دیہ و
شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر از ینکہ مسلمانون پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونیکے
لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کرین کہ احکام وشرائع مین اسکے مطیع ہون - کما فی المعراج م - واذا لم تکن بالسماء
علۃ - اور جب آسمان مین کوئی علت نہ ہو - ف - یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے مین مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار
و ابر نہ ہو - پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی - لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر
تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے - ف - حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وغ
کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ - یقع العلم بخبرہم
انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - ف - پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس
جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم غلط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے - لان التفرد
بالرؤیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط - کیونکہ رویت ہلال مین متفرد ہونا ایسی حالت مین غلطی کا وہم دلاتا ہے - ف
تفرد سے تنہائی مراد نہین حتی کہ دو ہون تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ تکرار کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو - ف - پھر واضح
ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے - یہ اسواسطے کہا کہ یہان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہین کہ انکی خبرون سے
دل مین یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو برخلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ مین قاضی کے سامنے گواہی
دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے - الحاصل ہر طرف سے ایسی
طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کرین تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو
جو ایسی حالت مین صرف مخبرون کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو ایکایک قبول نہوگی
فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً - تو اسمین توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاوین
ف - تب بعد علم کے حکم ہوگا - بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ - برخلاف اسکے جب کہ آسمان مین کوئی علت
ہو - ف - گرد وغبار ابر ودخان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہین بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے - لانہ قد
ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر - کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے - ف
تو بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف
نگاہ کی وجہ سے نہین دیکھ سکتے ہین - ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ - پھر کثیر کی حد مین کہا گیا کہ اہل محلہ ہین
ف - حتی کہ اگر اہل المحلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو - وعن ابی یوسف
خمسون رجلا - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہین - اعتباراً بالقسامۃ - بر قیاس قسامت
کے - ف - جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ مین ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہین معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی
پر قسم لیجاتی ہے لیکن مخفی نہین کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہان البتہ حکم برائت کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہون

پر ہو جاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ
امام المسلمین کی راے پر تفویض ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیارہ۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن ورد من
خارج المصر۔ اور فرق نہین درمیان اہل شہر کے اور درمیان آنیوالے کے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی راے پر خبر
مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریون کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو انمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ
ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف۔
یعنی دھندان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید
یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول
فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسیوجہ
سے امام مرغینانی وصاحب فتاوی الصغری وصاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کما فی الدرایہ ہ فع۔
والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف۔
کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین رویت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے
مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ہ۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹۔ رمضان کو تلاش
کرنا چاہیے۔ الاختیارہ۔ ومن رأی ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار
نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطاً۔ از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات مین احتیاط
واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اسنے اُس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور
توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ قاضیخان الاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
اور اسنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر
دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ہ۔ بالجملہ یہان
افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین
روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا
پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے
کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف۔
یعنی ۲۹ رمضان کو ابر وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے
مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مرد کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور
اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود فی القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط
ہین۔ وعوی ومجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی والخزانہ ہ۔ وعلی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول
نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے
ف۔ تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور

ان حقوق کی شہادت مین عدد اور شرائط بھی ہین تو اس مین بھی معتبر ہوے ۔ والاضحی کالفطر فی ہذا فی ظاہر الروایۃ ۔ اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ مین مثل فطر کے ہے ۔ ظاہر الروایۃ مین ۔ ف ۔ پس اگر ہلال اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضرور ہین جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہون مین آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہون اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہون ۔ وہو الاصح ۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے ۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان ۔ برخلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (نوادر مین) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحی مانند ہلال رمضان کے ہے ۔ ف ۔ اور اسی کو تحفہ مین صحیح کہا ہے ۔ م ۔ لیکن یہ ظاہر نہین کیونکہ اضحی کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہین بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے ۔ لانہ یتعلق بہ نفع العباد ۔ کیونکہ ہلال اضحی سے بندون کا نفع متعلق ہے ۔ ف ۔ یعنی ملحوظ ہے ۔ وہو التوسع بلحوم الاضاحی ۔ اور وہ نفع قربانیون کے گوشت سے حصول فراخی ہے ۔ ف ۔ جیسے ہلال الفطر مین نفع فطر ہے ۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے ۔ البحر الرائق ۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ ۔ رمضان کو مطلع روندھا ہو ۔ وان لم یکن بالسماء علۃ ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہو ۔ ف ۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے ۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ ۔ تو امام نہین قبول کریگا (رویت ہلال مین) مگر گواہی ایک جماعت کی ۔ ف ۔ جنکی کثرت و حالت ایسی ہو سکے کہ ۔ یقع العلم بخبرہم ۔ انکی خبر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے ۔ کما ذکرنا ۔ جیسے ہم نے ذکر کیا ۔ ف ۔ یعنی ہلال رمضان دیکھنے مین جبکہ مطلع صاف ہو (مع ع) جہان کوئی حاکم و قاضی نہین اگر روندھے مطلع مین ۲۹ ۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتون عادلون نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمین گواہی کے شرائط موجود ہین تو مضائقہ نہین کہ لوگ افطار کرین یعنی عید کرین ۔ الزاہدی ۔ ف ۔ اگر ۲۹ ۔ رمضان کو گواہون نے بیان کیا کہ ہمنے تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہین موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود ہے اور اگر کہین باہر سے آئے ہون تو انکی گواہی جائز ہے ۔ الخلاصہ ۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انھون نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰ ۔ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہان چاند ہوا ہو گا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہونا چاہیے ۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس ۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے ۔ لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا ۔ الی ان قال ۔ یہانتک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل ۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک ۔ ف ۔ پس اول تو ابتداء وقت ہے اور دوم انتہاء وقت ہے ۔ والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل ۔ اور دونون ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے ۔ ف ۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رات مین کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداء مین بعد عشاء کے و بعد سو جانے کے مباح نہین رہتا تھا پھر مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو یہان سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس ماہ کو

دراز کھینچ لائے یہانتک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہین ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ لغت مین امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع مین۔ ہو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و بیرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی مین مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی مین لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اِس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی مین بھی امساک کے معنی ہین اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اِسپر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع مگر اتنا فرق ہے کہ شرع مین اِس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری مین ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اِس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر رہا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام مین رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزون سے باز رہنا محال ہوا کہ مر نہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن مین سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ بر خلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتون کے حق مین حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اِسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اِس قدر مین عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر مین گنہگار نہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احدٰکن الدہر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق مین دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتون مین عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس مین پس اگر ادا صحیح ہو تو کیون بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہین اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چارون فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رض نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت مین صبح کرے اُسکا روزہ نہین ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رض نے اِس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت مین جبکو صبح ہو جاوے تو روزہ نہین جیسے کھانے پینے مین حکم ہے۔ مسئلہ۔ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء مین اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم مین زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزانۃ الفتاوی ۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اُسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم مین مفتی تو قول اول پر فتوی دینا چاہیے۔ ہان اگر اُس شخص نے قسم کھائی ہو مثلا آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب ما یوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتون مین جو موجب قضاء وکفارہ ہین۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت مین روزہ فاسد ہوکر قضاء وکفارہ
دونون واجب ہوتے ہین اور کس صورت مین فقط قضاء اور کس صورت مین قضاء بھی نہین۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے
احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جب صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہین کہ بگڑا ہوا
روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل باب اداے عبادات مین برابر ہین۔ فاحفظہ م۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع
جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان مین قضاء کفارہ ہے اور اسکے سواے مین قضاء فقط
ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آویگا۔ اور اگر عمداً نہو بلکہ۔ ناسیا لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو افطار نہین ہوا
ف۔ پس قضاء وکفارہ کچھ واجب نہین ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا
وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی قیاس
امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو
کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب انکا وجود ہوا تو صوم کا انفطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیا
فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز مین بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی
ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار
کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
فرمان اُس شخص کے حق مین جس نے نہار رمضان مین بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ تم علی صومک فانما اطعمک اللہ
وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالی ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہ رض مین حکم عام
وارد ہے کہ من نسی وہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے
پس وہ کھانے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اُسکو تو اللہ تعالی نے کھلایا و پلایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ امام مالک رح کیطرف
سے کہا گیا کہ حدیث مین تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن مین امساک رکھے جیسے خطاء سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت
دن مین حیض سے پاک ہوئی تو اُنکو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث مین یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے۔ جواب یہ
اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم
صحیح ابن حبان مین حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مین صائم تھا پس مین نے بھولکر کھایا پیا
تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالی نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت مین ہے اور تجھپر اس روزی کی قضاء نہین
ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزار رح نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر مین زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار
نہین ہوگا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن حبان مین حدیث ابوہریرہ رض سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جسنے رمضان مین بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہین اور نہ کفارہ
وقد رواہ الحاکم۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین۔ مع۔ بالجملہ رمضان مین بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہین ٹوٹتا اور
یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ہذا فی حق الاکل
والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق مین بھی ثبوت ہوگیا۔
للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے مین سب برابر ہین۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے

تو جب ان دونون مین بھول مضر نہین تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع مین بھی مضر نہین حتی کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مع۔ یہی حضرت مجاہد و حسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع مین قضاء و کفارہ واجب ہے مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے مین یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اسپر قیاس نہین ہو سکتا جیسا کہ اصول مین مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہان خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہین اور خطاء و عمداً کو اسپر قیاس نہین کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص مین داخل ہے حتی کہ جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اُسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ مین قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق مین نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے مین بھول غالب ہے۔ **بخلاف الصلوۃ**۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہین یا کمتر ہے۔ **لان ہیأۃ الصلوۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان**۔ کیونکہ نماز کی ہیأت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ قراءت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریمہ کے ہین اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزین حرام کرلین تو یہ افعال یاد دلاتے ہین کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ **ولا مذکر فی الصوم**۔ اور روزے مین کوئی چیز یاد دلانے والی نہین ہے۔ **فیغلب**۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیون نہو کہ جن چیزون سے منع کیا گیا اُنکے واسطے ہاتھ پانو وغیرہ کھلے ہین اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب ضرور بھول لینگے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہونا صوم نفل مین ہے نہ فرض مین۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا۔ **ولا فرق بین الفرض والنفل**۔ اور کچھ فرق نہین درمیان صوم فرض و نفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونون مین روزہ نہین توڑتا۔ **لان النص لم یفصل**۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہین فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق مین عدم افطار ثبوت ہوا (**فروع**) اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اُس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اُسنے یاد نہ کیا اور کھاتا پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات مین ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ جس نے صائم کو بھولکر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اُسمین رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ مین ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اُسکو یاد نہ دلانے کی گنجایش ہے۔ الظہیریہ۔ اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ فتاویٰ قاضیخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اُسپر قضاء و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان مین تھا۔ **ولو کان**۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ **مخطیا**۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضوء کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق مین پانی اُتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ **او مکرہا**۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا، گرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ **فعلیہ القضاء**۔ تو اس خطاء یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ **خلافا للشافعی**۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہین ہوا۔ **فانہ یعتبرہ بالناسی**۔ کیونکہ شافعی رح خاطی و مکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہین۔ کیونکہ دونون کا قصد افطار کا نہین ہے علاوہ برین حدیث مین ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء و نسیان اُٹھا دیا گیا ہے۔ **ولنا**۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ اُنکے قیاس کے جواب مین۔ **انہ لا یغلب وجودہ**۔ یہ کہ خطاء و اکراہ کا ہونا غالب نہین ہے۔ ف۔ تو یہ آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ **وعذر النسیان غالب**۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کرین کیونکہ دونون مین فرق ہے۔ **ولان النسیان من قبل من لہ الحق**۔ اور اس جہت سے

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان واکراہ دونوں مین فرق ہوگیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض مین دوبارہ قضاے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہوگئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ العنایہ۔ اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہوگئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھول لیتے و خطا بھی کرتے ہین۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اُسپر کفارہ و دیت قرآن مین منصوص ہے۔ م۔ خاطی و مکرہ پر کفارہ نہین ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے مین یا نہانے مین حلق مین پانی اُتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہین تو روزہ صحیح رہا۔ الخلاصہ۔ یہی معتمد ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق مین پانی ڈال دیا یا اُسنے خود پیا تو مانند مخطی و مکرہ کے اُسکا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ قاضیخان۔ ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق مین اُتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔ زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہوگئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہوگیا۔ الخلاصہ۔ یہ حکم بیداری و حقیقی جماع مین ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اسکو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اسنے خواب مین جماع دیکھا کہ انزال ہوگیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہین ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام ثلث لایفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزین روزہ کو افطار نہین کرتی ہین۔ القیٔ۔ ایک قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رض سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزار رح نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا مگر ان تینون راویون کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین مین صالح ہین لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رح نے اسکو سلیمان بن حبان کے طریق سے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و اصح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حبان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت لی ہے۔ طبرانی رح نے اسکو ثوبان رض کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہین جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہین ہین۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رح سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اسپر قضاء نہین اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔ و لانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہین پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت۔ ف۔ اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو جیسے شہوت سے عورت کو چپٹاوے و انزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہین مگر جماع کے معنی موجود ہین۔ اور یہان مسئلہ مین کسی طرح جماع نہین ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی۔ اور یون ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے یہ بھی افطار نہین ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہین ہوا۔ ملکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہین اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہوا ورساگرچہ مکرر سہ کرر ہو ۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہین
اِس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اِس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہین تو وہ لازم نہین بلکہ افطار تو جماع سے
ہے اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے ۔م ف ۔ وصار کالمتفکر اذا امنی ۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہوگیا جب کہ اُسکے منی نکل آوے ۔ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی مین فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہین ہے ۔مع ۔ اگرچہ دیر تک تصور مین رہا ہو ۔ البحر ۔ و کالمستمنی بالکف ۔ اور مانند اُس شخص کے ہوگیا جس نے ہتیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی ۔ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا ۔ علی ما قالوا ۔ بنا بر اِس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے ۔ف۔
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اِس لفظ سے اشارہ فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف اور اسمین خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق مین انزال ہوا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہے ۔ مصنف نے تجنیس مین کہا کہ یہی مختار ہے ۔ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
مین قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ اِنمین جب انزال ہو تو افطار
ہوا ۔ مف ۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے ۔ تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اِس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون ۔ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگون سے ذکر کیا
کہ محشر مین جو بعضون کے ہاتھ حاملہ ہونگے ۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے ۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اُس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا در حالیکہ اُسکو حلال جماع میسر نہین ہے ۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا ۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا ابو حنیفہ رح سے روایت آئی کہ اِسکو یہی بہت ہے کہ برابر سرابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو ۔ اتراری رح نے غایۃ البیان مین کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے ۔ عینی رح نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی مین حرمت ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہان یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اُسکی
نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت بس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول مین تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اِسنے زرق سے مادہ میجہ نکال دیا تو اِس
حالت مین روا بلکہ امید ثواب ہے ۔ فافہم واللہ تعالی اعلم ۔م۔ اگر دو عورتون نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اُسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہین اور نہ غسل ہے ۔ السراج ۔ مین کہتا ہون کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اُسپر تیل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اُسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہین ورنہ
مفسد ہے ۔ واللہ تعالی اعلم ۔م۔ مرد نے اپنی مقعد مین یا عورت نے اپنی فرج مین انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہین ۔ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو ۔ الظہیریہ ۔ جورو کے ہاتھ مین آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے ۔ السراج ۔
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوا مباشرت کی پس اگر انزال تھا تو قضاء نہین اور اگر
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ ۔ القاضیخان ۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہین گیا
المحیط ۔ اور اگر عورت کو کپڑون کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اُسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہین
المعراج ۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہین ہے ۔ السراج ۔ ولو ادھن لم یفطر ۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار
نہوا ۔ لعدم المنافی ۔ بوجہ منافی نہونے کے ۔ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ مین تیل لگانا
لیکن اگر کانون مین ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اِسکے اگر کان مین پانی ڈالا تو اسمین تحقیق و تفصیل ہو ۔م۔ وکذا اذا احتجم

اور یون ہی جب پچھنے لگاوے۔ ف۔ تو افطار نہین۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہین ہے۔ سولما روینا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ۔ مسئلہ احتجام مین افطار نہونا قول ابو حنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی مین کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہوجاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج و قال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جنمین انس بن مالک بھی ہین سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ مین مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام مین تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رضہ نے فرمایا کہ نہین مگر بسبب ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے
انس رضہ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ مین پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم انپر گذرے تو فرمایا کہ انھنے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے مین اجازت دیدی اور انس رضہ
خود روزہ مین پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہین اور مجھے اسمین کوئی علت نہین معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے مین کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھوین سال ہجرت مین ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسوین سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے۔ مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہونچی پس اسنے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور کفارہ نہین ہے کما مر و
کذلک م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہین ہوا۔ ف۔ اگرچہ اسکو حلق مین سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔ ف
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان مین کوئی راستہ نہین ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہین۔ ف
یعنی مسام سے نکلتے ہین جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہین ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو دل بیشک
مین ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہین ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رح نے صائم کا پانی مین بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہین کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے مین نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر
تھوکا اور اسمین خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہین ہوا۔ مف۔ تھوک مین سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہین ہے اور اگر آنکھ مین دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق مین ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہین ہے۔ الذخیرہ۔ تیل اگر مسام کے ذریعہ سے
بدن مین گیا تو مفطر نہین۔ شرح المجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ مین قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہین اور اگر کثیر ہون کہ
تمام منہ مین اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ ولو قبل امرأۃ لا یفسد
صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید به اذا لم
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے مین اسکو انزال نہوا ہو تو روزہ فاسد نہین۔ لعدم المنافی صورۃ و معنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہین پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت
ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین مین ہے۔ بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضنے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چپٹانا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں م۔ بخلاف الرجعة والمصاہرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کرکے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرلے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح و دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوے افطار کا حکم ثبوت نہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقةً ہو یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہوا اور یہ یہاں موجود نہیں ہے اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک اُدیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہوا اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقةً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے

ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعلیہ القضاء دون الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے

ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقةً تو یہ کہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورة او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع

بطور معنی موجود ہونے سے قضا واجب ہوئی - واما الکفارۃ - اور رہا کفارہ - ف - تو وہ خاص محض کامل سزا ہے اسمین جنایت کی کمی بیشی کو دخل نہین - فتفتقر الی کمال الجنایۃ - پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے - ف - اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت ومعنی دونون سے کامل ہو اور یہان صورت نہونے سے شبہہ ہوگیا تو کمال جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا - لانہا تندری بالشبہات کالحدود - کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ ہٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے - ف - یعنی سزاے سرقہ وزنا وغیرہ شبہہ سے ثبوت نہین ہوتے ہین - (فروع) باندی وغلام کے بوسہ لینے مین یہی حکم ہے صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک - الزاہدی - چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہین - المحیط - ولا باس بالقبلۃ اذا امن علی نفسہ - اور جورو کا بوسہ لینے مین (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ مین) مضائقہ نہین جب کہ اپنے نفس پر امن ہو - ای الجماع او الانزال - یعنی جماع واقع ہوجانے یا انزال ہوجانے سے امن ہو - ف - یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے مین شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہونچیگی - پس دونون باتون سے اطمینان ہونا چاہیے - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ "جماع اور انزال" نہین کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن - اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے - مع - پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونون مین سے ہر ایک سے اطمینان ہو - ویکرہ اذا لم یامن - اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو - لان عینہ لیس بفطر - کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہین ہے - ف - بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہوسکتا ہے - وربما یصیر بعاقبتہ فطرا - اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہوجاتا ہے - ف - مثلا بوسہ کی شہوت مین لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش مین ضبط نہوسکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہوگیا تو بوسہ لینے مین ایک اسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ - فان امن - اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہوگی - یعتبر عینہ وابیح لہ - تو بوسہ کا عین اعتبار کرکے صائم کو مباح کیا گیا - ف - جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ وحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے - وان لم یامن - اور اگر صائم بیخوف نہ ہو - ف - یعنی بد انجام کا خوف ہو - یعتبر عاقبتہ وکرہ لہ - تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کرکے صائم کو مکروہ رکھا گیا - ف - چنانچہ ابوداؤد کی حدیث ابوہریرہ رض مین بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی - اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام کردیا حتی کہ بعض علمار نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت وجوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا - والشافعی اطلق فیہ فی الحالین - اور شافعی رح نے بوسہ لینے مین مطلق جواز رکھا دونون حالتون مین - ف - خواہ بیخوف ہو یا نہو - والحجۃ علیہ ما ذکرنا - اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہمنے ذکر کی - ف - یعنی خود بوسہ لینا فطر نہین بلکہ اکثر انجام کو فطر ہوجاتا ہے - انتہی ع - پس بیخوفی کی حالت مین اجازت گویا جماع وانزال مین پھنسنے کی اجازت ہے - بلکہ حجت حدیث ابوہریرہ رض ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہین کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی مین مصرح ہے کما فی العینی - والمباشرۃ الفاحشۃ مثل التقبیل فی ظاہر الروایۃ - اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ مین بوسہ لینے کے مثل ہے - ف - یعنی روزے مین اگر مرد وعورت ننگے ہوکر اپنے آلہ وفرج کو باوجود ملا دین تو ظاہر الروایۃ مین یہ خود فطر نہین بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہین اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے - وعن محمد - اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ - امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے - ف - اور یہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے - لانہ قل ما تخلو عن الفتنۃ - کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے - ف - بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہوجاتا ہے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے - مین کہتا ہون کہ اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جاوے بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

بھی مکروہ ہے م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وہو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے۔
ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول
یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جاتا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھناؤنی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل افطار
ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
لا یتغذی بہ کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اسکے جوف تک اگرچہ
ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک وکنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق
غذا نہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہونے پاوے م۔ فاشبہ الغبار
والدخان۔ تو مکھی دھوئیں وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار ودھواں بے اختیار ناک ومنہ کی راہ سے داخل ہو جاتے
ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے م۔ اگر صائم نے مکھی لیکر نگل لی تو روزہ
ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ وشرح الطحاوی۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ الشامی۔ اور چونکہ غذا کی
جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے
ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے
مینہ وبرف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انہ یفسد۔ اور اصح
یہ کہ انہیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ ع۔ یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ
او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے
سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ وبرف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
انہیں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوئیں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان
احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اسوقت
احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطر نہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر انکا حکم ان چیزوں
کے مثل ہوا جنسے امساک واجب ہے۔ فاحفظہ فانہ دقیق نافع م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور
اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ کما فی الخزانۃ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو
فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے م ف۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ
دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام
منہ میں نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔
الخلاصہ۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
منہ میں لیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ الظہیریہ۔ اور اگر

تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ الفتح - اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ المحیط۔
ف - اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اُسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی - اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ میں
قضا ہے نہ کفارہ۔ الظہیریہ - ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اسکے رنگ سے تھوک اُسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے
باوجود اُسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ ف - ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا - اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا
جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو ف - یعنی چنا برابر سے کم ہو - لم یفطر - تو افطار نہوگا - ف - اگرچہ عمداً کھا جاوے
کما فی الجامع الصغیر - وان کان کثیرا - اور اگر بہت ہو - ف - یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو - یفطر - تو افطار ہو جائیگا - وقال زفر رح
یفطر فی الوجہین - اور زفر رح نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائیگا - ف - کیونکہ اپنے باہر سے کھایا ہے - لان
الفم لہ حکم الظاہر - اسلیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے - حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ - حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
ہوتا - ف - پس اگر منہ خارج بدن نہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا - اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہرصورت
افطار ہو جاتا ہے - ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ - اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے - ف - تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہوا - بخلاف الکثیر - بر خلاف کثیر کے - ف
کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں - لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان - کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے - ف - بلکہ عارضی
طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اپنے لیکر باہر سے کھا لیا - تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا کہ زفر رح نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے
لہٰذا ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہٰذا زفر رح کی دلیل میں ثابت کرکے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفر رح
کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جبکہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اُسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے - م - والفاصل
مقدار الحمصۃ - اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے - ف - یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول ابعد کہ - وما دونہا قلیل - اور جو حمصہ سے کم
ہو وہ قلیل ہے - ف - اور یہی صدر الشہید رح نے ذکر کیا ع - اور شیخ ابو نصر الدبوسی رح نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر
ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے - مع ف - اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہاء سے
ظاہر یہ ہوتا ہے کہ انہیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے برابر یا غالب ہوں - م - یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
لیگیا - وان اخرجہ - اور اگر اس چیز کو نکال لیا - واخذہ بیدہ - اور ہاتھ میں لے لیا - ف - یعنی اپنے قابو میں کر لیا - ثم
اکلہ - پھر اسکو کھایا - ینبغی ان یفسد صومہ - تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے - ف - اگرچہ وہ قلیل ہو - کما روی عن
محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ - چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں
کے درمیان سے نگل لیا تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف - خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو - ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ - اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو
روزہ فاسد ہوگا - ف - اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا - العنایۃ النقا فیخان - یہی اصح ہے محیط السرخسی - یہ اُسوقت کہ چبایا نہو - ولو مضغہا
لا یفسد لانہا تتلاشی - اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا - ف - تو اُسپر داخل ہونا صادق نہوگا
بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے - کما فی قاضیخان - لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر
ہو تو فاسد ہوگا - الکافی - اور یہ مزہ پانیکی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیے - الفتح میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے
معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے - کما مر - م -
وفی مقدار الحمصۃ - اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں - ف - جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا - علیہ القضاء دون الکفارۃ
صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں - عند ابی یوسف - یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے - ف - یہی اصح ہے الخلاصہ - و
عند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر - اور زفر رح کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیے کہ یہ چیز گھٹیا ہوا طعام ہے

ف۔ اور طعام عمدہ کھانے مین کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے۔ و لابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رح
کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو مکروہ رکھتی ہے۔ ف۔ یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان
رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبودار گوشت مین تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتون سے
چنا برابر گوشت نکالا دیکھا جاوے کہ اگر اُسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو
ایسا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگون کے احوال سے واقف ہو اور ہر
طرح کا اجتہاد رکھتا ہو۔ الفتح۔ (فروع) صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اُسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ مین قضا ہے نہ کفارہ
او جیز۔ اگر منہ مین لقمہ تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اُسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی، حالانکہ اُسکو روزہ یاد نہین
پھر یاد آیا پھر اُسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اُسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر
پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہین ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ فان ذرعہ القئ لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قے امنڈ آئی تو افطار نہوگا۔ ف۔
یعنی جب کہ بلے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے مین افطار نہین۔ م۔ اور یہی قول مالک و شافعی واحمد کا ہے۔ ابن المنذر
نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اُسپر قضاء نہین ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اُسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اسکو
ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری ومسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ
میری رائے مین یہ حدیث محفوظ نہین۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جیسا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے
ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہین بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل مین اور یہی معنی
ابن ماجہ مین ہین تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔
اور اسمین بھر منہ قے اور اس سے کم دونون برابر ہین۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین کوئی تفصیل نہین بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ مین تمام
صورتین یہ نکلتی ہین کہ قے یا امنڈی یا اُسنے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور
ہر ایک ان چار قسم مین سے تین حالت سے خالی نہین یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتین
پیدا ہوئین۔ پھر اگر امنڈی وہ باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو افطار نہین۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اُسکو روزہ
یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہین۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو تو
بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر
نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھر منہ ہے تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی بعض مشائخ کا مختار
ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ کما فی الکافی۔ پھر اگر بھر منہ ہونے مین قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک
افطار نہین اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت مین افطار اور دوم مین نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے
سب مین فاسد ہے۔ اور باقی صورتین یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت مین لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہین نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ
فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تقریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث مین قے ہو وقے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رح
نے کہا کہ اسمین بھر منہ اور اس سے کم دونون برابر نکلتے ہین تو اُسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو
فاسد نہین کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہین لوٹنے و لوٹانے کی

صورتین تو فرمایا۔ **فلو عاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل**۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منھ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی اسکی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ **وعند محمد لایفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا معناہ**۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہین پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یون فطر کے معنی بھی نہین پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ **لانہ لایتغذی بہ عادۃ**۔ کیونکہ عادت مین قے کے ساتھ غذا نہین کیجاتی ہے۔ ف۔ پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے ع۔ **وان اعادہ فسد بالاجماع لوجود الادخال**۔ والابتلاع۔ **بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر**۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اُسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہوئے۔ یہ سب تو بھر منھ کی صورت مین ہے۔ **وان کان اقل من ملاء الفم**۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ **فعاد لم یفسد صومہ**۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اِسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ اسمین دونون کا اتفاق ہے۔ **لانہ غیر خارج**۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ **ولا صنع لہ فی الادخال**۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکے داخل کرنے مین ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ **وان اعاد فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج**۔ اور اگر یہ قلیل اُسنے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہے یعنی افطار نہین بوجہ خروج نہونے کے۔ ف۔ یہی مختار وصحیح ہے۔ ف۔ **وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال**۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے مین۔ ف۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل قے کو لوٹا کر جوف مین داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اِسکو خارج نہین ٹھہرایا چنانچہ اِس سے وضوء نہین ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا م۔ **فان استقاء عمدا ملاء فیہ فعلیہ القضاء**۔ اور اگر اِسنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منھ ہے تو اِسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم مین اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہین مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منھ عمداً یا دمین قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ **لما روینا**۔ بدلیل اِس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اِس مین مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منھ تو ضرور داخل ہوگی حالانکہ قیاس سے اِسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہین ہوتا تو قیاس یہین تک رہگیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے گرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ **والقیاس متروک بہ**۔ اور نص کے مقابلہ مین قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ **ولا کفارۃ لعدم الصورۃ**۔ اور کفارہ واجب نہین بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یون کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے مین افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہان نص مین صرف یہ وارد کہ اِسپر قضاء واجب ہے تو ہم اِس سے کمی نہین کر سکتے اور نہ اِسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہین م۔ بالجملہ عمداً بھر منھ قے نکالنے مین باتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ **وان کان اقل من ملاء الفم فکذلک عند محمد**۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے بھر منھ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ **لاطلاق الحدیث**۔ بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین قضاء اُسپر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو سا فتح وغیرہ مین مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ **وعند ابی یوسف لایفسد لعدم الخروج حکماً**۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ حکم شرع مین اِس قلیل کو خارج نہین ٹھہرایا گیا - ف - اِسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے وضو نہین ٹوٹتا - زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز مین اِسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے - کما فی الفتح - اور حاصل یہ کہ حدیث مین استقاء عامداً - مین یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہین تو گویا اسنے عمداً کچھ قے نہین نکالی - لیکن مخفی نہین کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہین اور عرف و حقیقت مین قلیل قے کے حق مین نکالنا فرد صادق تو حقیقت کو چھوڑکر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہین جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ مین ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اِس جہت سے قلیل مفسد نہین کہ گویا خروج ہی متحقق نہین ہوا - تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل مُنہ تک نکالی - ثم عاد - پھر وہ لوٹ گئی - لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہین ہوچکا - ف - تاکہ لوٹ جانے مین داخل ہونا قرار پاوے - وان اعادہ - اور اگر اسنے خود اُس قلیل کو لوٹایا - ففیہ انہ لا یفسد لما ذکرنا - تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اِسکے جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ خروج ہی نہین ہوا تھا جسپر داخل ہونا صورت فطر ہو - وعنہ انہ یفسد - اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی - فالحقہ بملاء الفم - تو ابو یوسف نے اسکو بھر منہ قے نکالنے مین ملا دیا - لکثرۃ الصنع - بسبب فعل کے کثیر ہوجانے کے - ف - یعنی قے کرنا پھر حلق مین اسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہوگیا - تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہوگئی - یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل مین ہے کہ اگر کسی جلسہ مین یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہین ہے - اور نہر الفائق مین ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل ٹھہری یا لوٹ گئی یا اُسنے لوٹائی - اصح قول پر کسی صورت مین افطار نہین ہوا سوا اسکے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو - م - اقول ظاہر الروایۃ مین جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے - واللہ اعلم م - پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اُسوقت کہ قے طعام یا پانی یا پترہ ہو - اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہین اور ابو یوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہین اگرچہ نجس ہو - مع م - ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر - اور جو شخص صائم کنکر نگل گیا یا کنکری و لوہے کو تو افطار ہوگیا - لوجود صورۃ الفطر - بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے - ف - اور وہ کسی چیز کو جوف مین داخل کرنا حالانکہ اِس سے احتراز ممکن ہے - ولا کفارۃ علیہ - اور اِسپر کفارہ لازم نہوگا - لعدم المعنی - بوجہ معنی فطر نہونے کے - ف - اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے - فم - اور یہی قول مالک ہے ع - ز فروع - جن چیزون مین مانند کنکر و لوہے کے قضا ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہین کیجاتی اسکے نگلنے سے صرف قضا ہے اور کفارہ نہین ہے جیسے خاک و مٹی - التبیین - سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا مین کھائی جاتی یا کالبی مٹی جو پختہ کرکے بعضی عورتین کھاتی ہین تو اسمین کفارہ بھی ہے - خزانۃ المفتین - لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانورون کے پانون وغیرہ سے اڑکر صائم کے حلق مین جاوے اُس سے روزہ نہین ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤن کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھوان داخل ہونے سے نہین ٹوٹتا - السراج - اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزین خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی اور گھاس و کاغذ ہے - الخلاصہ - اور کچی سفرجل بغیر آبالی ہوئی اور جوز رطب ہے - النہر - اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے - الخلاصہ - پس لوز رطب مین کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے - ف - اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جبکہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامۂ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر کھلا ہو - القاضیخان - اور خربزہ کا چھلکا جبکہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اُس سے گھن آوے - بخلاف اِسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ الظہیریہ۔ کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ فاسد اللحم ہو۔ اور ارزر
وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے
پس فتوی میں تامل ہوگا م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔ ہلیلہ چبایا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں
اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ الظہیریہ۔ اور اگر شکر جو بھی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ مثل کنکری کے جب کہ
نیرہ یا شیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر اسکا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ التبیین۔ اگر ڈورے میں
باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
البدائع م۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے
تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاصہ۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی
مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور
اگر سہوا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی م۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ
دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
بہر حال اگر یہ جماع نسیانا تھا ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا
تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اسنے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ درحالیکہ عمداً اسکا قصد
کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہے
والکفارۃ۔ اور اسپر کفارہ بھی واجب ہے۔ لتکامل الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت و معنی
مع عمدی تعمد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور
دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے
دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے م۔ وہذا لان قضاء الشہوۃ
یتحقق دونہ۔ اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔
کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضاء شہوت بدون اسکے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ
اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اسمیں انزال ہو تب کامل ہوگا چنانچہ اسی معنی
سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ
مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عندہ۔ بہ قیاس حد کے امام رح کے نزدیک۔ ف۔
یعنی امام رح کے نزدیک حدود ایک امر محدود میں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اسمیں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں ہو سکتی اور یہی امام شافعی کے
بعض شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انہا تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ لان الجنایۃ متکاملۃ
لقضاء الشہوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ بسبب خبیث طبیعت ہونے کے مقعد کا جماع زیادہ
مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے
کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ
اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل اولم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں البتہ قضاء انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی
نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو
یا نہ ہو۔ کما فی شرح المہذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو
کفارہ واجب کرتی ہے وہ ہے جو سب طرح پوری ہو اور تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔ یہ ایسا ہوتا ایسے محل میں قضاء
شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ
میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع
کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے
نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ
وجبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر واکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہوگئی ہو۔ القاضیخان
اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ الزاہدی
وغیرہ۔ اور جبر واکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا
لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک واحمد اور اکثر علماء رح کا ہے۔ کما قال الخطابی رح۔ مع۔ شیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا
جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضاء شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص
مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ در المختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں
میں کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے قصد سے
ایک بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے اعصار نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ انتہی مترجما
اور یہ قول اچھا ہے۔ النہر الفائق۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اسمیں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور
حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت
موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کیلئے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز
ہے۔ مع۔ یہ العلی القاری رح۔ ہاں شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمیں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا
مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں
اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جبکہ اسنے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جنپر کفارہ نہیں
ہاں جب کہ عورت کے ساتھ دبر میں یا مرد کے ساتھ اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے
اسواسطے کہ اسنے قضاء شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاء شہوت کا محل بنکر کرا دے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل
کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضاء شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب
نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا
وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاء شہوت پر ہے
اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ م۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعی رح کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن عورت کیطرف سے

اُسکو مرد اُٹھاویگا پر قیاس آب اغتسال ہےگے۔ ف۔ یعنی جیسے رات مین مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام ملتا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہی اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہی۔ اور مخفی نہین کہ اِس کفارہ مین دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہین وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث مین باتفاق منع وارد ہی کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہی۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان مین افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہی جو مظاہر پر ہوتا ہی۔ ف۔ یعنی ظہار مین جو کفارہ قرآن مین ہی وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہی۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار مین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہی۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ اِسمین لفظ من افطر مذکور ہی۔ وکلمۃ من تنتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونون کو شامل ہی۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہی تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اِس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات مین جائز ہی پس یہ خیال صحیح نہین کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہی بلکہ اِس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے مین عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہی۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہین بلکہ جرم کی حرکت سے ہی اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہین بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اِسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہی جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہی تو جواب دیا۔ ولا تحمل۔ اور تحمل نادارد ہی۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہین ہو سکتا۔ لانہا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہین کہ عبادت ہی یا سزا ہی۔ ولا یجری فیہما التحمل۔ اور اِن دونون مین دوسرے کا اُٹھا لینا جاری نہین ہوتا۔ ف۔ چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اُسکے عوض مین ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہین ہوگا۔ پھر کفارہ صوم مین عبادت کا خیال اِس معنی مین کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہی جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اِسکی مکافات اِسطرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہہ عبادت ہی کیونکہ فاقہ نہین ہی۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہی خود ظاہر ہی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اِس عبارت سے پائی نہین گئی۔ ظاہراً بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہ رض سے بروایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان مین افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت مین ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان مین ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہی اِسمین عورت کا عموم کہان نکلیگا جب کہ مردون کا عموم نہین نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ مین ہی۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے مین ہی اور اِس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہین بلکہ سبب عام ہی خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یداوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہی یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہی۔ فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہی۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز اِن دونون مین سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہی نہ کفارہ۔ خزانۃ المفتین۔ م۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہین بلکہ عمداً افطار سے ہی لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہی پس

کفارہ بھی لازم ہوگا م- اور یہی امام مالک وجمہور علماء کا قول ہے- مع- وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ- اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر
کفارہ نہیں ہے- ف- یہی امام احمد کا قول ہے- لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ- کیونکہ
کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہوجانے گناہ کے توبہ کے ساتھ- ف- یعنی جماع کرنے والا پشیمان
و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات واحادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہوجاتا ہے تو اسکا گناہ دور ہوچکا پھر بھی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہوگیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ
میں ہے یعنی جماع میں اُسی تک رہیگی- فلا یقاس علیہ غیرہ- تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا- ف- یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی
افطار سے کفارہ نہوگا- ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ
کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا- ف- یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر
ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا- وقد تحققت- اور وہ اب بھی متحقق ہوا- ف
جب کہ اُسنے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے- وبایجاب الاعتاق
تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ- اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے
کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے- ف- جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ع- مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق
اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزاے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے- علاوہ بریں شافعی رح کہ سکتے
ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رح
کا قول مرتفع نہیں ہوتا- اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک
اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو- اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے
غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اُس سے افطار کامل ہوجائیگا م- لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے
کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اُسپر ہمارے نزدیک قضاء وکفارہ
ہے- القاضیخان- اسی طرح سرکہ ومری وآب عصفر وآب زعفران وآب باقلا وخربزہ وآب خیارین- وشورہ انگور ومیوہ والے
وبرف کا پانی عمداً کھایا پیا- یا دوائی مٹی مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی- یا چھوٹا
خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا- الخزانۃ- بلکہ بدبودار کھایا- ف- یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ- اور یہی صحیح ہے ع-
یا بھونے ہوے جو نگل گیا تو کفارہ ہے- اور اگر جو بھونے ہوے نہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوے کھانے کی عادت
ہے اور بغیر بھونے ہوے نہیں- محیط السرخسی- اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز ایسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی
عادت ہو م- وتیقن الذرہ- کو اگر روغن میں لتھ کرکے کھایا- یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے- الخلاصہ والخزانہ
اگر ذرہ کے درخت کی بالو کھائی یعنی کڑبی- تو زندویسی نے کہا کہ میری راے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی ولذت ہوتی ہے
السراج- ظاہر یہ تازی کڑبی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھاتی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے- واللہ اعلم م- اگر درختون
کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اسپر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے
پتے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں- البحر- اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں- التبیین- اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو ہر صورت اسپر
قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر تفروق نہون تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامۂ علماء کے
نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابوسہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے- الظہیریہ- اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ
خشک ہو یا تر ہو- السراج- اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں- محیط السرخسی ف- اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

یہی مختار ہے - الخلاصہ یہی صحیح ہے - ابو المکارم م - مسئلہ تمباکو کا دھنوان پینے سے کفارہ ہے یا نہین - جواب مین متاخرین علما نے
اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہین جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا
پس بقیاس ریق حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و شہوتی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ
مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے - واللہ تعالی اعلم م - قال والکفارۃ
مثل کفارۃ الظہار - اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے - ف - یعنی اول تو رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے
ورنہ ساٹھ مسکینون کو کھانا دینا - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی جسمین کفارہ مثل ظہار کے
منصوص ہے - ولحدیث الاعرابی - اور بدلیل حدیث اعرابی کے - ف - انکا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے م ع - فانہ
قال یارسول اللہ ہلکت و اہلکت - کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یارسول اللہ مین مر مٹا اور مین نے مار مٹایا - فقال ماذا
صنعت - تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا - قال واقعت امراتی فی نہار رمضان متعمدا - اسنے عرض کیا کہ مین نے مجامعت کر لی
اپنی عورت سے متعمدا رمضان کے دن مین - فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
ایک رقبہ آزاد کر - فقال لا املک الا رقبتی ہذہ - پس اسنے عرض کیا کہ مین تو کسی گردن کا مالک نہین ہون سوائے اپنی اس
گردن کے - فقال صم شہرین متتابعین - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے در پے روزے رکھ - فقال ہل جاءنی
ما جاءنی الا من الصوم - پس اسنے عرض کیا کہ مجھپر جو کچھ آیا وہ نہین آیا مگر روزے سے - ف - یعنی پھر دو مہینہ تک پے در پے روزے رکھنے
مین نہین معلوم کیا پیش آوے - فقال اطعم ستین مسکینا - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینون کو کھانا
دے - فقال لا اجد - پس اسنے عرض کیا کہ مین نہین پاتا ہون - فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بعرق من تمر
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاوین - ویروی بعرق - اور بعض روایت مین بجائے
فرق کے عرق ہے - فیہ تمر خمسۃ عشر صاعا - اس فرق مین پندرہ صاع خرما تھے - وقال فرقہا علی المساکین - اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے - فقال واللہ ما بین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی -
پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونون لابتین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے و میری عیال سے بڑھکر نہین ہے فقال
کل انت وعیالک - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ - یجزیک ولا یجزی احدا بعدک -
یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہوگا - ف - صحاح ستہ مین یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین ایک مرد نے حاضر ہوکر عرض کیا کہ مین مر گیا - آپ نے
فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے - اسنے عرض کیا کہ مین نے رمضان مین اپنی عورت سے جماع کر لیا - آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد
کرے - اس نے عرض کیا کہ نہین - آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے در پے روزے رکھے - اس نے
عرض کیا کہ نہین - آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے - اس نے عرض کیا کہ نہین - آپ نے
فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس مین خرما
تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کر دے - اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کرون پس
واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والون سے زیادہ محتاج نہین ہین پس حضرت رسول عالم
صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے حتی کہ آپ کے آگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والون کو کھلا دے -
رواہ الائمۃ الصحاح - حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہین یعنی پتھریلے مقام ہین - ابو داؤد نے زہری سے روایت کی
کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چارہ نہین

ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ
روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی
قول ہے جو زہری رحمہ نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا
یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ
اسپر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اسکو مہلت دی جب کہ وہ بالفعل روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب
دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالی نے تیرا کفارہ ادا
کر دیا۔ رہا لفظ و اہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت
سے ذکر کیا۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب
کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور
خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور یہ جب ساٹھ
مساکین کو صدقہ دیئے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جائے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ
خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہو تو متواتر روزے پھر نہو سکے تو مسکینوں کا
طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر۔ اور یہ حدیث امام شافعی
پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔
کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی
کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی
التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے در پے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے در پے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص
ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس
یہ حدیث اسپر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوائے
میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے
اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے
لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ
اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد
کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں
ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارۂ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں
عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان
کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے
بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں
دوا پہنچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں
ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

لقولہ صلعم الفطر مما دخل - بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو - ولوجود معنی الفطر وہو وصول ما فیہ صلاح البدن الی
الجوف - اور بدلیل اسکے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہو جوف تک - ف یعنی فطر و صوم کی ضد ہی یہ
کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہو پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس فطر ہوا اور سواے اسکے خطا و عمد میں فطر ہوگا اور
یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہو گیا پس اسپر قضاء واجب ہے - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ نہیں - لانعدامہ صورۃ - کیونکہ داخل
ہونا از راہ صورت نہیں ہے - ف یعنی جو راہ منہ کی ہے ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اُسکو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض
سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج - یعنی افطار تو اُسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اُس سے جو خارج ہو
اِسکی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں - یہی قول
عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا و علقہ
البخاری - ایضاً - بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اسمیں سے عمداً قے کرنا مستثنی ہے - معنع - ولو اقطر فی اذنیہ الماء - اور اگر
صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا - او دخلہما - یا کانوں میں پانی خود داخل ہو گیا - ف مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں
پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے ع - لانعدام
المعنی - بوجہ نہونے معنی کے - ف یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی - والصورۃ - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف
ما اذا ادخلہ الدہن - برخلاف اِسکے جب کہ آپنے تیل داخل کیا - ف تو افطار ہو جائیگا - اور یونہی جب خود داخل ہو جاوے
محیط السرخسی - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اُسکے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمیں خود پانی ڈالا تو
اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اسمیں بدن کی بہتری کا لحاظ نہوگا
جیسے لکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا - مف - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہے
اگر نیزہ یا تیر لگا کہ بوبا اندر رہگیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اِسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے - مف - ولو داوی
جائفۃ - اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی - ف یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہے - او آمۃ - یا آمہ کی - ف
یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے - بدواء - کسی دوا کے ساتھ - ف پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں - المبسوط وغیرہ
ع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں چپٹ رہی - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں
او دماغہ - یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو - افطر - تو افطار ہو گیا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - ف یہی
قول شافعی و احمد ہے ع - و اصح ہو کہ معتبر اسمیں دوا کا پہونچنا ہوتا ہے - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہونچتی ہے وہ تر
ہے - ف اسواسطے تر دوا کی قید معتبر ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اُس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی میں
دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوسکر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے - وقالا لا یفطر لعدم
التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں
بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ
یقین نہیں - ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف - اور امام رح کی
دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچے طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے - ف حتی کہ اگر
معلوم ہوا کہ تر دوا نہیں پہونچی تو فاسد نہوگا - الغایہ ۔ بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا -
برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اُسکا منہ بند ہو جاتا ہے - ف بالجملہ ظاہر الروایۃ
میں دواے خشک و تر میں اس دلیل سے فرق ہے - اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہوگا م - ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر - اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ مین ٹپکائی تو افطار نہین - عند ابی حنیفۃ - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف یفطر - اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہوجائیگا وقول محمد مضطرب فیہ - اور امام محمد کا قول اسمین مضطرب ہے - فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول - گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے - ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ - اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان مین مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمین سے مترشح ہوتا ہے - ف لیکن تحقیق اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنف رح نے فرمایا - وہذا لیس من باب الفقہ - اور یہ باب فقہ سے نہین ہے - ف - اور تشریح مین خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہوکر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے روان ہوکر مثانہ مین جمع اور وہان سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے فعلی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م - رہا عورت کی فرج مین ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے - المبسوط ف - ومن ذاق شیئاً بفمہ لم یفطر - اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہین ہوا لعدم الفطر صورۃ ومعنی - کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہین - ویکرہ لہ ذلک - ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے - لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد - کیونکہ اسمین روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا - ف - کیونکہ شاید کچھ حلق مین اتر جاوے محیط وقاضیخان مین ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے مین مضائقہ نہین ہے - مع وغیرہ - ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ - اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو - لما بینا - بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ شاید بے اختیار حلق مین اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو - اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو ولا بأس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا - اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہین کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہین دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو - ف - شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے مین مضائقہ نہین تاکہ خسارہ نہو - المحیط - اور فتاوی سمرقند مین اسکو مکروہ رکھا - مع - ومضغ العلک لا یفطر الصائم - اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہین کرتا - لانہ لا یصل الی جوفہ - کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہین پہونچیگا - وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف مین پہونچ جاتے ہین - وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت - اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ ملا ہوا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے - ف - پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم مین کچھ خلاف نہین ہے - الا انہ یکرہ للصائم - مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے - ف - اگرچہ عورت ہو - لما فیہ من تعریض الصوم للفساد - کیونکہ اسمین روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے - ف - کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاوین - ولانہ یتہم بالافطار - اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا - ف - اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر مین لوگون کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگون کو بری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو - اس باب مین حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو - ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن - اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہین جب کہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتون کے حق مین مسواک کے قائم مقام ہے - ویکرہ للرجال - اور مردون کو علک مکروہ ہے - ف - اگرچہ روزہ سے نہو - علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ - بنا بر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو -

ف۔ اور اگر منھ مین کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہین۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردون کو علک مستحب نہین ہے کیونکہ اسمین عورتون کے ساتھ تشبہ ہے۔ ف۔ اور حدیث مین عورتون پر جو مردون کی مشابہت کرین اور مردون پر جو عورتون مشابہت کرین لعنت فرمائی ہے۔ ولا باس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھون مین تیل لگانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وہو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسایش ہے اور آسایش صوم کے ممنوع سے نہین ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اُس دن روزہ رکھنے مین ندب فرمایا۔ ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اُس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگاوے اُس سال اُسکی آنکھ ورم رمد سے نہ دکھے۔ اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے مین ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہین۔ ہان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اسمین کچھ ثبوت نہین البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے مین ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہین ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے مین مردون کو بھی مضائقہ نہین جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتون کی زینت معروف ہے۔ سادہ جمال جائز ہے اور وہ شین دور کرنے اور وقار کی ہیأت قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ بہت سی احادیث مین مثلاً کنگھی کرنے وپریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث مین زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق مین علماء کے کلمات مجمل ومضطرب واقع ہوئے ہین اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول وہیأت مین خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور بُری خصال کی مناسب ہیأت نہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق مین اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ مین میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگا دے کنگھی کرے۔ ویستحسن دہن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ۔ اور مونچھون مین تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اُسکا قصد زینت نہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھون مین تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہین کہ خضاب کرنا سنت مین وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالون کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع مین وارد اُسکے موافق کلام فقہاء مین آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وہو القبضۃ۔ اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشت ہے۔ ف۔ اور نہایہ مین کہا کہ ایک مشت سے جو بڑھے اُسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول وعرض سے لے لیتے تھے۔ مین کہتا ہون کہ اس سے زائد قطع کرنیکا وجوب نہین نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے مین واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اُسکے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھون کو زینت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کترا تے تھے۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والنسائی۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھین رکھیو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم موسیون کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اسمین مجوس کی مخالفت ہو کہ وہ لوگ مونچھین بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہین کہ داڑھی مین سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہین یا کترا کر خس خسی کرتے ہین تو اسکو کسی نے مباح نہین کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑیگا کہ اسکو مجوسیون یا ہیود و فرنگیون کیطرح مونڈا دے نہین اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا دے۔ مین کہتا ہون کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالف ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہین تو فرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے انکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اُسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہین کہ بھنوؤن و چہرہ کے بالون سے لے لے جہانتک کہ مخنثون سے مشابہ نہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط مین ہو کہ مضائقہ نہین کہ مرد اپنی جوروون کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے عینی نے کہا کہ عورتون کے لیے خضاب مین ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اصل اسمین روایت ابن عباس ہو کہ جیسے ہم پسند کرتے ہین عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہو کہ ہم اُسکے لیے آراستہ ہون۔ اِسکے معنی یہ ہین کہ زینت تو سنگار کے معنی مین عورتون کے لیے ہو اور مردون کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرایش مین مضائقہ نہین اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کرکے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اُٹھا لیا۔ تو پوچھا گیا کہ ای ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہو فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ مین بصحت وارد مین۔ یعنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت مین آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہو اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھرّی کا چہرہ تو صورت مین بالطبع کراہت آتی ہو۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط مین لکھا ہو قول فقیہ عارف ہو اور وہی صحیح جید ہو اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر رح۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہین کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز مین اور آخر روز مین۔ ف۔ اور تر مسواک مین مالک رح نے کراہت سمجھی ہے۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہو۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو اللہ کرتا ہو اُنمین مسواک کرنا بہتر خصلت ہو۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہو۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو مین گذرا وہ عام ہو کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص تازی و متوضی کو مستحب ہو پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اسمین مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہین ہو تو ہر طرح بہتر ہو۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود وہو الخلوف۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہو کیونکہ اسوقت مسواک کرنے مین تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہو اور وہ اثر خلوف ہو۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث مین ہو کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہو۔ کما فی الصحیح۔ فشابہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہین کیا جاتا ہو کیونکہ حدیث مین ہو کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اُسکی مشک کے ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ قلنا ہو اثر العبادۃ واللایق بہ الاخفاء بخلاف دم الشہید لانہ اثر الظلم۔ ہم کہتے ہین کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہو اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہو برخلاف خون

شہید کیے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کرکے مومنون کو ظلماً قتل کیا ہو اُنکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ مسواک سے دانتون کی زردی ومیل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہین کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاے پیے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تمہارا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہین کہ
صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کرین اِسمین تو کچھ بہتری نہین بلکہ بدتری ہے سواے اِسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب وبہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر جا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اِسی معنی مین کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اِسکے قدم غبار آلود
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہین کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اِسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہوا تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اِسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہین ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ م۔ ولافرق بین الرطب
الاخضر وبین المبلول بالماء لما روینا۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے
محیط السرخسی۔ کیونکہ اِنکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین جو مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کرین جیسے یہود ونصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اِسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے
ہین ولہذا ابو حنیفہ وابو یوسف نے اِس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اُسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کرکے مستحب کافی الظہیریہ۔ م۔ ف۔ یوم الفطر ویوم الاضحیٰ واسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اِسنے عید کے روز رکھا تھا اِسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھکر توڑ دیا تو اِسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے النہر
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اسطرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو بوند پانی
سے اِسی واسطے افطار کر لیتے ہین اور ظاہر یہ کہ اِسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہونچی کہ کھڑے
ہو کر نماز یا مراعات وغیرہ نہین ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اِسکے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن ومحمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اسطرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین وتشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اِسمین نفس پر مشقت اور اِسکو عادت چیزے دیگر ہے اِسنے مین پاکیزہ کرنا بہت خوب
ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ وچودہ وپندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشوراء جب کہ اِسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملا دے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہوں۔ الفتح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
تنہا روزہ جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث
ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ الفتح۔ مکروہات
میں سے اکیلا یوم عاشورا۔ محیط السرخسی۔ یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے جب
روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ القاضیخان۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے۔
حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اور بیٹی
و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ السراج۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں خلل ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل۔ یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت
نہ ہو۔ ششم۔ سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ معف۔ **ومن کان مریضا
فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی**۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان
رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
ہے جیسا کہ عامۂ علماء کا قول ہے بخلاف اہل الظاہر کے جو خالی مرض کو بنظر ظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول خفیف
جسکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔
سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھیگا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا۔
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور
جسکو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر
میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
ہو تو افطار کرکے اسکے شمار پھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
مسافر نہ ہو۔ م ع۔ **وقال الشافعی لا یفطر وہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم**۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ **ونحن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ**
اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی
خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے تو اسمیں تو اتفاق ہے اب رہا حرج
و مشقت کا مدار تو اسمیں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی
ایام مرض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو یا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان
کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہو۔ اور بعض نے کہا بلکہ علامات ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جسمیں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر
آ رہیگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اسنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہین - مف - باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے - التمرتاشی - کاریگر لوگ جو
مین بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑ لے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہین ہے - اسی طرح دوسرے
خسیس کام ہین - النصاب - مفع - اگر روزہ مین خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکیگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے
اگر اپنی نفس مین کسی کام مین ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہین
اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا مین امام مالک کا قول ہے - مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہین کیونکہ وہ اکراہ ہے
اور یہ نہین - اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلان وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو - کذا قالوا - مفع - پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہو
بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کذا قیل - اور مخفی نہین کہ آیت مین مریض و مسافر یکسان ہین پس فرق مشکل ہے لیکن یون
کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہین کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہون اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہین حتی کہ
مثلاً قرارت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہین لہذا ہم نے کہا کہ صوم مین مریض وہ ہے
جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جب مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے - رہا
سفر تو سواری اسمین تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری مین اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہین نکلتی
لہذا اسمین کوئی قید نہین ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے مین ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے - فافہم - م - وان کان
مسافرا لایستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز - اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے - ف - یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے - مفع - لان السفر لا یعری عن المشقۃ
فجعل نفسہ عذرا - کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہین ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا - ف - اور اسمین مشقت کی شرط
ٹھہرانے کی ضرورت نہ ہوئی - بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم - بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہو جاتا
ہے - ف - جیسے بدہضمی مین روزہ مفید ہے تو بجاے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کونہ مفضیا الی الحرج - تب شرط لگائی
گئی کہ مرض ایسا ہو جسمین روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو - ف - یعنی مرض مین اس شرط سے افطار جائز ہے - وقال الشافعی
اور شافعی رح نے کہا - ف - نہین بلکہ امام احمد نے کہا کہ - مع - الفطر افضل - مسافر کو افطار کرنا افضل ہے - لقولہ صلی اللہ علیہ
وسلم لیس من البر الصیام فی السفر - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر مین روزہ رکھنا نیکو کاری سے نہین ہے - ف
اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالی نے تم کو دی ہے - رواہ مسلم والمختصر فی البخاری - اور عبد الرزاق کی روایت مین لیس
من ام برام صیام فی ام سفر - یہ عرب کی لبعض لغت پر ہے - مفع - ولنا ان رمضان افضل الوقتین - اور ہماری دلیل یہ کہ
رمضان دو وقتون مین سے افضل ہے - ف - یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان مین ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر مین پھر
ان دونون وقتون مین سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے
برابر نہین ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
جب لوگون کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر انکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونیکے
رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے - فخر الاسلام ع - اور رخصت سے عزیمت اولی - فکان الاداء فیہ اولی - تو
رمضان مین ادا کرنا بہتر ہوگا - ف - جیسے چمڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤن دھونا عزیمت و اولی ہے -
م - وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد - اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر - یہ اسوقت کہ مسافر
کو جہد و مشقت لاحق ہو - ف - پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی - مع - امام مصنف

نے وجہ استدلال مین صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رح یہ ہو کہ رمضان کا وقت مسافر
کے حق مین افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہو کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا
بہتر ہو - یہ عام ہو کہ ہر طاقت والے کو شامل ہو اور جو حدیث روایت کی، وہ اسکے واسطے جو مشقت اٹھاکر رکھے کہ خود پریشان ہو
اور لوگون کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہو اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین مین آیا کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اژدحام دیکھا یعنی سفر مین اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہو عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہو تب فرمایا
کہ لیس من البر الصیام فی السفر - یون ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر مین خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ
لوگون نے بھی روزہ رکھ لیا ہو پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہین فرمایا کہ یہی تو نافرمان
لوگ مین اور ایک روایت مین صریح ہو کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگون پر روزہ دشوار ہو گیا ہو - رواہ مسلم - مغازی واقدی مین
ہو کہ آپ نے اول انکو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگون نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ مین - پھر ان احادیث
کو جہد و مشقت پر اسواسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم مین اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالی کی طرف سے رخصت ہو جسنے
اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہین ہو - رواہ مسلم - اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم مین صائم ہوتے اور مفطر ہوتے - کما فی الصحیحین - اور ابو الدرداء کی حدیث سخت
گرمی کے جہاد مین ہو کہ اور ہم مین سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا - الصحیحین - پس انمین صریح روزہ
رکھنا مسافر کو جائز ہو - تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق مین جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی
السفر - اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر مین رکھنے والا ایسا ہو جیسے حضر مین
روزہ نہ رکھنے والا - رواہ ابن ماجہ والبزار - لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف مین انھون نے کہا کہ سفر مین افطار کرنا و روزہ رکھنا
دونون مین سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر مین افطار فرمایا - مترجم کہتا ہو کہ دونون قسم کی احادیث مین
سفر مین طاقتور کو روزہ رکھنا بسند صحیح الاسناد ہین اور دونون مین توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا - اور زہری رحمہ اللہ
کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہین بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر مین ہو روزہ اختیار کرتے تو لوگون کو بھی طاعات کی حرص
مین جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر مین روزہ رکھنا ترک کر دیا - اس سے
لازم نہین کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو - فافہم - مف م - پھر جب مسافر و مریض نے رمضان مین روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص
قرآنی سے اسپر دوسرے وقت مین شمار پورا کرنا واجب ہو یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث
ہو کہ اگر ان دونون کو دوسرا وقت نہین ملا اسطرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہو اور اگر ان دونون کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا
واجب ہو یا انکو وسعت ہو کہ آہستہ آہستہ قضا کرین اور جواب اسکا کتاب مین فرمایا - واذا مات المریض والمسافر وہما علی
حالہما لم یلزمہما القضاء - اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونون اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضاء لازم
نہین ہو - ف - اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہو کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہو - جواب بیکار نہین بلکہ فائدہ یہ ہو کہ اگر انپر
قضاء لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہین کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا
فعدۃ من ایام اخر یعنی دوسرے ایام مین سے انکی عدت یعنی شمار ادا کرین - تو جب حالت سفر و مرض مین مرے تو انپر قضاء
نہین - لانہما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر - کیونکہ ان دونون نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضاء کے نہین پایا
ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا - اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونون مرے تو - لزمہما
القضاء - ان دونون کے ذمہ قضاء لازم ہوگی - ف - پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۴۰ - روزے قضاء ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰-روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضاء لازم ہے جبکہ روزے نہ رکھے ہون اور اگر دس ہی روز بعد
کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضاء نہین بلکہ - بقدر الصحۃ والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - لوجود الادراک بہذا المقدار
کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا - ف - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود
ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہین کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب دونوں واجب ہونے کا تو حکم الٰہی
ہے اور اصل سبب ادائے رمضان ہے اور اسکے مثل قضاء کا سبب ہر ایک دن جسمین قضاء ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب
ہے اور باقی دن اپنے نہین پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونون تو مرچکے اب انپر قضاء لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدتہ وجوب
الوصیۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت انپر واجب ہے - ف - یعنی جب ان دونون نے وقت پایا اور روزے
قضاء نہین رکھے تو مرتے وقت انپر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرین - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی
خواہ فدیہ پورا مجرے یا نہین اور کل ترکہ سے واجب نہین - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہین - لیکن اگر وارثون نے اپنی خوشی سے
اسکا فدیہ ادا کر دیا اور دوسرے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہین تو جائز ہے - اور براہ مروت وحق ممنونیت انکو یہی کرنا چاہیے
ہم - پھر ظاہر المذہب مین یہ حکم کہ دونون پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے
وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد - اور طحاوی رح نے اس حکم مین درمیان امام ابوحنیفہ و ابویوسف
کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - ف - اسطرح کہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک کل ایام کی قضاء واجب ہوگی اور امام محمد کے
نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولیس بصحیح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہین ہے - ف - امام ابوبکر الجصاص الرازی
نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہین پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ مین کہا کہ طحاوی کی نقل غلط
ہے - ایضاح مین کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں مین بلاخلاف اس مسئلہ مین مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضاء لازم ہے - مع - وانما
الخلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ مین ہے - ف - چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے
روزے ہین - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵-روز کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد
کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضائے رمضان و نذر مین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - والفرق
لہما ان النذر سبب - شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - ف - یعنی ان روزون کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنیکا
اصل وقت یہی جسوقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا
قائم ہوا حتی کہ بیماری مین مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہین - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ
پورے ماہ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلف - تو خلیفہ کے حق مین وجوب ظاہر ہوگا - ف - گویا اسنے
اسی حالت تندرستی مین ایک ماہ روزون کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مرجاوے تو اسپر قضائے کل بالاتفاق
لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہین بلکہ نذر ہے م - وفی ہذہ المسئلۃ - اور اس مسئلہ قضائے
رمضان مین - السبب ادراک العدۃ - اور اسکا سبب عدت کا پانا ہے - فیتقدر بقدر ما ادرک - تو جسقدر عدت کا زمانہ پاوے
اسی قدر وجوب رہیگا - ف - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہین پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر
نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھکر نہین تو قضائے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ -
اتقانی رح نے غایۃ البیان مین طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اسکے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ انکے اقوال
سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو
نہ جانا تو انکی جہالت ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - عینی رح نے جواب مین کہا کہ یہ اتقانی رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا

انکو طحاوی رح کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمر و ابن عبد البر رح جو معروف ائمہ حدیث سے ہے یہ لکھتا ہے کہ طحاوی رح خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رح نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے بدایہ ونہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ انزاعی کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ اسنے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب نہوا اور یہ نذر اسوقت کچھ سبب نہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر ندکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اسنے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو ادا کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے ہند شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز رکھتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رح کی روایت ہے ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادا کا سبب وہی قضاء کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لاطلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کرے خواہ پے در پے رکھکر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف۔ اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر ومریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اسمیں تاخیر کی گنجایش ہے تو اسکا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے در پے لازم ہو فافہم۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر۔ اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہانتک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ تو دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اسکا صوم اسپر متعین تو کسی اور کی گنجایش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اسکے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء۔ کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ لان وجوب القضاء علے

التراخی - کیونکہ قضار کا واجب ہونا تو تنگی کے ساتھ ہی - ف فی الفور نہین ہی - حتی کان لہ ان یتطوع - حتی کہ جسپر قضا ہی اُسے
نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہی - ف پس عامۂ مشائخ کے نزدیک قضار کا وجوب تبراخی ہی اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہوجاتا
البدائع یعنی پھر اسوقت فدیہ کی وصیت واجب ہوجاتی ہی م - اور کرخی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضار کا وجوب فی ا
ہی لیکن صحیح قول اول ہی ع - والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما او ولدیہما افطرتا وقضتا - اور حاملہ عورت او
دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونون کو اپنی جانون کا یا اپنے فرزندون کا خوف ہو تو دونون روزہ افطار کرین اور قضار کرین
دفعا للحرج - دفع حرج کے واسطے - ف یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہی م - اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہی - اور ذخیرہ مین
کہ یہان مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہی کیونکہ مان پر دودھ پلانا واجب نہین - کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ مان کے سواے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہی نہ دودھ پلانا - مع
شیخ محقق ابن الہمام نے اسکو رد کردیا کہ مان پر دیانت مین دودھ پلانا واجب ہی لہذا مصنف رح نے کہا - او ولدیہما - اپنے
فرزندون کا خوف ہو - کیونکہ حقیقت مین بچہ اپنی مان کا ہی پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہی جب کہ اُسکو
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہی یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہی جب کہ اُسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو - پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو کیا اُسکو افطار کی اجازت ہی جب کہ خوف
ضرر ہو - پس کلام ذخیرہ مفید ہی کہ ہان م - پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہی تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے
جواب دیا کہ - ولا کفارۃ علیہما - اور دونون پر کچھ کفارہ لازم نہین ہی - لانہ افطار بعذر - کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہی کفارہ
تو تعدی افطار مین ہی - ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد - اور دونون پر فدیہ نہین بخلاف قول
شافعی کے جو فدیہ کہتے ہین ایسی صورت مین جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو - وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی
اور شافعی اسکو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہین - ف بدین معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ یون ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے افطار ہی تو فدیہ واجب ہی - ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ بوڑھے پھوس
کے حق مین فدیہ دینا برخلاف قیاس ہی - ف کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا - اور فدیہ کسی مسکین کو
خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اسمین کچھ دخل نہین - والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ - اور بچہ کے سبب سے افطار
کرنا بوڑھے پھوس کے معنی مین نہین ہی - لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا - کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہی اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہین ہوا - ف تو دونون مین فرق ظاہر ہی - والشیخ الفانی الذی
لا یقدر علی الصیام - اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہین رکھتا - ف اور جامع البرہانی مین کہا کہ شیخ فانی وہ کہ
ادا کرنے سے عاجز اور اُسکی قوت لوٹنے کی امید نہین اور اسکا انجام موت نظر آتا ہی ع - یفطر - تو وہ افطار کرے - ف یعنی
روزہ نہ رکھے - ویطعم لکل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات - اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات مین
دیا جاتا ہی - ف یعنی نصف صاع - اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اسپر فدیہ واجب نہین اور یہی امام مالک کا مذہب ہی کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہی تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مرگیا - الفتح - اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہی کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہین ہی مگر احتیاطا کفارہ ہی م - والاصل فیہ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین - اور اصل
اس بارہ مین قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہی - ف واضح ہو کہ یطیقونہ - اطاقہ سے ہی اور باب افعال اگر سلب
کے معنی مین ہی تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگون پر جنکی طاقت سلب ہی فدیہ مسکین کا کھانا ہی - وقیل معناہ لا یطیقونہ - اور کہا گیا کہ اسکے
معنی لا یطیقونہ - ف یعنی یطیقونہ - ثبت مذکور ہی اور معنی مین لا محذوف ہی چنانچہ عطار رح نے روایت کی کہ مین نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہین ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد وعورت کے لیے ہے جنکو طاقت نہین
کہ روزہ رکھین تو ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو طعام دین - رواہ البخاری - اور یہی حضرت علی وابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور کسی صحابی سے اسکے خلاف روایت نہین تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا - اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا
ہوگا کیونکہ قرآن مین یطیقونہ ثابت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ - نفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی راے سے
نہوگی - اور قرآن مین حذف لا - بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالی تاللہ تفتؤا تذکر یوسف - یہان بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہین
قولہ تعالی یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا - اور قولہ تعالی - رواسی ان تمید بکم - یعنی ان لا تمید بکم - امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ
آیت بدون حذف لا - اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہین کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہین انپر فدیہ طعام مسکین ہے -
کیونکہ ابتدا مین یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تونگرون مین سے جس نے چاہا اسنے
روزہ نہین رکھا اور فدیہ دیدیا - یہانتک کہ اسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کردیا ملخص الفتح - عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی
کے حق مین ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہین - اور اگر اس معاملہ مین ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ
ہونا فقط ایسے شخص کے حق مین ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا - ع - اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی
روایت بخاری کے یہی معنی ہین - اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہین تو صریح آیت مین جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا
ہو اسپر وجوب نہین ہوتا - رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہین
رکھتا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب م - اگر شیخ فانی سفر مین ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہو
کیونکہ شیخ فانی کے حق مین تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی - مف - ۲ - ولو قدر علی الصوم - اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی
ف - حالانکہ وہ فدیہ دے چکا یبطل حکم الفداء - تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا - لان شرط الخلفیۃ استمرار العجز - کیونکہ خلیفہ ہونیکی
شرط دائمی عجز ہے - ف - یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجاے اسکے فدیہ قائم ہوسکتا ہے اور جب اسکو قوت
آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہین ہوسکتا - نظیر اسکی عورت کی عدت مین حیض ہین مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان مین اسکو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سر سے حیض کے شمار سے
عدت پوری کرے - فع - پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو
فدیہ پورا ہونا چاہیے اور مین نے صریح نہین دیکھا م - فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر
قضاے رمضان ادا نہ کی یہانتک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے - اگر عمر بھر سواے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر
بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہوگیا کہ قضا پر قادر نہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ
مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالی سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہو پھر گرمی کی شدت مین قادر نہوا تو جاڑون مین رکھے
اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہوگیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم ونذر مین بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا اور وہ شیخ فانی
ہے یا انجام کو ہوگیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہین جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے - اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے
واضح ہو کہ فدیہ مین طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر دینا اور دو وقتہ خوراک بخلاف صدقۃ الفطر کے کہ اسمین مقدار منصوص ہے اور فدیہ مین طعام
منصوص ہے - مف - ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر
اور جو شخص مرنے لگا اور اسپر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے
واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہون یا ایک صاع خرما یا جو - ف - اور فتح القدیر مین گذرا کہ یہ مقدار لازم نہین بلکہ دو وقتہ
سیر خوراک کافی ہے پھر مین کہتا ہون کہ گیہون یا جو وخرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا وعلی ہذا اگر

قیمت دینا چاہئے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہی اور جو کتاب مین مذکور ہی اس حساب سے اولی ہی- واللہ تعالی اعلم م- اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہی اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہی جواب یہ کہ نہین بلکہ عام ہی خواہ شیخ فانی ہوا ہو کوئی اور ہو- لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی- کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اسوقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا- ف- پس فدیہ جائز ہوا- لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہین اور اسپر قضاء واجب ہی- ثم لابد من الایصاء عندنا- پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہی ہمارے نزدیک- ف- اور امام مالک کے نزدیک یعنی اسپر وصیت فدیہ واجب ہی حتی کہ اگر اسنے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثون پر کچھ لازم نہین ہی- کمانی قاضیخان خلافا للشافعی- اسمین امام شافعی کا خلاف ہی- ف- انکے نزدیک وارثون پر فدیہ دینا لازم ہی اگرچہ اسنے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہی جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثون پر ایسا لازم ہی م مع- وعلی ہذا الزکوة- اور زکوة بھی اسی اختلاف پر ہی- ف- چنانچہ جسپر زکوة واجبہ باقی ہی مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوبا- اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہین- بلکہ وارثون پر ادا کر دینا لازم ہی- ہو یعتبرہ بدیون العباد- امام شافعی اس قرضہ الٰہی کو بندون کے قرضہ پر قیاس کرتے ہین- ف- چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہی اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہی- اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابة- کیونکہ یہ سب حق مالی ہین جنمین نیابت جاری ہوتی ہی- ف- تو جیسے بندون کا قرضہ میت کی نیابت مین وارث ادا کرے اسی طرح قرضہ آلہیہ بھی میت کی نیابت مین وارث ویدے- اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہین بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہی اور جواب یہ کہ دونون مین فرق ہی اسطرح کہ حقوق العباد مین تو وارث کا دینا ہی مقصود ہی کہ قرضخواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی مین صرف ادا کافی نہین بلکہ بنیت خالصہ ضرور ہی حتی کہ جس نے مال زکوة مین کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوة عبادت نہوئی م- ولنا انہ عبادة- اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہی کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہی- ولابد فیہ من الاختیار- اور اس عبادت کے ادا کرنے مین اختیار ضرور ہی- ف- تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے- وذلک فی الایصاء دون الوراثة- اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت مین حاصل ہی نہ وراثت کے ذریعہ سے- ف- حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا- لانہا جبریة- کیونکہ وراثت تو جبری ہی- ف- یعنی خود اختیاری نہین ہی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثون کو اپنا وارث نہین کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہین- اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ مین مال کا وارث نہین ہوا یا وارث لوگ ملکر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کرین تو کچھ نہین بلکہ یہ شخص ترکہ مین سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہی اور جنہون نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہین- بالجملہ اللہ تعالی نے نص قرآن مین جن وارثون کا جو حصہ مقدر فرمایا ہی وہ ترکہ مین سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہی اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے- لہذا اس دیار کے بعض قصبات مین جو رسم جاری ہی کہ لڑکی کا حصہ ترکہ مین سے نہین دیتے ہین یہ لوگ غاصب و قیامت مین ضامن ہین مگر آنکہ لڑکی معاف کر دے م- ثم ہو تبرع ابتداء- پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء مین تبرع ہی- ف- یعنی غیر واجب ہی اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہی- حتی یعتبر من الثلث- حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا- ف- بخلاف بندون کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاوینگے- اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی- اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء مین تبرع ہی تو ابتداء کی قید اسواسطے کر دی کہ آخر تو مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا- حاصل یہ ہی کہ اگر مرتے وقت روزون کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ مین سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہی- پس اگر فرض کرو کہ اسپر سالہا سال کی قضاے رمضان کا

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جسقدر تہائی ہے وہی بجائیگی اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاوین بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے م۔ والصلوۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ بمال جائز نہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بمال نہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محمد بن مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوے کہ کل صلوۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں ملکر ایک فرض یومیہ ہے م مفع۔ مسئلہ بعضی شہروں میں مال دار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں وحافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہویا نہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں وصیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہو کہ میت پر قضا فرائض کسقدر ہیں تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اسکی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کردے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو وارث کو ہبہ مقبوضہ کردے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالی آویگی فلیحفظ واللہ تعالی ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھیگا اور نہ نماز پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھیگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کیطرف سے قضا کردے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کردوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالی کا قرضہ اس سے بڑھکر ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر صوم نذر ہے۔ الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اسواسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اسپر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے
سے نماز پڑھے۔ رواہ النسائی۔ اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر
رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب
حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے مؤطا میں لکھا کہ مجھے
یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آپنے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے
اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف
نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اسواسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صریح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا
فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر
ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور
میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا
کیا گیا تا کہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ باتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز
روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف
جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع
میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے
ادا کروں۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں کہ صومی عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح و نص مقدم
ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم
التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور
روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمداً اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل
میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضاہ۔ تو حکم یہ کہ اسکو قضا کرے۔
ف۔ یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ بوجہ اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا
کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف
امام شافعی۔ ف۔ و امام احمد کے کہ مطلقاً قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہ انہ متبرع بالمودی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل
روزہ یا نماز کے ساتھ نیکو کاری زائد ہے۔ ف۔ یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکو کاروں میں داخل
ہوتا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ ما لم یتبرع بہ۔ تو جس روزہ
یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہو گا۔ ف۔ ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب
میں دو درم ڈالے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے
تو کچھ لازم نہیں ع م۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ ف۔ اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد
ہے لیکن جب اسکو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اسمیں ایک صفت بڑھی کہ۔ قربۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ ف۔ اور دونوں
کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں
پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کر دینے
واجب ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر منقوضہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جسکا پورا کرنا واجب ہے۔ و اذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تھا
اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے
حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ ہمارے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ
منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رض
در بارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں
آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے
اسمیں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رض سے موصول صحیح روایت کیا اور طحاوی و
طبرانی رح نے حدیث ابن عباس و ابوہریرہ رض سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے
روایت کیا کہ اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مؤطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے
یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی م۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م متع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جسمیں بغیر
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ و یباح بعذر۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام
افطر واقض یوما مکانہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز قضاء کر۔ ف۔
اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ
افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کہدے اور افطار کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں م۔ عینی رح نے کہا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال
تو افطار نہ کرے مگر جبکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الفضیر

واذا بلغ الصبي - اور جب طفل بالغ ہوا - ف - مثلاً رمضان کے دن میں اُسکو احتلام ہوا یون ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اُسکا عذر دور ہو گیا ع - او اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - في رمضان - یعنی دن مین رمضان کے - امسكا بقية يومهما - تو باقی دن مین امساک رکھین - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کرین - قضاء لحق الوقت بالتشبه - تاکہ صائمین سے مشابہت مین وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء مین حدیث صحیح مین آیا کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن مین پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہون کیونکہ انکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کرین اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اسپر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان مین عمداً افطار کر دیا ہو یا خطاء سے مثلاً پانی حلق مین چلا گیا ہو یا اُس دن شک تھا پس اُسنے کھا لیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتون مین باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے - النہایہ ع - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ مین افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہین - ف ک - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - ضیافت بمذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے مین ملال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا - الصدر - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت مین افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین مین سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور صوم واجب مین دعوت ضیافت کچھ عذر نہین النہایہ - پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فيه لا قضاء عليهما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن مین افطار کیا تو دونون پر قضاء واجب نہین - ف - لان الصوم غير واجب فيه - کیونکہ روزہ اس دن مین واجب نہین - ف - اسلیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اُس دن کا روزہ اُنپر واجب نہ تھا جسکی قضاء ہو ہان باقی وقت مین امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضاء نہین ہے - رہا اُس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعده - اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہون دونون اُنکا روزہ رکھین - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونیکے ف - یعنی ماہ رمضان - والاهلية - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے اگر کہا جاوے کہ جس دن طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اُسی دن دونون کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اُسدن کا روزہ قضاء کرین جیسے نماز مین اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنون کی بھی قضاء کرین جیسے مجنون اگر درمیان مین کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اسوقت تک قضاء کرے اور باقی دنون کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب مین فرمایا - ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى - اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن مین بالغ اور مسلمان ہوئے ہین اُسدن کو قضاء نہین کرین اور نہ اسکے گذرے ایام قضاء کرین - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالی نے جو رمضان مین روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندون کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہون پس انھین کو خطاب فرمایا اور انھین پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہین تھا تو اُنپر قضاء بھی واجب نہین - ہان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کرین - وهذا بخلاف الصلوة - اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے - لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز مین سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جبکہ ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے لگا تو بھی قضا نہیں اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ۔ پس اِسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اِنپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اُسپر واجب ہوگا۔ اور کلام یہان طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اِس جزو اول کے وقت اہلیت نداردہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء۔ لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضاء واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اُسکا روزہ صحیح ہوجاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اسپر واجب ہے اسی طرح یہان ہے
اسمین اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کردیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونون اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لایتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہوسکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاہلیۃ للوجوب منعدمۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہونے میں دونون برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونون میں یہ فرق ہے کہ۔
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرلے اِس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ماقالوا۔ کافر کو یہ جائز نہین جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ت۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضاً
والطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہیگا۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم۔ پس اس نے
روزے کی نیت کرلی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہوجائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لاینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اُس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اِس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہان سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اُسپر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہوگیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اِس مسئلہ میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر۔ الاتری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء روز میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اُسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسنے سفر اختیار کیا۔ لایباح لہ الفطر۔ تو اِسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے پھر بھی اس مسئلہ مین افطار جائز نہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف۔ کیونکہ اول بوقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھکر اجازت افطار نہین ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فہذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر مین اگر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہین ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے فطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ مدینہ سے رمضان مین برآمد ہوے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم مین تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھاکر نوش فرمایا یعنی افطار کرلیا۔ کمافی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا رستہ نہین تو معنی حدیث مین یہ ہین کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوے اور خود روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل مین افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث مین یہ ثابت ہوئی کہ لوگون نے بھی افطار نکیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آیندہ کسی کو حرج نہو۔ پس حدیث مین مسافر نے روزہ رکھا اور باآخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ مین مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہین کہ یہان دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہوحتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہین ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہین دیا۔ اور یہی ہوسکتا ہے کہ بعض لوگون کے حق مین خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت مین افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسرون کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سواے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونون کو افطار کرنا حلال نہین ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونون صورتون مین افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لقیام شبہۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف۔ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہین ہے۔ ف۔ اگر افطار کرکے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کمافی محیط السرخسی۔ اگر روزہ مین اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایۃ مین کفارہ لازم ہوگا۔ کمافی الخلاصہ۔ اگر مقیم نے روزہ مین سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہان کچھ کھاکر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن مین ایسی حالت پر ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتداے روز مین ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن مین افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضیخان ہو۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر مغمی بیہوشی طاری ہوئی رمضان مین ف۔ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جسمین اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وہو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودہا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال مین اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہین رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روزہ کا روزہ بھی قضاء کرے۔ السراج۔ ف م۔ وقضی مابعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنون کو قضاء کرے لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی بیہوشی مین نیت صحیح نہین تو باقی ایام مین قطعاً نیت نہین ہوئی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات مین اسپر اغماء طاری ہوا۔ ف۔ اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

تلک اللیلة - تو سب رمضان کو قضاء کرے سوائے اُس رات والے دن کے - ف - یعنی پہلا روزہ ہوگیا - لما قلنا - بدلیل
اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہوگیا - اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر جاکر
نکلا تو اول سے لیکر اغماء تک قضاء کرے - کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے
تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی - اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے
کافی ہے لہذا فرمایا - وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیة واحدة بمنزلة الاعتکاف - اور امام
مالک رح نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالک رح کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت
سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف - ف - کہ اسمین ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے - وعندنا لابد من النیة
لکل یوم لانہا عبادات متفرقة لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لہذہ العبادة - اور ہمارے نزدیک ہر روز
کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اسواسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی
ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے - ف - تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا - بخلاف الاعتکاف - برخلاف
اعتکاف کے - ف - کیونکہ اسمین رات ودن سب اعتکاف کا زمانہ ہے - حق یہ کہ اسمین دونوں طرف امامات اجتہاد قوی ہیں م - پھر
واضح ہو کہ اغماء وجنون مین فرق ہے چنانچہ فرمایا - ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ - اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا
وہ کل قضاء کرے - ف - کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اسپر بھی متوجہ ہوا - لانہ نوع مرض یضعف القوی -
کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتون کو ضعیف کر دیتا ہے - ف - حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہین - ولا یزیل
الحجی - اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا - ف - پس اغماء نے اسکو عاقل مریض کر دیا - فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط -
تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے مین موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے مین - ف - اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر
ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے - ومن جن فی رمضان کلہ - اور جو شخص کہ تمام رمضان
بھر مجنون رہا - ف - اسطرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا - لم یقضہ - تو اسکو قضاء نہیں کریگا - خلافا لمالک رح
اس مسئلہ مین امام مالک رح کا خلاف ہے - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے - ہو یعتبرہ بالاغماء - امام مالک رح جنون کو اغماء پر
قیاس کرتے ہین - ف - تو کہتے ہین کہ پورا قضاء کرے - ولنا ان المسقط ہو الحرج - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا
تو حرج ہے - ف - پس جس صورت مین حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا - والاغماء لا یستوعب الشہر عادة فلا حرج - اور اغماء تمام
مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں - ف - یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا
پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا - والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج - اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا - ف
اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضاء واجب نہیں - اگر رمضان کی اول رات مین
یعنی بعد غروب کے نیت ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ
اور مجمع النوازل مین لکھا کہ فتوی یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات مین روزہ نہیں ہوتا - کما فی العینی - اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ مین کہا
جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت مین درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض
ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی - اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت مین افاقہ ہو گیا
تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے - ف - اور آئندہ روزہ رکھے - خلافا لزفر والشافعی - اسمین زفر رح وشافعی کا خلاف ہے
ف - اور امام احمد کا بھی یعنی انکے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں - ہما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام
الاہلیة - زفر وشافعی کہتے ہین کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہونے کے - ف - تو

جس روزہ کی ادار واجب نہو اسکی قضا بھی واجب نہین ۔ والقضاء یترتب علیہ ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے ۔ وصار کالمستوعب
اور یہ ایسا ہوگیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا ۔ ولنا ان السبب قد وجد وہو الشہر ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا
سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے ۔ ف ۔ لقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ
واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو ۔ والاہلیۃ بالذمۃ ۔ اور قابلیت بذمہ ہے ۔ ف ۔ ذمہ در اصل بمعنی عہدہ ہے ۔ یعنی
اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اسکی ذمہ داری و عہدہ داری کے قابل ہو ۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہین کیونکہ طفل یا محض
مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون مین رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بیفائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے
ذمہ واجب کرے ۔ وفی الوجوب فائدۃ ۔ اور واجب کرنے مین فائدہ بھی ہو ۔ وہو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ ۔
اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اسکے ادا کرنے مین حرج مین نہ پڑے ۔ ف ۔ تو جس
مجنون کو درمیان مین افاقہ ہوا اسپر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہین ۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ و
تمامہ فی الخلافیات ۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے مین حرج اٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہین ۔ اور
پوری بحث خلافیات مین ہے ۔ ف ۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق مین بھی موجود مگر واجب اسی جہت سے نہین کرتا کہ اگر
واجب کرے تو حرج لازم ہوا اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہین ۔ یہ شارحین کا
ملخص ہے لیکن مخفی نہین کہ اغماء و نوم مین اور جب کہ چاند رات مین جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضا واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا ۔
اور اسکا جواب نہین ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتأمل فیہ ۔ م ۔ ثم لا فرق بین الاصلی ۔ پھر فرق نہین درمیان
جنون اصلی کے ۔ ف ۔ یعنی مجنون بالغ ہوا ۔ والعارضی ۔ اور درمیان جنون عارضی کے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے
کسی وقت طاری ہوگیا ۔ حاصل یہ کہ دونون قسم جنون مین حکم قضاء جاری ہے ۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ ۔ کہا گیا کہ فرق نہونا
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے ۔ وعن محمد انہ فرق بینہما ۔ اور نوادر مین امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونون قسم جنون مین فرق رکھا ۔ لانہ
اذا بلغ مجنونا ۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا ۔ ف ۔ یعنی اصلی جنون ہے ۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب ۔ تو
یہ مجنون مثل بچون کے ہوگیا تو خطاب اسکے حق مین معدوم ہوا ۔ ف ۔ جیسے طفل پر خطاب نہین ہے ۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا
ثم جن ۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت مین بالغ ہوا پھر مجنون ہوگیا ۔ ہذا مختار بعض المتاخرین ۔ یہی بعض متاخرین مشائخ
کا مختار ہے ۔ ف ۔ جنمین امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہین ۔ مبسوط مین ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام
کی قضا نہین اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے ۔ مع ۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات مین افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہین
المجتبیٰ ۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن مین بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہین تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جسمین روزہ شروع
کرنا ممکن ہو لہذا رات مین یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال مین قضا نہین ہوگی یہی صحیح ہے ۔ القاضیخان مع النہایہ ۔ پھر شرحِ ہم کے نزدیک
تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہین تو خطابات
صلوٰۃ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہین ہین اسلیے وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات
صوم و صلوٰۃ کا جاننا و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم
قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ سے اسکے فہم ہی مین نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب
نہین ہے اور اگر درمیان مین عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات مین اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے
ہے کہ مین بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا ۔ ہان دن مین اسکی تعمیل یہ کہ مین نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم
کے روزہ رکھا ۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اسوقت مین اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل مین تعمیل واجب

کی تو کل نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضا رہیگا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور سوم اظہر ہے اور اول احوط ہے
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لا صوما ولا فطرا فعلیہ قضاؤہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اُسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ اُسنے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو
پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہے تو بالاتفاق اُسپر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب
ہے اور امام زفر رح کے نزدیک نہیں ہے۔ وقال زفر یتأدی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفر رح
نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای
وجہ یؤدیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل وشرب وجماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہے تو جس وجہ پر اُسکو ادا کر دے واجب ادا
ہو جائیگا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وہب کل النصاب
للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا
ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصداً ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے۔ ف۔ لیکن مطلقاً امساک وفاقہ ومریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک۔ بجہۃ العبادۃ۔ بطریق
عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہیں کی تو لازم
آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا
لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی ما مر
فی الزکوٰۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اُسپر زکوٰۃ ہی واجب
نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (فرع) اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے
کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
نزدیک۔ اور اگر ابتداء سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اُسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا
تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
ہے۔ ف۔ جیسے کہ ابتداء سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اُسنے کھایا تو اُسپر کفارہ نہیں ہے۔ ف
یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالک
وشافعی واحمد کا قول ہے ع۔ پس اسپر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہے۔
وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتأدی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان
بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اِس صورت میں کہ اُس دن اُسنے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر رح
کے نزدیک ابتداء سے صوم کی نیت اسمیں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون
نیت کے ایسی روزہ متوقف ہے پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد
اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر اُسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
ف۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا
امکان کھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اسکا پھیرنا واجب تھا اور ہنوز اسنے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اِسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اِسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن بنا اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اِسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اِسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اسمین بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ جس اعرابی رضہ کے جماع مین کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم مین افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون بلکہ یون کہنا چاہیے ابو یوسف نے اِس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقع روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جسمین کفارہ وارد ہے اور یہ متوقع روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی مین کفارہ آیا تو قیاس نہین ہو سکتا کہ ضعیف مین بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالافساد اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وہذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھکر مٹانا نہین ہے۔ اذلا صوم الا بالنیۃ۔ کیونکہ روزہ نہین ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہین کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اسپر کفارہ نہین ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھونگا یا ابتداء مین روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اسمین بدرجہ اولی کفارہ نہین ہے۔ یہی فتاوی مین مصرح ہے م۔ اذا حاضت المرأۃ او نفست۔ جب روزے مین عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسنے افطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہین رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضا کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہین ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازون کی قضا بھی واجب نہین۔ لانہا تحرج فی قضائہا وقد مر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نمازون کے قضاء لازم ہونے مین حرج مین پڑیگی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب الحیض مین گذرا۔ ف۔ اور نصوص اسمین صریح ہین تو قیاس کی ضرورت بھی نہین رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا مین حرج نہین اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہین ہوتا تو کچھ حرج نہین۔ جواب ہان لیکن اگر نفاس مین قضائے نماز واجب ہو تو حیض مین بھی ہو کیونکہ دونون امثال ہین پس دونون ایک حکم مین رہے۔ فاحفظہ م۔ واذا قدم المسافر او طہرت الحائض۔ جب مسافر وطن مین آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض مین تو۔ امسکا بقیۃ یومہما۔ تو باقی دن مین امساک رکھین۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن مین آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن مین قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال مین روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکسان ہے پھر یہ دونون اور انکے مانند عذر والے باقی دن امساک کرین یعنی انپر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ امساک واجب نہین ہے وعلی ہذا الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اِسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتداء سے روز مین واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ ف۔ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین سے اور شافعی کے نزدیک وجوب نہین۔ ہو یقول التشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہین کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے

ف۔ پس جو حال صوم کا ہی خلیفہ کا بس جسپر صوم واجب نہین اُسپر امساک واجب نہین اور جسپر واجب ہی اُسپر امساک بھی واجب
فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی امساک نہین واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق مین اصل یعنی صوم
متحقق ہی۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کردیا خواہ عمدًا یا خطاء سے۔ ف۔ عمدًا تو ظاہر ہی اور خطاء سے
یہ مراد نہین کہ مثلاً کلی کرنے مین پانی اُتر گیا کیونکہ اِس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہین جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہی کہ مثلاً رات سمجھکر سحری
کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ مثا
تو امساک واجب ہوا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اِنپر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہین۔ اِس کلام مین یہ بحث ہی کہ یہ
جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہی۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہی نہ خلیفہ
ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہی۔ ف۔ جسکی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو۔ مع۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
شخص کے جو مرض یا سفر مین ہو کیونکہ اِن عذرون کے موجود ہونے کی حالت مین اِنپر امساک واجب نہین ہی۔ لتحقق المانع عن التشبہ
حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہی جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہی۔ ف
اور مسئلہ مین کلام اسوقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو۔ واضح ہو کہ اصح روایت مین قول امام احمد مثل ہمارے اور قول
مالک مثل شافعی کے ہی اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت مین نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
صحیح یہ ہی کہ امساک رکھنا واجب نہین بلکہ مستحب ہی۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہی
تو اسپر مفطرات سے امساک کیون واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہین کہ ظاہر حدیث عاشوراء مین بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن بھر
امساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہی۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رح نے اسی طرف میلان کیا
لیکن انصاف یہ ہی کہ جب یہ امساک خلاف قیاس ہی تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہوگا اور رمضان کے بارہ مین جو
امساک وارد ہی وہ اسی کے حق مین جسپر اصل صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال
ای القدوری۔ واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کرچکا ہی) درحالیکہ اُسکی رائے یعنی گمان مین
تھا کہ فجر طلوع نہین ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہی کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ
یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہین ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر
الممکن۔ تعرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اُسوقت معظم کا حق اگر
روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جسقدر ممکن ہی اُسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہی۔ او نفیا للتہمۃ
یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اسمین کچھ عذر نہین تو لوگ اسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا
اگرچہ مذموم ہی مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہی کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث مین وارد ہی
کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاو کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شرابخانہ مین جاتا ہو تو لوگ اُسکو شرابخوار گمان کرنے مین معذور
ہین بلکہ یہ خود ماخوذ ہی م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اِس شخص پر قضاء واجب ہی۔ ف۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالے
تابعین اور اسحق و داؤد و مزنی رح فقہاء کے نزدیک اِسکا روزہ فاسد نہوا تو قضاء بھی نہین ہی اور چارون ائمہ و جمہور کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب ۔ لانہ حق مضمون بالمثل ۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے ۔ ف ۔ یعنی جب ادا فوت ہو تو ساقط نہوگا بلکہ عوض ادا کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے ۔ کما فی المریض والمسافر ۔ چنانچہ مریض و مسافر کی صورت مین ف ۔ جب ادا نہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام مین قضاء واجب کی گئی ۔ اور ساقط نہین ہوا ۔ ان ایسے گمان مین افطار سے گنہگار نہوگا ۔ ولا کفارۃ علیہ ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہین ہے ۔ لان الجنایۃ قاصرۃ ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے ف ۔ کامل نہین کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا ۔ اور یہان ایسا نہین ۔ لعدم القصد ۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے ۔ ف ۔ بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہین مگر صورت ظاہری مین مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا ۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر ۔ اور ایسی ہی صورت مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہین کیا ۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے ۔ ف ۔ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے ۔ اور واضح یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلۃ عن ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین ماہ رمضان مین حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگون نے پیا درحالیکہ سب کے گمان مین تھا کہ آفتاب غروب ہوگیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ ای امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہین ہوا ۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہین کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب ڈوب جاوے ۔ دوسری روایت مین زیادہ آیا کہ آپ نے موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہین بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضاء کرنا آسان ہے ۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہین کیا ۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہین کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی جگہ ایک روز قضاء کرینگے ۔ مع ف ۔ انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا نقضیہ ۔ انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہین کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کرینگے ۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ مین مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح واضح ہے ۔ پھر یہی قیاس سحری مین طلوع فجر مین خطا کا ہے ۔ والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ مین بیان کر چکے ۔ ف ۔ پس اگر سحری مین فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہین ہے ۔ ثم التسحر مستحب پھر سحری کھانا مستحب ہے ۔ ف ۔ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ مین ہو ۔ ف ۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور برکۃ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری مین برکت ہے ۔ ف ۔ رواہ الستۃ الا ابا داؤد ۔ اور حدیث مین ہے کہ استعانت لو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر ۔ ف ۔ والمستحب تاخیرہ ۔ اور سحری کھانے مین تاخیر کرنا مستحب ہے ۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسواک ۔ بدلیل حدیث کہ تین باتین رسولون کے اخلاق سے ہین افطار مین جلدی کرنا اور سحری کھانے مین دیر کرنا اور مسواک کرنا ۔ مع ف ۔ طبرانی کی روایت مین تیسری بات یہ کہ نماز مین داہنی ہاتھ کو بائین پر رکھنا ۔ اور بہتر استدلال بحدیث سہل بن سعد رضہ ہے کہ مین سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین فجر کی نماز پاؤن ۔ رواہ البخاری یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی ۔ اور زید بن ثابت رضہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہوگئے ۔ مین نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز مین کتنا فرق تھا ۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے ۔ رواہ البخاری ومسلم یعنی جتنی دیر مین کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے ۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب

کہا حالانکہ وہ سنت ہی اور اِسمین تاخیر کرنا بھی ہرین معنی سنت ہی م - الا انہ اذا شک فی الفجر - یعنی تسحر تو مستحب ہی مگر بات یہ کہ جب
اِسکو فجر مین شک ہو - ومعناہ تساوی الظنین - اور شک سے مراد یہ کہ دونون طرف گمان یکسان ہو - ف کہ فجر طلوع ہوئی
یا ابھی نہین - تو - الافضل ان یدع الاکل - افضل یہ کہ کھانا ترک کردے - ف یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے - تحرزا
عن المحرم - محرم سے بچنے کی غرض سے - ف یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے - ولا یجب علیہ ذلک
اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہین ہی - ف کیونکہ شک ہی کچھ فجر کا غالب گمان نہین ہی حتی کہ منع ہو - ولو اکل فصومہ تام
لان الاصل ہو اللیل - اور اگر باوجود شک کے اِسنے کھا لیا تو اِسکا روزہ پورا ہی کیونکہ اصل تو رات ہی - ف پس اِسی اصل کا حکم
رہیگا جبتک کہ اُسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہوا اور جب یہان نہین پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا - پھر اگر اِسکے دل مین بعد
کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہو گیا کہ فجر ہونے پر مین نے کھایا ہی تو اب اِسپر قضاء لازم ہوگی - الفتح - وعن ابی حنیفۃ اذا
کان فی موضع لا یستبین الفجر - اور نوادر مین ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہان فجر نہین کھلتی ہی - ف مثلاً
پہاڑون کے درمیان ہو - او کانت اللیلۃ مقمرۃ - یا رات چاندنی ہو - ف یعنی جسمین صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہی - او متغیمۃ
یا رات بدلی کی ہو - ف کہ ابر چھایا ہوا ہی - او کان ببصرہ علۃ - یا اِسکی نگاہ مین کوئی علت ہو - ف ضعف یا بیماری کی - و
ہو یشک - اور اِس شخص کو فجر مین شک ہوا - ف یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکسان گمان ہوا تو - لا یاکل - وہ شخص نہ کھاوے
ولو اکل فقد اساء - اور اگر اِسنے کھایا تو بُرا کام کیا - لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک - کیونکہ حضرت صلعم
نے حکم دیا ہی کہ جو چیز تجھے شک مین ڈالے اُسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک مین نہین ڈالتی ہی - ف یعنی مشکوک کو چھوڑ کر
مطمئن کو اختیار کرلے - رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی - قال الترمذی حسن صحیح - لیکن محقق ابن الہمام نے اِسمین بحث
کی کہ حدیث مین اگر حکم سے وجوب مراد ہی تو اِس صورت مین کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہی اور اگر حکم سے استحباب
مراد ہی تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہین پس بہرحال جو اساءت نکالی یہ نہین نکلتی ہی - مف - لہٰذا مختار یہی کہ جب دونون
طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہی اور کھاوے تو جائز ہی - وان کان اکبر رأیہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا
بغالب الرأی - اور اگر اِسکے غالب گمان مین یہ آیا کہ اِسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اِسپر روزہ قضاء کرنا
واجب ہی کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہی - ف اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہی
تو قضاء واجب ہوئی - وفیہ الاحتیاط - اور احتیاط بھی اِسی مین ہی - ف یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہی اِسی طرح عبادات
کے بارہ مین احتیاط کرنا بھی واجب ہی تو ہم کہتے ہین کہ یہان احتیاط بھی اِسی مین کہ قضاء واجب ہو - پھر یہ نوادر کی روایت ہی - وعلی
ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ - اور ظاہر الروایۃ کے موافق اِسپر قضاء واجب نہین ہی - ف کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور
فجر ہو جانے کا تیقن ہی نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اِس سے رات کا حکم نہین مٹیگا - لان الیقین لا یزال الا بمثلہ - کیونکہ یقین
نہین مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے - ف حتی کہ اگر اِسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہی - الایضاح مین کہا کہ ظاہر
کا حکم صحیح ہی - ف السراج ھ - اور یہ سب اُسوقت ہی کہ اُسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہین
کھلا - ولو ظہر ان الفجر طالع - اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی - ف حالانکہ وہ کھا چکا ہی تو قضاء واجب ہی لیکن - لا کفارۃ علیہ
اِسپر کفارہ واجب نہین - لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ - کیونکہ اِسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار
کرنا متحقق نہوا - ف تو کفارہ نہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہی - اور واضح ہو کہ اگر دو گواہون نے شہادت دی کہ فجر نہین ہوئی پس اِسنے
سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اِسپر قضاء و کفارہ لازم ہی - کیونکہ فجر نہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہی تو ثبوت
کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی - اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہین ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہیگی - کمافی قاضیخان - اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر دو نے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اِسنے کہا کہ پھر مین روزہ دار نہیں ہوا - بعد اِسکے اُسنے عمداً کھایا - پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات مین تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اِسنے اُنکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں - اور اگر اکیلا ہو تو اُسپر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے - الخلاصہ - اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں - وہ دیکھکر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت مین کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے - القاضیخان - یہ کلام تو جانب فجر مین تھا - ولو شک فی غروب الشمس لایحل له الفطر - اور اگر اِسنے غروب آفتاب مین شک کیا تو اِسکو افطار حلال نہیں ہے - ف - کیونکہ دونون طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا - لان الاصل ہو النہار - کیونکہ اصل تو نہار ہے - ف - یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلنا یقین ہوگا اور وہ موجود نہیں - ولو اکل فعلیه القضاء - اور اگر اِسنے افطار کر دیا تو اِسپر قضاء واجب ہے - ف - باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا - عملاً بالاصل - اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے - ف - یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار رکھکر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو - اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اِسنے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اِسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ مین دو قول ہین م ت یہ اُسوقت کہ اُسکا گمان غروب ہونے یا نہونے مین برابر ہو - وان کان اکبر رایه انه اکل قبل الغروب فعلیه القضاء روایة واحدة - اور اگر اِسکے غالب گمان مین آیا کہ اُسنے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اِسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے - ف - یعنی جن لوگون نے روایات کین اِسی ایک بات پر متفق ہین کہ اُسپر قضاء واجب ہے - اور یہ اِسلیے کہ غالب راے پر عمل واجب ہے - لان النہار ہو الاصل - کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے - ف - اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اِسکا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا - ۵ - مین کہتا ہون کہ غالب گمان کی صورت مین اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلاخلاف ہونا چاہیے - م - ولو کان شاکاً فیه - اور در صورتیکہ غروب مین اِسکو شک تھا - ف - اور افطار کر لیا ہے - وتبین انها لم تغرب - اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا - ینبغی ان تجب الکفارة نظرا الی ما ہو الاصل وہو النہار - تو اصل کی طرف نظر کر کے اُسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے - ف - اِسی کو فقیہ ابو جعفر رح نے اختیار کیا ہے - ع - اگر دو گواہون نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اِسنے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اِسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے - القاضیخان - مترجم کہتا ہے کہ اِسی قیاس پر اگر دو گواہون نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگون نے روزہ شروع کیا یہانتک کہ ۳۰ - پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہان خود اُنکی رویت ضرور ہو تو گواہون کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھین اور بعض نے کہا کہ افطار کرین اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہان چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک مین ہوا ہو - اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال مین لکھا گیا - کیا نہین دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع مین اختلاف ہوتا ہے اِسی طرح طلوع فجر و غروب مین اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرون کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہان طلوع فجر ۴ - بجے پر ہے تو امریکہ مین دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہان قطعاً غروب ہوتا ہے اُسوقت مغربی ملکون مین دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اِسی پر فتوی دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہین کا طلوع و غروب اور وہین کی رویت ہلال معتبر ہے فاللہ تعالی اعلم م - اگر کسی نے چاہا کہ فجر تک سحری کھاوے تو اُسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت مین ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن ہو - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اُسپر ایسی بات مخفی نہو اور

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اُسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے- اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر مین پھیلی ہو تو مضائقہ نہین ہے اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اُسکی عدالت جانتا ہو تو اُسپر اعتماد کرلے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے- اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہین جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کرچکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو- المحیط ﮦ- سحری مین اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر مین شک پڑجاوے مکروہ ہے- السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرلے اور پڑھے- اللهم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت ولصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما آخرت- یعنی الٰہی مین نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق سے افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے وپچھلے گناہ بخشدے
کما فی المعراج- ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ- جس شخص نے رمضان مین بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کردیتا ہے- فاکل بعد ذلک متعمدا- پس اسکے بعد اسنے عمداً کھالیا- فعلیہ القضاء دون الکفارۃ-
تو اُس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہین- ف- یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہین ٹوٹتا
ہے- الخلاصہ- لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبہۃ- کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہوگیا- ف
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نصی مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اُس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہوگیا پس کفارہ ساقط ہے- وان بلغہ الحدیث وعلمہ- اور اگر اُس شخص کو حدیث پہونچی اور اسنے
جان لی- فکذلک فی ظاہر الروایۃ- تو بھی ظاہر الروایۃ مین یہی حکم ہے- ف- کہ کفارہ ساقط ہے- حدیث سے مراد حدیث
ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھاوے پیوے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالی نے کھلایا پلایا- رواہ البخاری ومسلم-
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہین پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ مین کفارہ نہین- قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے- وعن
ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا عنہما- اور نوادر مین ابوحنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ- کیونکہ کچھ اشتباہ نہین- ف- اسلیے کہ حدیث مین تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیون اشتباہ ہو-
فلا شبہۃ- تو شبہہ کا تحقق نہوا- ف- پس کفارہ ساقط نہوگا- وجہ الاول قیام الشبہۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم- ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا- ف- حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے- کوطی الاب جاریۃ ابنہ- جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا- ف- اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہان باپ پر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہین ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ انت ومالک لابیک- یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے- پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو- م- اگر کسی شخص کو تی امنڈی یا احتلام
ہوگیا یا چار پایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد مین یا فرج مین انگلی ڈالی یا لڑکی کا سر اکھڑکر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی مین نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اُسپر قضاء ہے کفارہ نہین ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اُسپر قضاء وکفارہ دونون واجب ہین- الخلاصہ الظہیریہ البحر
ۃ- ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ- اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کردیتا ہے پھر عمداً کھالیا تو اسپر قضاء وکفارہ واجب ہے- لان الظن ما استند الی دلیل شرعی- کیونکہ اسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہین ہے- ف- جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہین ملا ہے اور ظاہری قیاس مین

مین پچھنے کا خون نکلتا کچھ صوم کے منافی نہین کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہین ورنہ جو شخص تھوکے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے- الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد - مگر اسوقت کفارہ نہین کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دیدیا ہو- ف- جیسے فقہاے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونون کا
روزہ افطار ہوجاتا ہے سکاکی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتوی دیا- امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ مین شرط یہ کہ اسکے فتوی پر
اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو- یہی ہمارے تینون اماموں سے مروی ہے- مع- لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ- کیونکہ اسکے
حق مین فتوی ایک دلیل شرعی ہے- ف- اور مفتی نے اسکو ایسا حکم تبلایا جو مجتہدین کے اقوال مین سے ایک قول ہے- مع- ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی- ف- کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونون کو افطار ہوگیا- کما فی ابو داود والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری
واحمد وابو حاتم وغیرہم- پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی- فاعتمدہ- پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا- ف-
اور اپنے آپ کو مفطر سمجھکر عمداً کھا لیا- فکذٰلک عند محمد رح- تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے- ف- کہ اسپر کفارہ واجب نہین-
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی- کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
اترا ہوا نہین ہے- ف- حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولی کفارہ نہوگا- و
عن ابی یوسف رح خلاف ذٰلک- اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے- ف- یعنی اس صورت مین کفارہ ہوگا- لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء- کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے- لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث- کیونکہ
اسکے حق مین معرفت احادیث کی راہ پانا نادر ہے- ف- یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد مین ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہین ہے کیونکہ حدیث کبھی ماؤل اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے معلوم ہو کہ
قولہ الا اذا افتاہ فقیہ- سو دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتوی لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا- کما صرح بہ الکاکی- اور
قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء- سو دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس امر مین کچھ خلاف نہین اور اول مین
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل مین نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آویگی- م- وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ- اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا- ف- اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونون غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے دلوانے والا دونون نے افطار کیا- راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کر دی
یہ تاویل بزار رح نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے- بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس مین کوئی وجہ امساک نہ دار
ہونے کی نہین ہے ہان حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہوگا- اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے- جواب دیا کہ قول الاوزاعی
لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس- اوزاعی رح کا قول کچھ شبہہ نہین پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے- ف-
کیونکہ پچھنے مین کوئی چیز کھائی و پیٹ مین داخل نہین کیجاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس مین اختلاف ہوتا- اگر کہا جاوے
کہ اول تو مصنف رح نے کہا کہ فتوی فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہوگا حالانکہ فقیہ
کا فتوی تو اوزاعی و احمد کے قول پر ہوگا- جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق مین جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے
حق مین جو تاویل جانے- کذا فی العینی- ولو اکل بعد ما اغتاب متعمداً فعلیہ القضاء والکفارۃ- اور اگر غیبت کرنے
کے بعد اسنے عمداً کھا لیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے- ف- عامۂ علماء کے نزدیک- القاضیخان- کیف ما کان- چاہے

بس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتوی لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت
سے فطر ہونا خلاف قیاس ہے۔ والحدیث ماول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ماول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرتا روزہ کا ثواب
کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعوی اس بنا پر ہے کہ سلف وصدر اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر
نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کما فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں
غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر
منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سر میں لگایا یا بدن یا
مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اسپر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتوی دیا
ہو تو کفارہ نہوگا۔ الفتاوی قاضیخان۔ مسافر یا مساک قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی
پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا
تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے
نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ الفتاوی قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ
اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز
حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اسپر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اسپر اغماء طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ
توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار گوشت
کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ الفتاوی قاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو
لیجایا گیا پس اسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے
جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ واذا
جومعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے
سے ہے۔ ف۔ اصطلاح کہ رات میں درستی وثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو
ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لاقضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر وشافعی نے کہا
کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھول جانے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں
یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ
سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے
اور اسکا عذر مقبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جسمیں قصد بھی نہیں ہے بدرجۂ اولی قبول ہو کر قضاء نہو گی۔ ہمیں اعتراض
یہ کہ اصل اسمیں منع حرج ہے اور اسمیں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ
اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وہذا
نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہو گیا تو قضاء
میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہوا بوجہ جرم نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں
میں سے کسی نے عمداً بعقل وقصد عقد نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اسپر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ
فتح القدیر وعینی میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو
مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ ایسے کے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے نہیں
مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جنکو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہانتک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و
نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ ماں ہو یا دائی ہو
حیض۔ نفاس۔ بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذر چکی۔ پھر
اس زمانہ میں بعضی جگہ اسی سختی گرما میں بمجبوری نوکری و معاش کے لوگ گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے
کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا
بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ انکو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق
سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ القاضیخان وغیرہ۔ سینگی لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو
مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت پہنچے اور یہی حال فصد کا ہے۔ المحیط۔ روزے میں بہت کلیان کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا
مکروہ ہے۔ المحیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی
اظہر ہے۔ محیط السرخسی۔ منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا
کھوٹا معلوم ہو۔ القاضیخان۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ التجنیس ن۔ روزے میں عمداً کھایا و مشتہر کیا تو قابل قتل
ہے کما یظہر من شرح الوہبانیہ۔ و۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پے در پے رکھنا مستحب ہے ابن الکمال
اور کچھ کراہت نہیں۔ الطحاوی۔ د۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل واضحہ اسے باب میں اختیار کیا اور یہ جزئیہ صحیح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ م

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ ۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ ف۔ اور
ذیل میں مترجم بعضے مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کریگا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے
کے واسطے مجھپر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اسپر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھپر
دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آیندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھپر دو روزے ہیں م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص
نہیں ہو جاتی حتی کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کریگا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء کو اور
غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر
تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یونہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دوگانہ کی نذر
میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت و۔ اور یہ بحث اصول میں صحیح ہے
برخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نجاوے نذر منعقد نہو گی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر منجز کے
ہو گا م۔ پھر مصنف رح نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے
کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شروط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ نذر
کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے۔ دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
نہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہو کہ جو اسپر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آیندہ
کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ الشامیہ۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہو
البحر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں ہے بخلاف اسکے اگر عید الفطر یا عید الاضحی
کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہو گی جسکو دوسرے کسی دن ادا کرے

م نیچم یہ کہ نذر وایسی چیز نہو جسکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ البحر۔ واضح ہو کہ نذر مین قصد
وعدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیاتی م ۔ ۔ واذا قال للہ علی صوم یوم النحر
افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کردے اور قضاء رکھے۔
فہذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر وشافعی رح کے۔ ف
اور یہی قول مالک واحمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہما یقولان انہ نذر بما ہو معصیۃ لورود النہی عن صوم ہذہ الایام
زفر وشافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی
ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جنمین یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے یوم اضحی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ الصحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ الصحیحین
مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح ع۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی صارف
نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اسمین سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ
کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہو گی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہو تو کچھ گناہ
بھی نہ ہوگا اسلیے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے م ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
کی نذر ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے
برا ہوا۔ وہو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اسمین دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف
کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان
چھونا اسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہو گی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
ہو کہ اسمین ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زناکاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی ونہی
مین فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے
بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحی کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور
اپنی ذات میں اچھا ہے م۔ فیصح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔
ف۔ یعنی افطار اسپر واجب ہے۔ احترازا عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی
ہے بچ جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید اضحی میں رہیگی۔ بعد اسکے
نہیں رہیگی۔ ثم یقضی اسقاطا للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف
جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے عث۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اضحی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے
دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث
مین ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت مین نذر نہیں ہے اور اسکا
کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ کما فی السنن الثلاثۃ۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفا سے نذر نہیں ہے
مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاوے
تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانہ اداہ کما التزمہ - اور اگر اسنے یوم النحر مین روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کرلیا تھا اُسکو ادا کردیا - ف - اور گنہگار اسوجہ سے
ہوا کہ اسکو اسوقت مین وفا نہین چاہیے تھی - شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اُسکو قضاء
کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام مین سے کسی دن قضاء
کرسکتا ہے - دوم یہ کہ قضاء نہ ہوسکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اُسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن
کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہوا اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہو مطلقاً اُسپر کفارہ لازم ہوگا
جبکہ یہ فعل ہر فرد مین معصیت ہو اور قضاء نہو سکے - اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہین چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارۂ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہوجاوے - انتہی - اور رہا صوم
وصلوٰۃ وغیرہ کی نذر سو مین ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضاء کرے تو پھر کفارہ نہین اور شیخ امام سندی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور
امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا شیخ امام سرخسی نے
کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری مین اختیار کیا - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - مف - وعلی ہذا اگر صوم یوم العید
کو قضاء کیا تو کفارۂ قسم بھی ادا کرے اور اگر اُسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا ہے - وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ
یمین - اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اُسپر کفارۂ قسم لازم آویگا - ف - یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر
مین ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہین ہے - یعنی اذا افطر - مراد کفارۂ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اُس دن روزہ افطار
کرے - ف - یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہوکر کفارہ لازم ہے - اسمین اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃً یہی واجب ہے
کہ اس دن فطر کرکے کفارہ دیدے رم - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ - اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے - ف - یعنی صیغۂ نذر مین
قسم ہونا چھ صورتون پر ہوتا ہے انمانجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو مین اختلاف ہے بدین تفصیل کہ - ان لم ینو شیئاً
۱- اگر اسنے کچھ نیت نہ کی - ف - نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر بزبان سے نکالا - او نوی النذر لا غیر - ۲- یا نذر کی
نیت کی نہ غیر - ف - یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہین لگایا - او
نوی النذر وان لایکون یمینا - ۳- یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہو - ف - یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
نہونے کی نیت کرلی پس ان تینون صورتون مین - یکون نذرا - اسکا کلام نذر ہوگا - ف - یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابویوسف
ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہوگا - لانہ نذر بصیغتہ - کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ مین نذر ہے - کیف وقد قررہ بعزیمتہ
اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کرلیا - ف - اور پہلی صورت مین اگرچہ کچھ نیت نہین لیکن کلام
جس معنی مین حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے - حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہوجاتی ہے
وان نوی الیمین ونوی ان لایکون نذرا یکون یمینا - ۴- اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہوجائیگا - ف - اسمین بھی تینون امامون کا اتفاق ہے - لان الیمین محتمل کلامہ - کیونکہ قسم
اسکے کلام کا محتمل ہے - ف - یعنی کلام از راہ حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہوسکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ
للہ علی صوم النحر - مین للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا - وقد عینہ ونفی غیرہ - اور حال یہ کہ
اسنے اسی محتمل کو معین کرلیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کرلی - ف - کیونکہ نیت کرلی کہ قسم ہو اور نذر نہو - تو نیت
سے یہی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی - واضح ہو کہ اگر اردو مین یون للہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے
تو اسمین مجازاً قسم کا استعمال اصطلاح نہین آتا ہے پس یہ عہد ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی باین معنی کہ ہمارے نزدیک

جو بات حلال ہو اُسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزہ عید کو اسنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی
نیت کی تو یہ نیت اُسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اُسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو مین یہ چوتھی صورت کثل آیندہ پانچوین وچھٹی کے
ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب مین ہے عربی زبان مین سمجھنے پر ہے۔ وان نواہما یکون نذرًا ویمینا عند ابی حنیفة
ومحمد۔ ۵۔ اور اگر اسنے نذر وقسم دونون کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونون ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند
ابی یوسف یکون نذرًا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہین ہوگا۔ ولو نوی الیمین ۔۶۔
اور اگر اسنے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہو۔ فکذلک عندہما۔ تو بھی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک
وہ نذر وقسم دونون ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور نذر باِسکے کلام کی حقیقت ہے۔ وعندہ یکون یمینا۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہین ہوگا۔ پس اگر ۵ و ۶۔ دونون صورتون مین اسنے یوم عید کو افطار کیا تو
امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ مین صرف قضاء
نذر اور صورت ۶۔ مین صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونون مین سے
فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقةٌ والیمین مجاز۔ اس کلام مین نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی ہے حتی کہ
لا یتوقف الاول علی النیة ویتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہین اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف
ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ مین حقیقةً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہین ہوتا اور مجازًا جو الفاظ بمعنی طلاق ہین وہ نیت پر طلاق کا فائدہ
دیتے ہین پس جبکہ یہ حال ہے۔ فلا ینتظمہما۔ تو یہ کلام ان دونون یعنی نذر وقسم دونون کو شامل نہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول مین
مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال مین حقیقی ومجازی دونون معنی جمع نہین ہوتے ہین۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت مین فقط
قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کردی کہ۔ ثم المجاز یتعین بنیتہ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر متعین
ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴۔ وہ مین ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر
جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نیتہما تترجح الحقیقة۔ اور دونون کی نیت ہونے کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ
جمع تو منع ہے پس کلام بیفائدہ نہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم مین ہے اور صورت ۶۔
مین چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ کہ نذر وقسم دونون جہت مین کچھ منافات نہین ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونون جہتین متفق ہو کر اُسکے ذمہ واجب
ہونا چاہتی ہین۔ ف۔ پس ہم نے دونون واجب کردین۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا
فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو با غیر واجب کرتا ہے۔ ف۔ تو کلام مین ہم نے دو طرح کی دلالت
پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما عملاً بالدلیلین۔ تو ہم نے دونون کو جمع کر دیا تاکہ دونون دلیل پر عمل ہو جاوے
ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضة فی الہبة بشرط العوض جیسے
ہم نے ایسے ہبہ مین جسمین عوض ملنا شرط ہو دونون جہت احسان ومعاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض
ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا
ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام مین یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمین مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا
تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام مین محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وغیرہ
سے نقل کر کے دونون کو ضعیف کیا اور دونون کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالالتزام یا بالزوم اور شک
نہین کہ دونون پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر مین بحث طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جسکا بیان

شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اسپر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف
اُس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اِس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اِس کلام کی طرف بوجہ معیت
کے منسوب ہوئی - یہ دلیل تو اِس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیئے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا - اسکے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
(یعنی نذر و قسم دونوں ہوگا کلام) ثبوت ہوئے - اور امام مصنف نے خود اِس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ بعینہ والیمین لغیرہ - یعنی قسم اِس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اسی کلام کے وقت اُس شخص کے دل میں پیدا ہوئی - فاحفظ فانک لاتجدہ
فی السفر - م - پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں - ولو قال للہ علی صوم
ہذہ السنۃ - اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اِس سال کے روزے ہیں - ف - تو یہ نذر ہر طرح
صحیح ہے یہی مختار ہے - ع - پس جب کہ اِس سال معین کی نذر ہو - افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق - تو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحی اور ایام تشریق کو - ف - یعنی واجب ہے کہ اِس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انمیں روزہ نہ رکھے
مع - وقضاہا - اور انکو قضاء کرے - ف - یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے م - اور اگر اسنے ان ایام میں بھی
روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار ہوا - ن ع - لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہذہ الایام - کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے - ف - کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اسنے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے - اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضاء کرے - م - رہا رمضان تو اسکی قضاء
واجب نہیں اسواسطے کہ وہ اِس سال معین میں اُسکے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے
الخلاصہ ع مفع - اور یہ اُسوقت کہ ان ایام سے پہلے اُس سال کی نذر کی ہو اور اگر اِن ایام کے بعد اِس سال کے صیام کی نذر کی
تو بخلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسپر عید الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضاء نہیں - کمافی الخلاصہ ف ع یعنی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک - م - وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع - اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو - ف - بایں طور کہ اللہ تعالی کے واسطے
مجھپر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں - لان المتابعۃ لا تعری عنہا - کیونکہ پے در پے ۳۶۰ - یوم کے روزے ان ایام سے
خالی نہونگے - ف - پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا لیکن یقضیہا
فی ہذا الفصل موصولۃ تحقیقا للتتابع بقدر الامکان - لیکن اِس صورت میں (جب کہ غیر معین تتابع نذر کی) ان پانچوں
کو قضاء بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہانتک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے - ویاتی فی ہذا خلاف زفر والشافعی -
اور واضح ہو کہ اِس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا - ف - کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہونگے تو انکی قضاء بھی نہوگی - للنہی عن الصوم فیہا - کیونکہ اِن ایام میں روزے سے ممانعت وارد ہے - ف - چنانچہ عید الفطر
والاضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے - وہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانہا
ایام اکل و شرب و بعال - اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ اِن ایام میں روزہ مت رکھیو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں - ف - بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہذا منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب

وذکر آئی آیا ہے- مع- بہر حال ان ایام مین صوم سے ممانعت وارد ہے م- وقد بینا الوجہ فیہ- اور ہم نے اسمین وجہ بیان کردی- ف-
معصیت کی نذر اُنکے نزدیک صحیح نہین- والعذر عنہ- اور اس سے عذر بھی بیان کردیا- ف- کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفاء نہ کرنا ان ایام مین پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذر چکی- م- ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اسنے پے درپے کے شرط نہ کی- ف- بلکہ اللہ تعالی کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے- تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینہ پورے ہوجاوین- اور اس صورت مین رمضان جو آویگا وہ نذر مین محسوب نہ ہوگا بلکہ
رمضان کے بجاے ایک ماہ نذر رکھے- کمافی الخلاصہ- لم یجزہ صوم ہذہ الایام- ان ایام پانچ مین روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا-
ف- یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنون مین روزے نذر کے ادا کرے- لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال- کیونکہ جو اسنے اپنے اوپر لازم کیا اسمین کامل ہونا اصل ہے- ف- کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہین کی ہے
والمودی ناقص- اور جو ان ایام مین ادا کیا وہ ناقص ہے- لمکان النہی- بوجہ ممانعت موجود ہونے کے- ف- حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملاکر بارہ ماہ ہوجاوین چاہے کبھی رکھے- بخلاف ما اذا عینہا- برخلاف اس
صورت کے جبکہ ان ایام کو متعین کرلیا ہو- ف- خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونون صورتون مین لازم آتا ہے کہ اُسنے ان ایام مین روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی مین روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہوگئی- لانہ التزم بوصف النقصان
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا- ف- ویسا ہی ادا کیا- فیکون الاداء بالوصف الملتزم
تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہوگیا جو اسنے التزام کیا تھا- ف- تو نذر ادا ہوگئی- اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری
نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا- (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزون کی نذر کی تو اُس مہینہ مین کچھ
ایام باقی ہین وہی لازم ہین پس اگر درمیان مین ان پانچ ایام مذکورہ مین سے کوئی دن پڑے تو اُسکو قضاء کرے ورنہ معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہوجائیگی- اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے- یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز
سنیچر مراد لیا تو اُسکی نیت ہے- اگر ایک مہینہ پے درپے نذر کیا تو ایسے مہینہ مین جائز نہین جسمین ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز
بیچ مین افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹- دن ہون اور کہا گیا بلکہ ۳۰- دن لازم ہین اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰- دن متوالی پورے کرنا لازم ہے- اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
پے درپے ہے تو چاند سے چاند تک پے درپے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہین تو ۳۰- پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی- اور
یہی مختار ہے- اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان مین حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہوگیا- اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑے دن مین قضاء کرے- اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار مین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
م- وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا- اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو- ف-
یعنی جب کہ حانث ہو- وقد سبقت وجوہہ- اور اسکی صورتین سابق مین بیان ہوچکی ہین- ف- یعنی چھ صورتین مراد
یہان یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی مین بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہوجائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کردی کہ اردو مین یون کہنا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یہ واجب ہے- خالی نذر مین مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہین تو نیت
سے بھی قسم نہوگا- فاحفظہ- م- (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اُس دن مین
روزہ رکھون جسمین زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اُسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمدؒ اسپر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے مع السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اسپر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالیٰ
کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اسپر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اسمیں تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھپر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
مع۔ تین چار دس جسقدر ایام نذر کیے وہ واجب ہوئے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے درپے مگر آنکہ اسنے پے در پے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہونگے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج الوہاج ف۔ متفرق نذر اگر پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز
کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے۔ السراج
مع۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھپر ایک ماہ کا روزہ ہے شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھپر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی شیخین
کا قول ہے۔ الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتی کہ جسقدر اسکے ذمہ ہوں ہر روز
کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مرگیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ الخلاصہ ف۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید الضحیٰ کے روز صبح کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشئ علیہ۔ تو اسپر کچھ واجب نہیں
ف۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور
نوادر میں ابو یوسفؒ و محمدؒ سے مروی ہوا کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرتفع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع ملزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوٰۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کرکے توڑ دی تو قضاء واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وھو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابو حنیفہ رحؒ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھونگا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلان
روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کرکے توڑ دیا تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنھی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔
اور جس عمل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب الطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
فلا تجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء ینبنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کرکے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے
تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر مرتکبا للنھی بنفس النذر وھو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوٰۃ

[illegible] نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہوجاتا [illegible]
ابھی اگر [illegible] واجب کرلیا اور نذر [illegible] معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفا کرنا معصیت ہے تو وفا نہ کرے
کہ نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے دن میں پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے
واجب ہوگئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا ۔ حتی تقیم رکعۃ ۔ یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے ۔ ف ۔ پس نماز میں
نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کرکے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا ۔ ولهذا لا یحنث به الحالف
علی الصلوۃ ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی ۔ ف ۔ مثلاً کہا تھا
کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واسطے کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھونگا پھر
اسنے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک حانث نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہے
یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ ممنوع ہوگا پس نذر
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا ۔ فتجب صیانۃ المؤدی ۔ تو مودی کو باطل ہونے سے بچانا واجب رہا ۔ ف ۔ لیکن یہ بچانا
اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اسوقت وفا کرے یا نماز کو اسوقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہوجائیگا بلکہ بچانا اسکی قضاء کی
ذمہ داری سے ممکن ہے ۔ فیکون مضمونا بالقضاء ۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا ۔ ف ۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو
شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ صحیح کر شروع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے پس قضاء کرنا شروع کرنے پر مبنی ہے
اور شروع کرنا نیک ہے ۔ اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پھر قضا نیک
نہیں ہے ۔ یا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے و
عن ابی حنیفۃ انه لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضا ۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع
کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے ۔ والاظہر ہو الاول ۔ اور اول اظہر ہے ۔ ف ۔ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ
اعلم ۔ امام مصنف رح نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد
قطع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اسوقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے ۔ مترجم کے نزدیک اسکا جواب
نفیس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اسکی اس حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اسکو سجدہ تک لیگیا کیونکہ
یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اسپر واجب رہی فافہم ۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و ارکان و شرائط و آداب و اسکی محرمات و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اسمیں ممنوع
ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے ۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت
سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم وغیرہ ۔ پھر تفصیل آتی ہے ۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں ۔ چنانچہ اعتکاف طفل کا اور
[illegible] اجازت سے [illegible] صحیح ہے ۔ البدائع ۔ کیونکہ شوہر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف
[illegible] اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے ۔ السراج ۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں
[illegible] گناہ [illegible] نہیں ۔ شرح الطحاوی ۔ چونکہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو اسمیں گناہ ہے
[illegible] اور عربی اعتکاف [illegible] عبادت الٰہی میں منقطع [illegible] ہو جاتا ہے اور کھانا
[illegible] قال الاعتکاف مستحب ۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے

ف - مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امر کو جو شرع میں مندوب ہیں مستحب یا مستحسن کہتے ہیں حتی کہ قدوری نے کتاب
مبسوط میں کہا کہ اعتکاف تمریت مشروعہ ہے - پس آنکی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب
اصطلاحی کیا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ - والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر
الاواخر من رمضان - اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں
اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے - والمواظبۃ دلیل السنۃ - اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے - ف - پھر چونکہ یہ فعل
از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت موکدہ ٹھہرا مواظبت سے وجوب اسواسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت
عائشہ وام سلمہ وزینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا دیئے
اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما - اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے
کہ اگر اعتکاف شروع کرکے توڑ دے تو اسکی قضا کرے جیسے صوم وصلوٰۃ میں ہے - بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون
موکد ہے م - اور یہی محیط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ سنت موکدہ ہے - مع - اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے - شاید اسوجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر وعمر وعثمان وابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے
اعتکاف کیا - جواب یہ کہ ان لوگون پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انھون نے اس سنت کو بطور کفایہ
چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی
نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا - کما فی العینی - پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت موکدہ کا قول صرف اعتکاف
رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے - دوم سنت
موکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے - سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونون کے سوائے ہے - پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں
وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا - یہین سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے
مع اختلاف کہ ۲۱ - ہے یا ۲۷ - یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخرین ڈھونڈھو اور اسکے طاق
رات میں ڈھونڈھو اور ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخرین اور صاحبین کے
نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی - پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کرونگا تو بعد رمضان کے شرط
ضرور پوری ہو جائیگی - پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال وسکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے
اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے - پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت ودعاء میں مشغول ہے تو اسکو لیلۃ القدر حاصل
ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاویگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے
کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت وزمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں
بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اسمیں جو بندہ غافل سوتا نہو بلکہ عبادت وطاعت میں مشغول ہو
اسنے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین - بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ
رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات ودن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کرکے طاعت میں کر دیا تو رات کا
سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اسمین ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملیگا اگرچہ سو گیا ہو
فافہم واحفظہ م - تفسیر اعتکاف یہ کہ - ہو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف - یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں
روزہ کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ - ف - پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو - سوم صوم ہو - چہارم نیت ضرور ہے

اما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغۃ اسی سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہو گا۔ ف۔ یعنی لغت میں اعتکاف از عکف وعکوف ہے اور شاید ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے وباز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر اسی حالت پر رہے۔ وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہرا دے اسواے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا عورت کے حق میں اسکے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعۃ ہے حتی کہ اگر عورت وہان اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہان سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اسکو پاک کر کے اسمین اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت مین عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ محیط السرخسی اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اسوقت یہی کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد وداؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات اور نیت تمام عبادات مین شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رایگان ہوگا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوٰۃ ہو گیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہو گا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد مین سوید بن عبد العزیز راوی کی ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سواے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت مین اسناد مین عبد الرحمن بن اسحق راوی مین بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسرون نے تعریف کی۔ پس جبکہ اُنھوں نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین مین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام مین اعتکاف کرین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجاے ایک رات کے ایک دن آیا ہے سو مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابوداؤد ونسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کرین اور روزہ رکھین۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف ومنفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت مین صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت مین اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مین نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت مین صوم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی وعبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب مین

ورنہ واجب ہے اور دونوں باتیں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا [illegible]
کیا اسپر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے موطا میں بلاغاً لازم ہونا [illegible] لکھا ہے
کہ اگر ہمارے یہاں تو یہی بات ہے قرار پائی کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت [illegible] کی
حدیث عائشہ رض صحیح مرفوع ہے۔ مت۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں
قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعی رح کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر
حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور نفل کی روایات اصح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحۃ
الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہوکر۔ ف۔ یعنی
کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں۔ ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر
ما رویناہ۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت
کی بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہوگا
وعلی ہذہ الروایۃ لا یکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روزے سے کمتر نہوگا۔ ف۔
جب کہ اسمیں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت
میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط
ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وہو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور مبسوط
کی روایت میں اور یہی قول محمد رح بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف
بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المساہلۃ۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انہ یقعد فی صلوۃ النفل
مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور
مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوائے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے
شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اسدن روزہ نہیں ہے
افتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں
چنانچہ لکھا م۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لا یلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور اگر
اعتکاف میں شروع کیا پھر اسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو قضاء لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع
کرنا اسکا مٹانا نہوگا۔ ف۔ بلکہ تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی
روایت پر اسکے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف اندر اسکے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ مشائخ رح نے
ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی اصح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہوتے
اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ الزیلعی۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اسمیں کھا چکا ہے
تو صحیح نہیں۔ الظہیریہ۔ وفی الجلیل نظر فتامل م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اسپر لازم ہوگا۔ الظہیریہ
اور کسی قسم کا روزہ ہونا غرض ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے۔ الذخیرہ
لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف
قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو
جائز نہیں۔ الخلاصہ وغیرہا۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب شرط ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آکے اعتکاف

کی نذر کی تو کافی نہین کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہین ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہین اور خلاف صرف نفل مین ہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ثم الاعتکاف لایصح الا فی مسجد جماعۃ**۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہین ہوتا سواے مسجد جماعت کے۔ **لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ**۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہین مگر مسجد جماعت مین۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رض سے گھرون کی جاے نماز مین اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق مین مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ یہین قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہی اسواسطے کہ قیاس کو یہان دخل نہین ہی م۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ لایصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس** اور ابو حنیفہ سے روایت ہی (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہین صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد مین جسمین پانچون نمازین پڑھی جاتی ہون ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد مین مطلقاً جائز ہی اگرچہ اسمین پانچون نمازین نہوتی ہون تو مراد سواے جامع مسجد کے ہی۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ دلیل اسکو مساجد نہین چنانچہ فرمایا۔ **لانہ عبادۃ انتظار الصلوٰۃ فیختص بمکان یؤدی فیہ**۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہی پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہان نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح مین ہی کہ جو شخص نماز کو ادا کرنیکے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی مین ہی۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و موذن ہو تو اسمین اعتکاف صحیح ہی۔ خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہی۔ مف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد مین صحیح کہا اور غایۃ البیان مین اسی کی تصحیح کی۔ کمافی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام مین پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام مین پھر مسجد بیت المقدس مین پھر مسجد جامع پھر جس مسجد مین نمازیون کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت مین اعتکاف کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ جائز ہی۔ محیط السرخسی قاضیخان۔ **اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا**۔ عورت اپنے گھر کی مسجد مین اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر مین جو مقام پاک صاف کرکے نماز کے لیے بنایا جاتا ہی اور یہ مرد و عورت کے واسطے عام ہو چنانچہ کتاب الصلوٰۃ مین گذرا۔ پس عورت اسی مسجد مین اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ **لانہ ہو الموضع لصلاتہا فیتحقق انتظارہا فیہ**۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہی تو اسی مین اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق مین وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعۃ کا ہی حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہان سے باہر نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد بیت کے سواے گھر مین نہین جائز ہی۔ البدائع ع۔ **ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد**۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر مین کوئی مسجد نہو یعنی ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہان پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اپنے خاص نہ بنائی ہو۔ **تجعل موضعا فیہ**۔ تو کوٹھری مین کوئی جگہ بنا **فتعتکف فیہ**۔ پس اسی جگہ مین اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہوگئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی مین چاردیواری وچھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہان کوٹھری ہوتی ہی پس اشارہ ہی کہ گھر مین جہانتک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہی اور یہی حدیث سے ثابت ہی م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہی کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہین۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہی مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان مفاد۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہی اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہی۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پاوین یا نکاح سے خارج یا آزاد ہون تو قضا واجب ہی۔ الفتح۔ منتقی مین ہی کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہی کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہین۔ محیط السرخسی۔ سنا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مٹانے والے ہین تو فرمایا۔ **ولا یخرج من المسجد**۔ اور معتکف باہر نہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جاے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت مین اسکو روا ہی کہ جہان چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے

مسجد رجگہ مین جو اسنے پاک صاف کرلی ہو وہان بھی سے خارج نہو۔ الا لحاجۃ الانسان ۔ مگر انسانی حاجت کے لیے ۔ ف ۔ مانند
پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو ۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد مین غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہو ۔ کما فی النہر ۔ او
الجمعۃ ۔ یا جمعہ کے لیے ۔ ف ۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہین ہے ۔ پس قضاے حاجت کے واسطے مسجد سے نکلکر
گھر جاوے اگرچہ آہستگی و دو رفتار سے رفتار ہو ۔ النہایہ ۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد مین واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا ۔ المحیط ۔ اور اگر وہ اپنے دو گھرون مین سے دور کے گھر مین گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا ۔ ہان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے ۔
السراج ۔ ہر ایک کی دلیل ۔ اما الحاجۃ ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز ۔ لحدیث عائشۃ رض کان النبی علیہ السلام
لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ الانسان ۔ بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
جاے اعتکاف سے برآمد نہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے ۔ ف ۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ ۔ اور صحاح الستۃ مین یہ حدیث
اصطلح ہے کہ ام المؤمنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو مین کنگھی
کر دیتی اور آپ گھر مین داخل نہوتے سواے حاجت انسانی کے ۔ رفع ۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد مین ہونیکے
با وجود سر مبارک جھکا دیتے تھے ۔ اور سابق مین بھی حدیث ام المؤمنین بروایت ابو داؤد مین گذرا ہے م ف ۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے ۔ اور دوم ۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنی ۔ اسواسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہین تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا ۔ ف ۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات مین داخل نہین ہوتے ہین حتی کہ خواب مین جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات مین داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا ۔ ولا یمکث بعد فراغہ
من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا ۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے ۔ ف ۔ اور طہارت مین وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط مین وضو
مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد مین پانی ہو اسواسطے کہ بغیر وضو کے مسجد مین داخل ہونا مکروہ ہے م ۔ واما الجمعۃ فلانہا
من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا ۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات مین سب سے
بڑھکر قابل اہتمام ہے اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہے ۔ ف ۔ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اسکی مسجد مین جمعہ نہوتا
ہو م ۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع ۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد مین اعتکاف کرنا ممکن ہے ۔ ف ۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ مین مذکور ہے لیکن ابو بکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول مین فساد نہین ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے ۔ مع ۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع ۔ اور ہم کہتے ہین کہ اعتکاف ہر مسجد مین مشروع ہے ۔
ف ۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی ۔ واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج
اور جب شروع ہر مسجد مین صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے مین ۔ ف ۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے ۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہیے
جس مسجد مین اعتکاف کرے وہان سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے ۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا ۔ ویخرج
حین تزول الشمس ۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو ۔ لان الخطاب یتوجہ
بعدہ ۔ کیونکہ اداے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے ۔ ف ۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی
بشرطیکہ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے ۔ وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج نے

یخرج

وقت یمکنہ ادراکہا - اگر اسکا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو - ف - یعنی مع خطبہ
کمافی الکافی - اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے - و - اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں - تو جمعہ پانا مع سنت مقصود
ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے - ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا - اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں - الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد - چار رکعات تو سنت اور دو رکعات
تحیۃ المسجد - وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ - اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول
ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابویوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے - وسننہا توابع لہا فالحقت
بہا - اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں - ف - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض
یا سنت شروع کردے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر
کہ بیچ رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر ہے - م - میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ
دونوں جگہ اسلئے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی ہم سنت کیوں
معتبر نہو اور یہی ضرورت تو ادا ہر درجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب ہے اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روا نہوگی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف
نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں - فافہم - م - اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے - البدائع - خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح
ہے - الخلاصہ قاضیخان - جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے - و - رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادائے فرض وسنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں - جواب لکھا کہ - ولو اقام فی مسجد
الجامع اکثر من ذلک - اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا - ف - جتنی دیر میں فرض و اسکے توابع
سنت ادا ہوں - لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف - تو اسکا اعتکاف فاسد نہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے - ف - بخلاف گھر کے - الا انہ لا یستحب - مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں - لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد - کیونکہ
اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف - اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام
کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے - فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ
تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے - ف - اسمیں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کرلیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے - کمافی السراج - اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحسانا فاسد نہیں - البدائع - اسی وقت سے یہ مراد
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا - اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے - م -
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اپس دوسری مسجد میں نکل گیا - التبیین - اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرضخواہ
نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں - امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانوں پر بہت آسان ہے - الخلاصہ - ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ - اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا - ف - اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو - خلاصہ قاضیخان - عند ابی حنیفۃ رح
لوجود المنافی - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا - ف - چنانچہ صدہا ان میں ایک
ساعت اعتکاف نہیں ہوا - وہو القیاس - اور قیاس یہی ہے - ف - یہی اقیس ہے - المبسوط والتحفہ - اور یہی مالک و شافعی
[illegible] ہے ع ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو - ہد - وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہانتک کہ آدھے دن سے زیادہ ہوجاوے - وہو الاستحسان - اور استحسان
یہی ہے - ف - اسمیں اشارہ ہے کہ یہی صحیح ہے - مف - لان فی القلیل ضرورۃ - کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے - ف -
جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی - اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر
ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن تک پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے
بہت بعید ہے - مف - اور جو چیزیں کہ مذکور نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے - ایسا ہی - سوم نماز جنازہ اگرچہ اسپر متعین ہو - سوم کسی ڈوبنے
یا جلنے کو بچاتا - چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتی کہ اسپر متعین ہوگیا - ششم اداے شہادت - کما فی الزیلعی - ہفتم مرض
الغلبہ - کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جسکا واقع ہونا متیقن ہو تو مستثنے نہوگا - قاضیخان - اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف
پر نماز جنازہ متعین ہوجاوے یعنی اسکے سوا کوئی پڑھانے والا نہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ
اعتکاف توڑنے میں گناہ سے پاک رہیگا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجب کہ اسپر گواہی
ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اسپر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنے ہے اور یہ وجوہ
چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنے نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور انمیں فساد ہے - ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجۂ اولی فساد
ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے - یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
قرار دیا ہے - اور وہ انہدام مسجد واسکی ویرانی واکراہ سلطانی وظالم کی گرفتاری وخوف جان ومال ہے - عینی رح نے نقل کیا
کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے - امام مصنف کا کلام بھی استحسان
کی ترجیح کی طرف مائل ہے - وعلی ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتوی بقول استحسان اولی ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ
سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے - اگرچہ بے وجہ نصف یوم تک پھرنے میں امام رح کے قول پر فتوی اولی واوجہ واضح ہے - فالعلم
تعالے اعلم - م - اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت ونماز جنازہ ومجلس وعظ وعلم میں جائیگا تو یہ نکلنا
جائز ہوگا - الحجۃ - اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے - سالی نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اسمیں عذر وبغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز
ہے - ہ - قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ - فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اسکی جاے اعتکاف
میں ہوگا - لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوی الا المسجد - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا
سواے مسجد کے - ف - یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سواے قضاے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے - اور قضاے حاجت سے معروف محاورہ میں
پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے - اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - ولانہ یمکن قضاء ہذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج یعنی
معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں - ف - یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے - مع -
جواب یہ کہ کلام بعدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں - کما فی العینی - لیکن خالی
وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہوجاتا کہ بالاتفاق نہیں ہے - م - پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا - خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے - البدائع - ع - ولا بأس
بان یبیع ویبتاع فی المسجد - اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولی ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وخریدے - ف - صرف ایسی
خرید وفروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت - لیکن کرخی رح نے یہ جو کہا کہ - من غیر ان یحضر السلعۃ - بدون
اسکے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے - مف - تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید وفروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اسکے سواے ہو

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہؒ و اصحاب سے روایت کیا ہے م ع۔ ولو جامع فیما دون
الفرج۔ اور اگر مباشرت کی اسواسے فرج میں ف۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل
اولمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس کیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لان فی
معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اسطرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
ولو لم ینزل لایفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہوا تو اعتکاف فاسد نہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے ف۔
یہی قول امام احمدؒ و مزنیؒ رح کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت
نہیں۔ وہو المفسد۔ اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں
ولہذا لایفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد
میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی
صورت میں تصور کیا تھی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام
ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اسطرح کہ مسجد ملوث نہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو
نفس اغماء و جنون بالاختلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف کا مفسد
ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سر سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضاء واجب ہے۔ البدائع۔
یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا م۔ اگر معتوہ ہو گیا
پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضیخان۔ گالی گلوج جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ الخلاصہ۔ محظورات
میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اسمیں عمداً و سہواً یکسان ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اسمیں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البدائع۔
معتکف لباس پہنے، خوشبو لگاوے و سر میں تیل ڈالے۔ الخلاصہ۔ اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف
باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضیخان
واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن
کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سر سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں
کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس
و جنون و اغماء طویل۔ مع۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ الخلاصہ والنہایہ۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسہ اعتکاف
ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے
اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آیندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف
واجب ہے۔ مع۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے انکے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ الکافی والبدائع۔ لان ذکر
الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے
یقال ما رایتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ والمراد بلیالیہا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ آیتک ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام

یعنی حمل قرار پانے کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگون سے کلام نہ کرے - مراد تین دن مع راتون کے چنانچہ دوسری سورہ مین اسی قصہ مین فرمایا - ثلث لیال سویا یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے - یعنی تین راتین مع دنون کے - شیخ بیس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنون کے ساتھ انکی راتین یا راتون کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے - البدائع - وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع - اور یہ ایام مع راتون کے پے درپے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے درپے کی شرط نہ کی ہو - ف - یہی قول مالک و احمدؒ کا ہے - مع - لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قابلة - کیونکہ بناے اعتکاف تو پے درپے پر ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہین - ف - دن ہون یا رات ہون - بخلاف الصوم - برخلاف صوم کے - ف - کہ اسمین چند ایام کے روزے سے پے درپے ہونا ضرور نہین - لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی غیر قابلة للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع - کیونکہ بناے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتین قابل صوم نہین ہین تو متفرق روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے درپے ہونے پر تصریح کردے - ف - تو البتہ پے درپے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت ہے جبکہ اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت مین کچھ نہین ہے - البدائع - وان نوی الایام خاصة - اور اگر اسنے ایام کی نذر مین فقط دنون کی نیت کی - ف - راتون کی نیت نہین کی - صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقة - تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا - ف - اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے - اور اگر اسنے راتونکی نذر مین فقط راتونکی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہین ہے البدائع - کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو بھی روزہ لازم اور روزہ واجب ہے - م - پھر یہ اسوقت کہ کثرت دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو اسمین رات داخل نہوگی - الفتح پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے - الظہیریہ - اصل دوم یہ کہ جب نذر مین دن مع رات لازم ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جبکہ متوالی نیت نہو - البدائع - اور جب رات و دن لازم ہوے تو اعتکاف کی ابتدا شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے - الکافی - مگر شب عرفہ و نحر کا فی الحج - د - پس اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کرون تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد مین داخل ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ مین ہے قاضیخان - ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیلتیھا - اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت نہ ہو) تو اسپر دو دن مع اپنی راتون کے لازم ہین - ف - حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیساکہ قاضیخان سے مذکور ہوا - اور یہی تینون ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے - وقال ابو یوسف لاتدخل اللیلة الاولی - اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی - ف - یہ قول ابو یوسفؒ کا نوادر مین ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ مین ظاہر الروایہ مذکور ہے پس انکے موافق اول روز و درمیانی رات و اسکے بعد دن لازم ہین - لان المثنی غیر الجمع - کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے - ف - اور جمع کی صورت مین دنون کے ساتھ راتین مراد تھین اور تثنیہ مین نہونگی - وفی المتوسطة ضرورة الاتصال - اور دونون دن کے درمیانی رات داخل ہونے مین اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے - ف - اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلاضرورت داخل نہوگی - وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع - اور ظاہر الروایة کی وجہ یہ کہ تثنیہ مین جمع کے معنی ہین - ف - کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ مین بھی موجود ہے - فیلحق بہ احتیاطا لامر العبادة واللہ اعلم - تو تثنیہ بھی جمع کے حکم مین لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام مین احتیاط پر عمل ہو - ف - پس دونون راتین اعتکاف کرلینے مین بلاشبہہ نذر ادا ہوگئی - فاللہ تعالی اعلم - (فروع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت مین قضا کرے اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگیا

اور جامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے وطلاق سے
رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا وے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے - م ع - میں
کہتا ہوں لیکن قاضیخان وغیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت
کرے اور اگر اسنے وہان تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے - ۴ - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال
مین اشارہ کیا بقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی
ہے بایں طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو
یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا - الا انہم
قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید فروخت کے واسطے متاع کو حاضر
لا دے - ف - مین کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کیلئے خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونوں
قول پر مکروہ ہے - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے - وفیہ شغلہ
بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے مین مسجد کو متاع مین مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے مین گھر جائیگی - ویکرہ لغیر المعتکف
البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد مین خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسو رکھو یعنی
الگ رکھو اپنی مسجدون سے اپنے بچون کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت وخرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدون سے الگ
رکھو اپنے بچون کو اور مجنونون کو اور اپنی فروخت وخرید کو اور اپنے جھگڑون کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤن کے قائم
کرنے کو اور تلوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدون کے دروازون پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعون مین انکو خوشبو کی دھونی
دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہین اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد مین خرید و فروخت کیجاوے اور اسمین گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے
اور اسمین شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعہ واحمد اور حدیث
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد مین خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی تیری تجارت مین نفع نہ دے اور
جسکو دیکھو کہ مسجد مین اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن
حبان - م ع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالی قل لعبادی
یقولوا التی ہی احسن الآیہ - جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال مین وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد مین بدرجۂ
اولی یہی حکم ہے اور حدیث مین آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان
کو باتون سے روکنا افضل ہے - کما فی الجوہرہ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک
بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہے - ف - یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار مجوس
اپنی بنائی ہوئی شرع مین سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہین - یہ تحریماً مکروہ ہے - لان صوم الصمت لیس بقربۃ
فی شرعنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت مین کچھ قربت نہین ہے - ف - کیونکہ شریعت الہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے
لکنہ یتجانب مایکون ماثما - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا
جو افکار کہ عوام مین بدعت پھیلا دین انسے بھی ہر حال مین پرہیز واجب ہے ۴ - اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے - حدیث
پڑھے - وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ مسجد مین قصص کہے کیونکہ قصص مین عظ

ونصیحت ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد و تقوی کی روایات ایسی جنمین موضوع نہین
اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہین کرتے ہین اور اس سے وہ قصص مراد نہین جو تاریخ ماضون سننے لکھے یا ایسے
قصص وحکایات نہین جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء واولیاء پر سختی وبلا ربیان کرتے ہین ۔انتہی۔ مین کہتا ہون کہ جو وعظ گو نیولے
جھوٹی حدیثین و قصے مسجد دن مین بیان کیا کرتے ہین جنکی صحت نہین ہے انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہے۔ اور جوامع الفقہ مین ہے کہ
مسجد مین اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ
نہین اور بغیر عذر مسجد مین راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد مین منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے۔ مع ۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو
کچھ نہین لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ مین جسنے
نذر کی تھی کہ دھوپ مین چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہین لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے
رواہ البخاری ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہین یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہین اور نہ کوئی
دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابوداؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہین ہے م فنع ۔ ویحرم علی المعتکف الوطی ۔ اور معتکف پر
وطی کرنا حرام ہے۔ ف ۔ وطی باین طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر مین وطی کی حاجت پوری کرکے نہا کر مسجد
مین واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا مین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا۔ لقولہ تعالی ولا تباشروہن وانتم عاکفون
فی المساجد ۔ اور مت مباشرت کرو عورتون سے درحالیکہ تم مساجد مین معتکف ہو۔ ف ۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی
حرام ہین یعنی ایسی چیزین جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہین لہذا فرمایا ۔ وکذا اللمس والقبلۃ ۔ اور یونہی حرام ہے مس کرنا اور
بوسہ لینا۔ ف ۔ پس آیت مین اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہین یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس وبوسہ صریح منطوق حرام
ہین پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس وبوسہ کی حرمت ثابت ۔ لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ
کیونکہ یہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ۔ اذ ہو محظورہ ۔ اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف
یعنی رکن نہین تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد مین برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اسکے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع
اپنی دواعی کے حرام ہے۔ کما فی الاحرام ۔ جیسے حالت احرام مین ۔ ف ۔ وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم
بخلاف صوم کے ۔ ف ۔ کہ اسمین صرف وطی حرام ہے اور مساس وبوسہ حرام نہین ۔ لان الکف رکنہ لا محظورہ ۔ کیونکہ
وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور ۔ ف ۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہین ہوتا۔ فلم یتعد الی دواعیہ
تو دواعی تک متعدی نہوا ۔ ف ۔ پس روزہ مین وطی حرام رہی اور اسکے دواعی مانند مساس وبوسہ کے حرام نہوئے ۔ ہان
جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن مین بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف مین کچھ بھی مضر نہین ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے
ہے نہ بوجہ اعتکاف کے ۔ النہایہ ۔ ہان اگر اعتکاف واجب مین عمدًا کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف
پورا نہ ہوگا م ۔ پھر نفس وطی مین اور اسکے دواعی مین ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا ۔ فان جامع لیلا او نہارا ۔ پھر
اگر معتکف نے جماع کر لیا رات مین یا دن مین ۔ عامدا او ناسیا ۔ خواہ عمدًا یا بھولے سے ۔ بطل اعتکافہ ۔ تو اسکا اعتکاف
باطل ہو گیا ۔ ف ۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا ۔ لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم ۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے
بخلاف صوم کے ۔ ف ۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان مین رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق مین مضر نہین ۔ وحالۃ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان ۔ اور اعتکاف والون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول
نہوگا ۔ ف ۔ حتی کہ بھولے سے جماع بھی مفسد ہے بخلاف حالت صوم کے ۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

سبب جو بیت اللہ ہے ... شرائط ہیں پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا ہیں آسکے ارکان اسلام
ظاہری وباطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہانتک آسکو علم ہوتا جاوے آسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ طرف قادر اور رہے
عذر ورنہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہو گیا کہ اسمیں استطاعت ہی نہو اور زکوۃ میں مال سبب ہے اور باقی تو اسمیں بھی
شرائط ہیں حتی کہ جو کہ پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ - الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا - حج واجب ہے آزادون یعنی مسلمانون میں سے آزادون بالغون عاقلون تندرستون
پر جب کہ قادر ہون زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وہ بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو - وصفہ بالوجوب وھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب - مصنف رح نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی - وھو قولہ تعالی وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا - اور وہ قول اللہ تعالی وللہ علی الناس الآیہ ہے - ف یعنی اللہ تعالی کے واسطے
لوگون پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو آسکی طرف راہ استطاعت پاوے - پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض وواجب دونون کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت میں شرط استطاعت ہے - پھر استطاعت کی تفصیل بھی مشروط
ہیں - اسلام ہے حتی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہین ہوئی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہو گیا تو حج آسکے ذمہ قرضہ رہا - الفتح - ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ - اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ - ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے آسپر حج کرنا فرض ہوگا - السراجیہ - پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے - لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے - ف صحیح مسلم میں ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ ای لوگو اللہ تعالی نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ آسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہان تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جہانتک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے
چھوڑ دو کہ تم سے اگلے اسیطرح اسی میں ہلاک ہوئے ہیں کہ آنہون نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیا پر اختلاف کیا پس جب میں تمکو
کسی چیز کا حکم دون تو جہانتک تم سے ہو سکے آسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کرون تو آسکو چھوڑ دو - اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث
اسکی نفی کر دیسکہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے - فما زاد فہو تطوع - پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے - ف چنانچہ ابن عباس کی حدیث
میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع - یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو آسنے نیک کام کیا بطور نفل کے - رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصححہ - اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایکبار ہے لیکن اسطرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض ہے چاہئے کہ ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے - اور حج میں وجوب مکرر نہوگا - لان سببہ البیت - کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے کہ
جسکی زیارت واسعی کی طرف قصد تعظیم ہو - وانہ لا یتعدد - اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا - فلا یتکرر الوجوب - تو وجوب بھی
مکرر نہوگا - ثم ہو واجب علی الفور - پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے علی الفور - ف یعنی بلا تاخیر آسوقت کہ جب ایسا پہنچ جاوے

یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع - البحر - اور اگر غالب گمان سے تیقن ہو کہ آیندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا دوسرے
سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجایش ہے یا نہین پس اسمین دو قول ہین اول یہ کہ نہین بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عند ابی یوسف
یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفة ما یدل علیہ - اور ابو حنیفہ رح سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
ف - کہ فی الفور واجب ہے - بعض نے کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتون مین سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - مع -
اور یہی قول اصح ہے - الخزانہ - حتی کہ اگر اسنے تاخیر کی تو فاسق و اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اسکو
استطاعت ہوئی اور اسنے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اسنے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہوکر فاسق مردود الشہادة ہوگیا - د فع - لیکن جب کبھی اسنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہین ہوگا اور بالاجماع اسپر
ترک فرض کا گناہ نہین رہیگا - التبیین - وعند محمد و الشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا
بتراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفة العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - فکان العمر فیہ کالوقت فی
الصلوٰة - تو تمام عمر اسمین مانند وقت کے نماز مین ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہین بلکہ تاخیر جائز
ہے یون ہی حج مین جب کہ تمام عمر مین ایکبار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے - م - لیکن اگر وہ مرگیا اور
ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہین کہ سال مین صرف ایک مرتبہ آتے ہین - و
الموت فی سنة واحدة غیر نادر - اور ایک سال کی مدت مین موت ہونا کچھ نادر بات نہین ہے - فیتضیق احتیاطاً - تو اسکا
ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس دراصل تو تنگی نہین مگر احتیاطاً تنگی ہے -
ولہذا کان التعجیل افضل - اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہین ہوا - بخلاف وقت
الصلوٰة لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر مین موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز مین تاخیر کی
گنجایش کوئی خلاف احتیاط کام نہین ہوا - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہا فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو واجب ہے لیکن
اگر حج نہ کیا یہانتک کہ مال تلف کر ڈالا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ بالفعل
کوئی سامان ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - و - پھر بعد اسلام
کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہین کیونکہ ملک نہین ہے - البحر - مملوک و طفل مین فرق آخر مین آتا ہے - وانما شرط الحریة
و البلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجة الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجة الاسلام
اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث مین آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض
ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہون سب نفل ہونگے - اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویون نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید
مین ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے - مع - و العقل شرط لصحة
التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم ہوتی ہے پس مجنون پر حج فرض
نہین اور معتوہ مین اختلاف ہے - البحر - وکذا صحة الجوارح - اور یونہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - بھی شرط ہے -
لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا - ولہذا جسکے پاؤن کٹے
یا لولا ہوگیا یا اسکو بڑھاپا ایسا ہے کہ خود نہین ٹھہر سکتا تو باوجود مال کے اسپر حج کرنا بھی واجب نہین اور نہ مریض پر جو

کرنا ادم اور یوں ہی ایسے بڈھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا اور مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا
ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا وجد من یکفیه مؤنة سفره۔ اور اندھے
نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھا دے اتار دے اور حج کے افعال
میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کرا دے۔ ووجد زادا وراحلة۔ اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کی وجہ سے
قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیه الحج عند ابی حنیفة رح خلافا لهما۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب
نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوة۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوة میں گذرا۔
ف۔ در باب تیمم و نفس اداے نماز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسبیجابی۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے
قوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفة انه یجب لانه مستطیع بغیره فاشبه المستطیع بالراحلة۔ رہا وہ شخص جسکے
ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے لیکن یہ روایت
حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ
کہا۔ وعن محمد انه لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانه غیر قادر علی الاداء بنفسه۔ کیونکہ وہ بذات خود
ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانه یؤدی بنفسه۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبه الضال عنه۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو بمقام حج سے بھٹک
گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرا دیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح
پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام
ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس و خائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہراً صاحبین کے قول پر
واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود
وجوب نہیں ہے۔ سوا غیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو
امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ ف القاضیخان۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے
کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ
انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ الفتح۔ ولا بد
من القدرة علی الزاد والراحلة۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ بدل قوت کا اعتبار نہیں ہے پھر زاد
ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت وغیرہ کی ہو اگر اسکو روٹی و پنیر ملا تو وہ ظاہر قادر شمار نہ ہوگا
اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ الفتح۔ یہی
قاضیخان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقوله۔ وهو قدر ما یکتری به شق محمل او راس زاملة۔ یعنی زاد و راحلہ
پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کر سکے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت
و حاجت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقة ذاهبا وجائیا۔ اور

مالک ہو اسقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہو۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہوئی پس استطاعت زاد و راحلہ
کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔
جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلۃ
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اسپر واجب ہے جو
زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری
سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کما فی الفتح۔ پس تمام سفر
میں اسکے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل
ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اسطرح کرایہ کیا کہ دونوں
ہر ایک باری باری سوار ہو۔ فلا شیء علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کانا یتعاقبان
لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اسقدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ
کی یا خریدی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لا بد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور
ضرور ہے کہ یہ مال زائد ہو اسکے مسکن سے اور ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں
سے۔ لان ہذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک انسے زائد نہو
قدرت نہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں
اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے
عیال کا رکھ لے پھر فاضل اسقدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے
واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جنکا نفقہ اسپر شرعاً واجب ہے مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت
کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بوقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق میں کہا کہ عیال وہ
لوگ جنکا نفقہ اسپر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر
مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ جس
شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر وہ بوجہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو افطار کرے
جیسا کہ صوم میں گذرا۔ شلبی رح نے کہا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل
نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھکر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔
التبیین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔
اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ م۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش
اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اسقدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اسمیں سے اپنی آمد و رفت کا
زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا راس المال جس سے تجارت
تھی باقی رہتا ہے تو اسپر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اسکی واپسی کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے
اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اسقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے آسکے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہون تو اسپر حج ہوگا ورنہ
نہین۔ قاضیخان۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا بعد واپسی کے آسکی معیشت نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے اور ظاہر الروایۃ
بھی پر محمول ہونا چاہیے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسمین سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے
جنکو پہنتا ہے یا گھر کا اسباب کہ بغیر جنکے اسکی احتیاج مین ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی۔ الخلاصہ۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزین
مشغول بحاجت اصلیہ مین ہین۔ م۔ اور تجرید مین ہے کہ اگر مکان ہو جسمین نہین رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہین تو اسپر واجب
ہے کہ فروخت کرکے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزین نہ ہون مگر نقد مال اسقدر رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہے تو اسپر حج واجب ہے حتی کہ اگر انکو دوسرے کامون مین صرف
کرے تو گنہگار رہے۔ الخلاصہ۔ اگر گھر بڑا ہو کہ آسکی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہین ہے اور اگر قیمتی کپڑے
رکھتا ہون تو انکو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ قاضیخان۔ اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات
خرید نا و باقی سے حج کرنا اسپر لازم نہین ہے۔ المحیط۔ ہان ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ الایضاح۔ اور بالاجماع مکان فروخت کرکے
کرایہ پر بسر کرنا واجب نہین ہے۔ البحر۔ اور افضل نہین بلکہ برا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابین اسکے
پاس ہون اور اسکو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہین اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی
کتابین ہون تو احتیاج ہو یا نہو اسکو استطاعت ثابت ہے۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ اگر طبیب کی معاش اسپر منحصر ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ
کے ہین پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا آفاقی کے واسطے ہے
ولیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ ومن حولہم الراحلۃ۔ اور اہل مکہ و انکے گردوالون پر حج واجب ہونے کی شرط مین سے
راحلہ نہین ہے۔ لانہ لا تلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ۔ کیونکہ ان لوگون کو ادائے حج مین کوئی زائد
مشقت لاحق نہین ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے مین راحلہ شرط نہین ہے اگرچہ کچھ مشقت
لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گردوالون سے وہ لوگ مراد ہین کہ انکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو انپر بغیر قدرت
راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہون۔ ہان یہ شرط ضرور ہے کہ انکے جانے سے واپسی تک انکے و عیال کے نفقہ
کے واسطے طعام کافی ہو۔ کما فی الینابیع۔ ف م۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہین۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اسکو تونگری حاصل
ہوئی تو اسپر دوبارہ حج نہین ہے۔ الفاضیخان۔ اگر حج کے وقت مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندون پر فرض کیا ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہین انکا میسر ہونا
اسوقت معتبر ہے جبکہ اسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہین۔ حتی کہ اگر اسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال مین ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
اسکے شہر والون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی مال کو جس ضرورت مین چاہے صرف کرے۔ پھر جب اسنے صرف کیا
بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اسپر حج واجب نہین جبکہ اسوقت قدرت نہو ہان اگر لوگ جاتے ہون تو اسکو کسی دوسرے کام مین صرف کرنا
جائز نہین بلکہ سامان حج مین صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اسکے ذمہ حج فرض ہو جائیگا۔ البدائع۔ حتی کہ اگر اسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے
کہ امید نہین اور یا مالدار ہو تو اسپر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے۔ م۔ ولا بد من امن الطریق۔ اور رستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ
لا تثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونے کی ہے یا ادا
حج واجب ہونے کی ہے اسمین دو قول ہین چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ہو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی
لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اسپر وصیت کرنا واجب نہین ہے۔ ف۔ یعنی جب اسپر حج واجب ہی نہین ہوا تو اسپر یہ بھی واجب
نہین کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔ وہو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابوحنیفہ

مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجی رح۔ مت۔ اور یہی قول کرخی و طحاوی ہے ع۔ تکمیل ہو شرط الاداء و ولوالجی
اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادا ہے اور یہی صحیح ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ امن نہ ہونے کے ادا
کرنا ابھی واجب نہیں۔ حتی کہ مرتے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے یہی قول احمد رح اور یہی صحیح ہے ع۔ لان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے
ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد
و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ٹھہرے گی نہ نفس وجوب کی۔
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے سم۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبیین۔ اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ معت ق۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ و یعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف۔ خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط د۔ ان یکون لہا محرم تحج بہ۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جبکہ اسکے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم وہ شخص
ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ الخلاصہ۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضیخان۔ یعنی فاسق بدکار نہو اور ایسا کافر نہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہے
جیسے مجوسی۔ محیط السرخسی۔ اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے۔ الجوہرہ۔ پس طفل و مجنون دائمی و عورت نہو۔ محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا اسکا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرنے۔ قاضیخان۔ و لا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا و بین مکۃ
ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
و قال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ و معہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا و معہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے
رواہ البزار و الدارقطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو منفرد
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سواے اللہ تعالی کے کچھ خوف
نہوگا۔ عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کما رواہ البخاری۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
کہ سواے توحید الہی کے کچھ اہل شرک کافروں کا غلبہ و خوف نہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جائز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو پس صحیح عدم جواز ہے
کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
کے ممکن نہیں ہے۔ و لانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف

ہو۔ ف۔ پس اگر عورتین اسطرح سفر حج میں پھرین تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوین۔ وتزداد بانضمام غیرہا
الیہا۔ اور پھیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے مین یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو
یا زیادہ جمع ہوکر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کرینگی۔ ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ اور
اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی مین جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ مین دوسری
عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ مین ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہوگئین۔ پس عورت کو بغیر
محرم تین دن کا سفر جائز نہین ہو۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانہ یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت مین بغیر محرم نکلنا جائز ہو۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ خوف فتنہ تو ایک رات
مین بھی موجود ہو مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس مین ہو کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر مین رہی اور وہ تین روز ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ جواب کافی نہین کیونکہ تین
دن تو قصر نماز مین بقیاس مسح مدہ کے ہو پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث مین سفر لغوی ہو سکتا ہو جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہو اور خود صحیحین مین ابو سعید خدری رضی اللہ
عنہ کی حدیث مرفوع مین ہو کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین مین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہو کہ حلال نہین کسی عورت کو جو اللہ تعالے وقیامت
کے ساتھ ایمان رکھتی ہو یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ مین۔ اور ایک روایت صحیح مسلم مین
صرف ایک رات اور دوسری روایت مین صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد مین ایک مرحلہ ہو اور صحیح
ابن حبان وحاکم وطبرانی مین صرف تین میل واقع ہو پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہو۔ منذری رحمہ اللہ نے
کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ مین جوابات ہین اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ وابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہو۔ مع ف۔ فعلی ہذا
مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہو اسی واسطے تنویر مین قید نہین لگائی۔ ہان اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز مین جائز ہو تو یہ
مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب کہ مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہین ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔
واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔
افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہو اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہین ہو۔ ہان جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہین ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے مین شوہر کا
حق مٹانا لازم آتا ہو۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہو۔ ولنا ان حق
الزوج لا یظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہین ظاہر ہوتا فرائض مین۔ ف۔ یعنی فرائض جیسے
نماز روزہ وغیرہ مین حق شوہر کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔ ورنہ عورتین نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاوین حالانکہ
نصوص آیات مین بغیر اجازت شوہر انپر فرض ہین۔ والحج منہا۔ اور حج بھی انہین فرائض مین سے ہو۔ ف۔
ہان شوہر کا حق نوافل مین یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج
نفلا لہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود

ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیها لان المقصود لا یحصل بہ - اور اگر ایسا محرم ہو جو فاسق ہو یعنی بیباک حرام
بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوتا - ف - جیسے طفل
و عورت سے حاصل نہیں ہے - ولها ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا - اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ
میں سفر حج کو جاوے مگر آنکہ ایسا محرم مجوسی ہو - ف - یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتیکہ منجملہ اسکے خبیث عقاید کے
یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و بھتیجی و ساس وغیرہ سے بنکاح جائز
جانتے ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - لانہ یعتقد اباحۃ مناکحتها - کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے
ف - اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو - اور صواب یہ کہ
مطلقا مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے - ولا عبرۃ بالصبی
والمجنون لانہ لا یتاتی منهما الصیانۃ - اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت
حاصل نہیں ہوسکتی ہے - ف - محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصح یہ کہ
مطلقا مجنون معتبر نہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے ع م - والصبیۃ التی
بلغت حد الشهوۃ بمنزلۃ البالغۃ - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے - ف - کیونکہ اسکے ساتھ
جماع کا قصد فتنہ ہوگا - حتی لا یسافر بها من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی - ف - اگرچہ
حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے - رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا - ونفقۃ المحرم علیها لانها تتوسل بہ الی اداء الحج
اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے اداے حج کا توسل پاتی ہے - ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت
کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو - جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر
حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں
لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف
بھی شامل ہیں - کما فی الدر - واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب - اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے
کی شرط ہے - ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے
او شرط الاداء - یا محرم اداے حج کی شرط ہے - ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہونے کے ادا نکرسکی
حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے - علی حسب اختلافهم فی امن الطریق - بسبب
انکے اختلاف کے امن راہ میں - ف - یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط
ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا
ہونا سب شرط اداے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے میں ہے - کما فی النہایۃ ۔ منجملہ شرائط
کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر معتدہ حج کو
نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے
قاضیخان - اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام میں موجود ہو
اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سواے دار الاسلام کے وہاں ایک مرد نے جسکا عادل
ہونا جانتا ہو یا دو مردوں نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو آگاہ کر دیا کہ حج فرض ہے اور دونوں
اماموں کے نزدیک اسمیں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے - البحر الرائق - اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں

اسلام و بالغ ہمیں شروع ہونا مگر ہوا پس کا فر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونون مین فرق کا استخراج اسواسطے کیا یہ ہی کہ - واذا بلغ الصبی بعد احرامہ او اعتق العبد - اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - ف تو ان دونون کا احرام نفل شروع ہوا تھا - فمضیا - پس دونون نے پورا کر لیا - ف یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے - لم یجزہما عن حجۃ الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونون کو حجۃ الاسلام سے کافی نہوگا - ف یعنی جو حج کہ ارکان اسلام مین ہے وہ ادا نہوا یعنی کہ اگر اب ان دونون کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض - کیونکہ دونون کا احرام واسطے اداے حج نفل کے بندھا تھا وہ اداے فرض کے لیے بدل کر فرض نہو جائیگا - ف مگر ان دونون مین ایک فرق ہے - یہ کہ - ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز - اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہوگا - لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے - ف یعنی بلوغ نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہین تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا یہ شرح الطحاوی ہ - اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام مین شروع کرکے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - ف رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوکر نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے - البدائع - اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ مین احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے مین کچھ جرم نہوگا - قاضیخان ہ - غلام اگر راستہ مین قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان ہ - شرائط اداے حج صحیح ہونے کے تین باتین ہین احرام و جگہ و زمانہ - السراج - جگہ جہان حج ہے عرفہ و بیت - اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ و النحر اخص ہین - م - رکن حج - دو ہین ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہین - ن ق ہ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - و - واجبات حج - پانچ ہین - صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا - مزدلفہ کا وقوف رمی الجمار - سر منڈانا یا کترانا - اور طواف الصدر - یعنی آفاقی کے واسطے - کما فی شرح الطحاوی - یہ شمار با فعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اور بیس ہین اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہین - میقات سے احرام باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - دائین طرف کو طواف مین جانا - قدم پر چلنا - طواف مین طہارت - ستر عورت - صفا سے شروع کرنا - سعی مین پانون چلنا - قران و تمتع کی قربانی - دو رکعت طواف رمی جمار و سر منڈانے و قربانی مین یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر مین طواف افاضہ کرنا - ت - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جگہ و وقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا - سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا - چہرہ و سر نہین ڈھانکنا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے - کما فی الملتقی - و سنن الحج - طواف قدوم سنت کرنا ہیں طواف یا طواف فرض مین - دونون سبز میل کے درمیان سعی کرنا - ایام النحر مین رات کو منا مین رہنا - منا سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب چلنا - الفتح - اور مزدلفہ مین رات بسر کرنا - تینون جمرات مین ترتیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اصل اپنی ترضی ادا کرے انفسیہ سے اور اسوقت مین سفر کرنے مین کسی ہوشیار متدین عاقل سے راے و مشورہ کرے مگر نفس حج مین نہین کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور
ترک کرنا اسکی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتین قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللہم انی استخیرک
بعلمک آخر تک دعا جو معروف ہیں اور بارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا
دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج وجہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر آنکہ قرضخواہ
اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے۔ الفتح۔ حج میں تجارت
کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ البحر۔ جو حقوق و مظالم اسپر ہوں انکو معاف کرا دے یا ادا
کرے غرض کہ جسطرح ہو سکے انسے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں انسے بھی برارت و استحلال کرا دے۔ الفتح۔ اور
عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں انکو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نکریگا
البحر۔ اور اس حج میں ریا و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے اور
بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج مقبول نہیں
ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ الفتح۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ
ادا کر دے۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلاوے اور گھبراوے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد
کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی ہووے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ الفتح۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ
چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز
کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ التاتارخانیہ
جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اسپر زیادہ نہ کرے۔ الفتح۔ جانور کی برداشت سے
زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری و ضرورت۔
البحر۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جو رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور
مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے بااقتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتداء سے روز وار میں۔ الفتح۔ یعنی شروع ماہ میں
پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے ہم۔ وداع کرے دوستوں و ہمسایوں کو اور انسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے
انکے پاس جاوے اور انسے معافی چاہے سوائے اسکے واپس آنے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آویں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے
اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اسکی حفظ فرماتا ہے۔ ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے
دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھے سلام کرتا ہوں۔ رواہ الترمذی۔ وداع کرنے والے کہیں
فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت۔ جماعت علماء نے مسافر کے واسطے
کچھ درود پڑھکر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے۔ الفتح۔ دو رکعت نفل پڑھکر گھر سے نکلے جیسے واپسی
پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے کہے۔ اللہم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللہم انت ثقتی وانت
رجائی اللہم اکفنی ما اہمنی وما لا اہتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناؤک ولا الہ غیرک اللہم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی و
وجہنی الی الخیر اینما توجہت اللہم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاہل والمال۔ جب نکلے
تو ملحوظ رکھے کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللہم وفقنی لما تحب وترضی
واحفظنی من الشیطان الرجیم۔ اور ایکبار آیۃ الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ الظہیریہ۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے
اور کثرت ساتھ قاریوں کو۔ اور کہے اللہم انی اعوذبک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی۔ یہ دعائے

حدیث ہے اور دوسری دعاے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذ بک من الضیعۃ فی السفر والکآبۃ
فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور تاتارخانیہ میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرات آیۃ الکرسی اور لایلاف قریش سواے
الفتح۔ حج سوار ہو کر افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراجیہ ٭۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار
ہو کر افضل ہے۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ اور ابن الھمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے
واللہ تعالی اعلم ہم۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضیخان۔ اسی سے بحر الرائق نے نکالا کہ جس شخص کو
گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اسکو صریح نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے ٭ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہرا خچر بمنزلہ
گدھے کے ہے۔ د۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر۔ سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا
لمنقلبون۔ اللھم انا نسالک فی سفرنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ھذا واطولنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر
والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی
مقام میں اترے۔ تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ سے نکلتے میں۔ کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات
اللہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللھم اعطنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ
وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ھذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین
جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ
من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن
بلائہ علینا ربنا صاحبنا وافضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرھا
وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا۔ یہ سب خلاصہ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہونچے جہان
سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب
مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔
التاتارخانیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اپنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
محظورات الحج۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں۔ جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کما فی التحفۃ وغیرھا النہایہ۔ متفرقات۔ رضاے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے
کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہوں تو دادا دادی
بمنزلہ والدین ہیں۔ القاضیخان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہو تو جانے میں مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ المحیط۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہے م۔ بالغ
اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے یہان تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقطین ہے۔
والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک

مانند سمندر کے تو بیدون اجازت والدین نہین جائیگا۔ الا تاتارخانیہ مین منقول کہ حج یا جہاد کو جانا کروہ ہی جبکہ کمین والدین ادا فکر سے مگر جبکہ قرضخواہ اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اُسکے حکم سے ہو تو اُسکی اجازت بھی ضرور ہو ورنہ نہین۔ کذا فی قاضیخان ہے۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہو اور ضرور نہین لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہو لہذا مواقیت کا بیان کیا گیا۔

فصل۔ یہ فصل مواقیت کے بیان مین ہی۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ در اصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا جہان سے بغیر احرام گذرنا منع ہی۔ آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہو کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہی جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور مین قصد کرتا ہی تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہی تو یہان بدرجہ اولی واجب ہی اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہی جسکے ضمن مین اپنی ذات کو بے اختیار شل بیعت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم مت۔ والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرما خمسۃ۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہین جائز ہی پانچ ہین۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہین اور انھین کے محاذات پر دوسری جگہین نکالی جاوینگی۔ لاہل المدینۃ ذو الحلیفۃ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ ہی۔ ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذو الحلیفہ پر پہونچے تو اُسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہین ہی۔ وہان پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہی وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہی اور مکہ تک دس روز کی راہ ہی۔ عوام گمان کرتے ہین کہ یہان حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنوؤن کے اندر جنون سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہی ع د۔ ولاہل العراق ذات عرق۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہی۔ ف۔ یہان سے مکہ ۴۲ میل ہی اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگون کے واسطے موقت کیا جیساکہ صحیح بخاری مین ہی اور ابن ماجہ و ابو داؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہی لیکن اسانید مین کلام ہی اور صحیح مسلم مین بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہی کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ مین ہی م۔ ولاہل الشام جحفۃ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہی۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہی اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہی یہان سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہی م ع۔ ولاہل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہی۔ ف۔ قرن بسکون راء جس کو قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہین جوہری رح نے صحاح مین غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہین قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد مین سے ایک بطن ہی جیساکہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور مناسک طبری مین ہی کہ نجد زمین بلند کا نام ہی تو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہی۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین مین ہی کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہی م ع۔ ولاہل الیمن یلملم۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہی ف۔ جسکو الملم اور یرمرم بھی کہتے ہین وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہی۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مین ہی کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگون کے واسطے ہین اور سوائے انکے ہر اُس شخص کے لیے جو انپر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اندر کی طرف ہو تو وہ جہان سے چاہے حتی کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھین۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ۔ کذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ المواقیت لہؤلاء۔ یعنی انھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم
نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے تھا بطور معجزہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم
سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بوقت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص
سوا ہے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام
باندھے۔ ع۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر
کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدھ
دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ف۔ اور اگر میقات کی
سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو
وہاں سے احرام باندھے۔ مع ع۔ وفائدة التاقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها۔ اور میقات مقرر کرنے کا فائدہ یہ کہ
ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے
لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
متفق ہیں لیکن علماء ظاہریہ نے خلاف کیا ہے مع۔ ثم الآفاقي اذا انتهى اليها۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں
سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہیں قصد رکھتا ہے پس اگر اسنے
مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے
احرام کے بعد تجاوز کرے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ علی قصد دخول مکة۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔
یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیه ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ قصد الحج او العمرة۔ چاہے
اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد نہو۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ف۔ اور شافعی نے کہا کہ
احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقوله
علیه السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ف۔
ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف
میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی
دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ
بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہو۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان و
زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے
بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور مقصود باب

حرم ہی - وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد - اور میقات کے اندر سے حرم تک [illegible]
واسطے حل ہی لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوا ہے - اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہو اگر چہ مکی ہو - پھر متعلق یا اہل میقات
کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہی اور اگر اسنے تاخیر کی یہانتک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھکر حد مین داخل
ہوا تو جائز ہی - کالآفاقی المیقات - ومن کان بمکۃ - اور رہا وہ کہ جو مکہ مین موجود ہو - ف - خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام
باندھکر داخل ہوکر عمرہ کرکے حلال ہوگیا اسوقت مکہ مین موجود ہی - فوقتہ فی الحج الحرم - تو اسکے احرام کی میقات درصورت حج کے حرم ہی - ف - یعنی
اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہان چاہے احرام باندھ لے - وفی العمرۃ الحل - اور درصورت عمرہ کے حل ہی - ف -
یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکلکر حل مین احرام باندھکر داخل حرم ہوکر ادا کرے - چنانچہ نص بخاری و
مسلم کا اشارہ کیا - لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ - کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو - ف - حجۃ الوداع مین کہ تم مین سے جو شخص
ہدی ساتھ نہین لایا ہو وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے - چنانچہ انھون نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ - ان یحرموا بالحج - حج کا احرام باندھین
یعنی - من جوف مکۃ - مکہ کے اندر سے - ف - اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہین کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ مین ہو اسکو مکہ سے
حج کا احرام باندھنا جائز ہی - پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے
حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا - جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونون لے چلے اور مین نے فقط حج پایا ہی تو آپ نے ام المومنین رضہ
کی آرزو پوری فرمائی - وامر اخا عائشۃ رضہ ان یعمرہا من التنعیم - اور عائشہ رضہ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضہ کو تنعیم سے
عمرہ کرا دے - ف - یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھا دے
وہو فی الحل - اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل مین ہی - ف - تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جاکر احرام باندھین پھر داخل ہوکر
عمرہ طواف وسعی کرین - اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ - لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام
من الحرم لیتحقق نوع سفر - یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات مین ہوتا ہی اور عرفات حل مین واقع ہی تو حج کا احرام باندھنا
حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے - واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا - اور عمرہ ادا
کرنا حرم مین واقع ہوتا ہی (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہی) تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے - ف - یعنی تاکہ
ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے - پس حدود حرم سے باہر جہان کہین حل مین جاکر باندھے جائز ہی - الا ان التنعیم افضل لورود
الاثر بہ - مگر یہ بات ہی کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہی کیونکہ اسمین اثر وارد ہی - ف - یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا
آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہی واللہ تعالیٰ اعلم - موقع احرام بیان ہو چکا - اب خود احرام کا بیان ہی

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان مین ہی - احرام لغت مین ایسی حرمت مین آنا جسکو ہتک نہین کر سکتے - اصطلاح فقہاء مین یہ کہ مباحات
کو اپنے اوپر حرام کرکے اس عبادت کے ادا کرنے کو - عبادات مین صوم وزکوۃ کے واسطے کوئی احرام نہین - البتہ نماز و حج کے
لیے احرام ہی - احرام مین ایسے امور بھی ہین کہ عقل کو خود رسائی نہین مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو
لگانا وغیرہ - حالت بمشابہ مردہ ہی گویا اللہ تعالیٰ کی راہ مین فنا ہو گیا ہی - یہاں حرمت مین داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ
خاص چیزین اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شرعاً شروع ہی لیکن اسکا ثبوت شرع مین جب ہی ہوتا ہی کہ نیت
کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آویگا - پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہین ممکن ہی

[illegible] احرام ہو ادا کرے اگرچہ [illegible] سے ہی کہ اگر [illegible] بعد احرام کے [illegible] سے پہلے
کرنا شروع [illegible] ہو گیا اس سال مین قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتی کہ اس سال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج
ادا کرے مگر جو صورتین مستثنی ہین یعنی ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہین پہونچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کرکے
حلال ہو جاوے۔ دوم محصر ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کرکے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ
جسکا احرام باندھا اسکو پورا کرنا مطلقاً ہر صورت مین لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اسپر واجب ہو یا اسکے گمان مین اسپر واجب
ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ
اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان مین ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑ دے
پھر قضا بھی لازم نہین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج مین احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہین سواے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا
کرے تو جب توڑ دیگا اسپر قضا ہر صورت مین لازم ہوگی بخلاف احرام نماز کے۔ م ف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا
چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسون احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہین کہ۔ اغتسل او توضأ۔ غسل
کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہین ہے۔ لما روی انہ
علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ
الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اسکی اسناد مین عبد الرحمن بن ابی الزناد اور عبد اللہ بن یعقوب مین اختلاف ہے اور کوئی مجہول
نہین۔ لہذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے وقال
صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی
شرط البخاری ومسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزار رح۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرلے کیونکہ اسمین آیندہ
کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ مین آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات مین گھومے پھر صبح کو احرام باندھا
م ف۔ لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے
واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق مین کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان
وغیرہ سے دھووے اور سر سے میل کچیل دور کرے۔ م۔ حتی تؤمر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم
حیض والی عورت کو دیا جائیگا اگرچہ یہ اسکے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اسکو پاک نہین
کرتا۔ ہان ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس مین غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض مین اول گذرا
ہے م ف۔ اسی واسطے اگر پانی میسر نہو تو تیمم کرنا اسکے قائم مقام نہین ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی۔ الزیلعی۔ فیقوم
الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔ ف۔ کہ وہان نظافت کے حق مین
اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے
نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے مین وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ تو ستھرائی کی نظر مین ہے۔ مگر یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت مین جبکہ ممکن ہو
افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ و عیدین مین تیمم کافی ہے کما فی [illegible]
م۔ احرام مین تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے
اور مونچھین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالون مین کنگھی کرے اور یہ گندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس
ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے نئے ہون یا دھلے ہوے ہون۔ ازارا ورداء

ازار اور رداء۔ ف۔ پس یہ کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے [illegible]
احرامہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور ردا اوڑھی۔ ف۔ چنانچہ جابر رض کی حدیث
ابن عباس رضہ میں ہے۔ ع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتار دے۔ قاضیخان۔ اور ازار ناف سے ٹخنے کے نیچے تک ہے اور چادر
پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے گھونس لیے تو جائز ہے
اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے ٹانک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اسنے برا کیا لیکن اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ع
البحر۔ اور ردا کو داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور داہنا مونڈھا کھلا رہے۔ [illegible]
پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور انکو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر
ولانہ ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اسواسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستر العورۃ
ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف۔ تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
وذلک فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف۔ یعنی ازار و رداء میں۔ والجدید
افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسمیں زینت ہے بلکہ۔ لانہ اقرب الی الطہارۃ۔ اسواسطے
کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال ومس طیبا ان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اسکے پاس میسر ہو
ف۔ یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کی چاہیں
خوشبودار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے۔ قاضیخان۔ اور اسمیں مرد و عورت برابر ہیں اور یونہی عود اور عنبر و اقسام
خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جسکا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہجاوے اور یونہی ہمارے نزدیک جسکا عین جرم بھی رہجاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز
ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ القاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جسکا جرم باقی
رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ البحر۔ وعن محمد انہ یکرہ
اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جسکا جرم بعد
احرام کے باقی رہیگا۔ ف۔ جیسے گاڑھا عطر غالیہ و [illegible] وغیرہ۔ وھو قول مالک والشافعی۔ اور یہی امام مالک
و شافعی کا قول ہے۔ لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنیوالا
ہے۔ ف۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال حرام ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم
کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اسپر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد اسکے کہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
اوروں کو منع کیا۔ ووجہ المشہور حدیث عائشۃ رضہ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ
قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتی تھی واسطے
احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھیں۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ کا جرم جو بعد کو
باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضہ میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں
چمک خوشبو کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھے ہوئے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں

گویا میں اب بھی خوشبو کی چمک آپ کی مانگ میں دیکھتی ہوں حالانکہ آپ محرم تھے۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے
اس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی۔ الفتح۔ واضح ہو کہ غالیہ
و نقدہ کا عطر گاڑھا چپیدہ ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اسکی چمک مین جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی۔ اگر اس مین زعفران
ڈال دیجاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رض کا جس مین مرد
معتمر کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت مین مصرح ہے کہ
وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر رنگے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین مین حدیث انس رض مین زعفران کے
استعمال سے مرد کو ممانعت ہے۔ اور امام احمد کی روایت مین ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ
خود صحیح بخاری مین زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابوداود مین حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم
نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علاوہ برین اسمین ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک مین اسقدر بال سفید نہین تھے جو زعفران
کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اسواسطے کہ وہ عمرہ کے مسائل مین ہے جو
سنہ آٹھ ہجری مین واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع مین ہے اور ابن عباس رض و ابن الزبیر
سے سر و داڑھی مین غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ منذری رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہین۔ اور
حازمی رح نے ناسخ منسوخ مین کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رض سے احرام مین خوشبو پائی
تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور
حضرت عمر رض کو حدیث عائشہ رض نہین پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے
منع۔ و لان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام۔ اور اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے ف۔ اور جو پہلے سے لگی
اس سے انتفاع پانا ممنوع نہین ہے۔ و الباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اسکے تابع ہے بوجہ اسکے جسم سے
متصل ہونیکے۔ ف۔ گویا خوشبودار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانہ مبائن عنہ۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اسکے جسم سے مباین ہے
ف۔ لہذا اگر کپڑے مین موجود ہو تو وہ اتارا و دھویا جاوے (فرع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبودار پھل سونگھنا مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ ع
قال و صلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابر رض ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ کیونکہ
جابر رض نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ مین احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف۔ صحیح مسلم مین حدیث جابر رض مین مطلقاً نماز ہے اور دو
کا ذکر نہین لیکن صحیح مسلم مین حضرت ابن عمر رض کی حدیث مین دو رکعت مذکور ہے۔ ابوداود نے ابن عباس رض کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج
کو نکلے پس جب مسجد ذوالحلیفہ مین دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک مین حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ و رواہ الحاکم و صححہ۔ پھر
ان دونون رکعت کو وقت مکروہ مین نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی
ہے۔ اور دونون رکعت مین اگر اول مین بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم مین بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے
بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ المحیط۔ قال و قال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ
منی۔ قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی مین حج کا قصد کرتا ہون پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھ سے قبول کرلے
ف۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادائہ فی ازمنۃ متفرقۃ و اماکن متباینۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ
فیسال التیسیر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہون مین ہوتا ہے تو لا محالہ عادت کے دشواری سے خالی نہ

تو اللہ تعالیٰ سے واسطے آسانی [illegible] کی درخواست کرے - [illegible]
مین ایسی دعا کرنا مکروہ نہین - اور بعد تمام تلبیہ و دعا اور حادثہ تیسیر کے کہ تمام ارکان حج کی سنت خفیف ہو اور ایسا
ادا ہونا انسان کی طاقت سے خود آسانی ہو - ف - اور زیلعی نے نماز مین بھی ایسی دعا کو قائم کیا - شاید بنظر اسکے قال تعالیٰ
وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین، آیہ - یعنی نماز بہت بڑی ہو مگر ان لوگون پر جو خشوع والے ہین - مترجم کہتا ہو کہ حق یہ کہ ادائے
افعال کی نظر سے تو صرف حج مین ہو نہ نماز وغیرہ مین - اور ادائے حق کی نظر سے نماز مین خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے
افعال جبکہ خشوع و خضوع سے خالی ہون تو صرف سقوط فرضیت ہو اور صحت و قبول کے نا قابل ہو اسی واسطے حدیث
مین ہو کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز مین سے کچھ نہین مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھکر حمد
کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے - فافہم
م - قال ثم یلبی عقیب صلوتہ - قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا - ف - یعنی بغیر اسکے کہ درمیان مین
کوئی دوسرا کام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ - کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا - وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا - اور اگر اسنے تلبیہ
کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہو لیکن اول افضل ہو بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی اگر نماز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چارون پاؤن پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسنے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہو اور نماز کے متصل
کہنا افضل ہو - مترجم کہتا ہو کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ مین اول دو رکعت قصر سفر پڑھ کر
اور رات گذاری اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ مین حج کا تلبیہ کہا پس
جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رضی نے سنا انھون نے جانا کہ تمام
میدان بہت وسیع و دور تک آدمیون سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اسوقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگون نے
اسوقت سنکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چلکر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اسوقت بعضون نے تلبیہ سنکر کہا چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع
کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جسطرح سنا تھا روایت کیا ہو - جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب مین ہر سمجھدار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا -
شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے مین روایات مختلف مروی ہین اور راحلہ مستوی ہونیکے بعد تلبیہ کہنے کی روایات
زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہین - چنانچہ صحیحین مین متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر رضہ سے مروی ہو اور بخاری نے انس رضہ سے روایت کی کہ حضرت
صلعم نے مدینہ مین چار رکعت ظہر پڑھین اور ذی الحلیفہ مین دو رکعت ظہر پڑھین پھر وہین رات گذاری حتی کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار
ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا - یہی ظاہر حدیث جابر رضہ مین بروایت مسلم ہو اور حدیث ابن عباس رضہ
مین ہو کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا - رواہ مسلم - مترجم کہتا ہو کہ بیداء پر مستوی
ہونے سے اگر یہ مراد ہو کہ جہان سوار ہوئے وہان ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر رضہ ہو اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر
جب بلندی میدان پر آگئے پھر ترمذی و نسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس رضہ نے بیان
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا - یہ حدیث حسن ہو - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ خصیف کی توثیق
جب ثقات سے موافق ہو تو مقبول ہو ورنہ متروک ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہان توفیق ممکن بلکہ واقع ہو چنانچہ ابو داؤد نے محمد
بن اسحق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضہ روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رضہ سے عرض کیا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے مین لوگون کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہو تو فرمایا کہ مین اس سے خوب واقف ہون چونکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اسی جہت سے لوگون نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]

حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذو الحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اُسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب
دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب
ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ گروہ کر کے آتے
تھے پس اُسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے
تو وہاں تلبیہ کہا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے
پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے یہ
روایت رواہ الحاکم۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے
روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی
ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال
کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ م
م۔ **فان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج**۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ
فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج وعمرۃ۔ دونوں کو ملاوے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ **لانہ عبادۃ
والاعمال بالنیات**۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دلی کے ساتھ
زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب
ہے کہ اسکا عزم دلی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے اُن میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے
زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ ف الفتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل
کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔ **والتلبیۃ ان یقول**۔ اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ **لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک
لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک**۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ **قولہ ان الحمد بکسر الالف**
ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ **لا بفتحہا**۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگر
جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ **لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی**۔ تاکہ یہاں سے ابتداءے تعریف ہو نہ
کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم
سے یہ جزم نہیں پہونچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ بعض نے زعم کیا۔ مع۔ **وہو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ
علی ما ہو المعروف فی القصۃ**۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت
ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی
بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمٰعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز وجل سے
ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اپنے حج وطواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والوں
کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے وہ قیامت تک ہر ایک حج
کا قصد ہوگا۔ چونکہ شرح میں نے اثار کو قرآن مجید کے سورۃ حج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م
ولا ینبغی ان یخل بشیء من ہذہ الکلمات لانہ ہو المنقول باتفاق الرواۃ۔ اور نہ چاہیے کہ ان کلمات میں سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاق سے منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رض [illegible]
مسعود رض میں والملک لاشریک لک مذکور نہیں ہے تو حق یہ ہے کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ خلافاً للشافعی عنہ [illegible]
ف۔ روایت کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافاً
للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ اسمیں شافعی نے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے
روایت کیا۔ ہو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی رح نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان و تشہد
پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ ف۔ جیسے اذان و تشہد۔ پس جس طرح اذان و تشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں
اسی طرح اسمیں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک
صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے م ع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں علاوہ ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ
زائد سے اسکا ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو فقہاء و سنت
کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود و ابن عمر اور ابو ہریرہ رض انہوں نے
ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود رض نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ رواہ
اسحق۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود
ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ رواہ سعید بن منصور۔ ابن عمر رض نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر
بیدیک والرغباء الیک والعمل۔ صحاح الستہ۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ رواہ مسلم۔ ابو ہریرہ رض نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ رواہ النسائی والحاکم وصححہ۔ اور حسن بن علی رض
نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ رواہ ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم و زیادہ کیا مگر آپ نے انپر رد نہیں کیا۔ علاوہ ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً
اسکو رد کرتے ہیں۔ اور ابو داؤد کی روایت جابر رض میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اسکے پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مع۔ ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور
اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی و اپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہوگا۔ قال واذا لبی فقد
احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اسنے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ ف۔ پھر تلبیہ
بھی کہا تو احرام ہوگیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہوجاتا ہے۔ لان العبادۃ لاتتادی الا بالنیۃ
کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرہا لتقدم الاشارۃ
الیہا فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق
میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعاً فی الاحرام بمجرد النیۃ ما لم یات
بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہوجائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص
اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوقِ ہدی ہے۔ الایضاح ع۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کہ
انکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہوجائیگا خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک رح کا ہے اور احمد رح نے شافعی سے
مثل ہمارے مذہب کے [illegible] اور یہی قول ہے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر [illegible] اللہ تعالیٰ نے
اختیار کیا ہے ع۔ [illegible]
[illegible]

ہوجاتا ہے ف۔ تکبیر تحریمہ مع نیت کے مزید ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر مزید ہے۔ ویصیر شارعا
بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام مین شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہوجائیگا جس سے تعظیم مقصود
ہوتی ہے سواے تلبیہ کے ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہین جیسے تحریمہ نماز مین اللہ اکبر کی خصوصیت نہین بلکہ ہر کوئی ذکر مفید
تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا ہو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب
ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول یہ قول
اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایکمرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اساءت لازم
ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجاے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اسکے اللہ تعالی کا تعظیمی ذکر کیا اور
اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہوجائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہین اسپر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سواے عربی کے
فارسی وغیرہ کسی زبان مین کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی مین کہہ سکتا ہو یا نہین۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی مین افضل ہے۔
القاضیخان۔ پس حج مین صاحبین نے بھی غیر زبان مین باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ
وبین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب
الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے ف۔ یعنی باب حج مین گنجایش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام
الذکر۔ حتی کہ حج مین تو جو امر ذکر نہین ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہوجاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف
یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گاے کے پٹہ ڈالکر
اسکے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہوجائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاے صید ہو یا
مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے
مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہوجائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمین متوجہ ہونے سے محرم ہوجاتا ہے قبل
اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہین کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا مزادہ یا درخت کی
چھال باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گاے کی جھول ڈالی یا بکری کے
پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے
معلوم ہوگیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہوجاتا ہے اور بجاے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔
پس یونہی سواے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سواے عربی زبان
کے ف۔ فارسی وغیرہ مین ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہوجائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہرحال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب
فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجاے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے
احرام مین داخل نہوگا جبتک یہ نہو کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید
بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ المضمرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے
روایت کیا اسکو ابو داود و دارقطنی نے از قاسم بن محمد رح۔ مع۔ ظاہر الروایۃ مین جہانتک ہوسکے نمازون کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے
اور طحاوی نے ادائے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا صبح
کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ مین اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالی عنہ من الرفث
والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و
جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالی فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم مین اللہ تعالی کا قول

کذا رفث الخ - ف - یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے عوض سے یہ مراد کہ
مت کرو - فھذا نھی بصیغۃ النفی - پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے - ف - کیونکہ بظاہر یہ کہ حج مین رفث و فسوق و
جدال بعض جاہلون سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ تم کو کرنا نہیں یعنی مت کرو - پھر
رفث کی تفسیر مین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - والرفث الجماع - اور رفث یا تو جماع ہے - ف - یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر ہے
چنانچہ رمضان مین فرمایا - واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم - یعنی صیام کی رات مین تمکو عورتون کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع - او الکلام - یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے - ف - یعنی زبان سے فحش بات نکالنا - او ذکر الجماع بحضرۃ
النساء - یا عورتون کی موجودگی مین جماع کا تذکرہ - ف - پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
ہے اور قول سوم پر عورتون کے حضور مین منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے - سوا اپنی
جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا - جو اغیرن پر منع ہے - اور ظاہر کلام سید السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا - م - والفسوق المعاصی - اور فسوق سے مراد معاصی - ف - یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہین اور یہ تو
ہر حال مین منع ہین - وھو فی حال الاحرام اشد حرمۃ - اور وہ احرام کی حالت مین بہت سخت حرام ہین - ف -
لہذا خاصۃً ذکر فرمایا - والجدال ان یجادل رفیقہ - اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے - ف - بلکہ مروۃ کیطرح
تاکہ اُس کو ہضم کرے - وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ - اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکون کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے مین نہ جھگڑے - ف - کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکون نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا اصطلاح کہ دو سال ذیقعدہ مین اور دو سال ذی الحجہ مین حج کرتے مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اسواسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ مین قطعاً برقرار ہوگیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا و قال تعالی انما النسئی زیادۃ فی الکفر الآیہ - پس قوی قول اول ہے - م -
ولا یقتل صیدا - اور کسی شکار کو قتل نہ کرے - ف - یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو لقولہ
تعالی ولا تقتلوا الصید وانتم حرم - بدلیل قولہ تعالی ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو - ف -
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہین - اول جماع و اُسکی جانب خواہش دلانیوالی چیزین - دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
و اُکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہین سے ہو - سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
اسکا دستور ہو سوا اسے کعب کے - چہارم خوشبو لگانا - پنجم - ناخن کرنا - ششم تیل لگانا - ہفتم خشکی کا شکار مارنا - اور خشکی
کی قید اسواسطے بڑھائی کہ قولہ تعالی احل لکم صید البحر - مین دریائی شکار کی اجازت ہے - پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے - م - ولا یشیر - اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے - ف - تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہین اُسکو شکار کرے - ولا یدل
علیہ - اور شکار پر دلالت نہ کرے - ف - مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلان مقام پر شکار ہے بلکہ یون بھی نہ کہے کہ آج تم پیچانہ
پھرنے فلان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہان پہونچکر شکار کو دیکھ لیگا - م - لحدیث ابی قتادہ - بدلیل حدیث ابو قتادہ رض
- ف - جو صحاح الستہ مین مروی ہے کہ مین نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیون سے جو احرام
مین تھے مدد کاری چاہی لیکن اُنھون نے مدد سے انکار کیا پس مین نے اُنمین سے بعض کا کوڑہ جھپٹ لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش - ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا سو ہو حلال واصحابہ محرمون - درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اُسکے ساتھی احرام مین تھے - ف - پس اُسکا گوشت سبھون نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا - فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ھل اشرتم

هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا - تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ کے ساتھیون سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابو قتادہ کو اشارہ
کیا - بھلا تم نے اسکو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیون نے عرض کیا کہ نہین - فقال اذاً فکلوا - تو ارشاد
فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ - ف - یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ - بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی
وجہ سے - و لانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ و بعدہ عن الاعین - اور اس قیاس سے کہ اسمین صید سے
اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان مین ہے - ف - پس جسنے
جسطرح اسکا امن توڑا اسنے جرم کیا - قال و لا یلبس قمیصاً و لا سراویل و لا عمامۃ - اور فرمایا کہ محرم نہین پہنے قمیص اور
نہ پائجامہ اور نہ عمامہ - ف - اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر
اسطرح نہین پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونون ہاتھ نہین
ڈالے تو اسمین مضائقہ نہین ہے - اور طیلسان مین گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہین جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے - قاضیخان - و
لا خفین - اور موزے نہ پہنے - ف - یعنی چمڑے وغیرہ کے - م - یون ہی جوربین نہ پہنے - البحر - الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما
اسفل من الکعبین - لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چرمی موزون کو کعبین سے نیچے قطع کرکے پہنے - ف - اور کعب سے
مراد ٹخنہ نہین بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء و قال
فی آخرہ و لا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین - اسکی دلیل وہ حدیث ہے جسمین آیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزون کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر مین فرمایا کہ اور نہ موزے مگر اسکو
جوتیان نہ پاوے تو موزون کو کعبین سے نیچے قطع کرکے پہنے - ف - اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس
لگے ہوا ہو اور عورت احرام مین نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے - اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ مین ہے - و الکعب ہہنا
المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد - اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت
کی اسمین کعب یہان وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم مین واقع ہے - ف - جہان انگلیون کی ہڈیان مجتمع ہوتی
ہین - اور وضو مین کعب سے مراد ٹخنہ ہے - واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضا سے
دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان میسر نہون تو جائز ہو - مف - و لا یغطی وجہہ و لا راسہ - اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے
و قال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ - اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے - ف - یہی قول مالک
و مشہور قول احمد ہے - ع - لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ و احرام المرأۃ فی وجہہا - بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر مین ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ مین ہے - ف - دارقطنی و بیہقی نے اسکو قول
ابن عمر رض سے روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام مین روایت کیا - مف - مین کہتا ہون
کہ اگر اسکے یہ معنی ہین کہ عورت چہرہ نہین ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا
کہ کسی اور وجہ سے یہی معنی مستنبط ہون حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا - و لنا قولہ علیہ السلام
لا تخمروا وجہہ و لا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیاً - اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا
چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا - قالہ فی محرم توفی - یہ حدیث آپ نے ایسے محرم
کے حق مین فرمائی تھی جو مر گیا تھا - ف - یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا - کما رواہ مسلم و النسائی و ابن ماجہ عن ابن عباس رض
اور شافعی رح نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمین ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو - پس جب معارضہ
ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی ہے کہ یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق مین خصوصیت وحی سے معلوم

کرکے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو۔ع۔ پس جب ناقہ سے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم ملبیہ کہتا ہوا اٹھیگا اس جہت سے اسکا سر و چہرہ ڈھکنے کو
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخان میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ و ٹھوڑی کو کل
نہ ڈھانکے۔ مف۔ **ولان المراۃ لاتغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔** اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا۔ ف۔ کہ اسمیں تو کوئی فتنہ
بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کردیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
لیجاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رض کا شافعی رح نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ **وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الراس۔** اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکیگا۔ م ف۔ **قال ولا یمس طیبا۔** فرمایا کہ حالت احرام
میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جسمیں پاکیزہ خوشبو ہو۔ **لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل۔** کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجۃ عن ابن عمر رض
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رض سے روایت کیا۔ مغ۔ شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فا در اصل
ناگوار بو ہونا اسی سے صفت مشبہ تفل بکسر فا ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ع۔ **وکذا لا یدہن۔** اور یونہی
تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ **لما روینا۔** اسی حدیث سے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث
تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ **ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ۔** اور سر
نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ **لقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم
الآیۃ۔** یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالوں کو اُن کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں
لہذا فرمایا۔ **ولا یقص من لحیتہ۔** اور اپنی داڑھی سے نہ کترا دے۔ **لانہ فی معنی الحلق۔** اسلیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
میں ہے۔ **ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔** اور اسلیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ **ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر۔** اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبو دار جو یمن سے آتی ہے ع۔ **لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس۔**
کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور دلالت ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ **الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔** مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔
یعنی اگر زعفرانی و ورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو۔ **لان المنع للطیب لا للون۔** کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے
کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داود میں صریح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ مف۔ پھر جب دھل ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر
لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جسمیں خوشبو
نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمیں
پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم بع۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے
نع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطارفی طویل۔ نع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسنے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا
سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے۔ ڈاڑھ لگوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں پٹی
باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ مف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل جو
ہودہ ہے۔ ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے
بڑے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا
تھا انکے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جمار میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ نزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لا یصیب
راسہ ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردوں نے اسکو ڈھکا
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں ہے
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ ولا باس
بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں غیر شخص کا خرچہ ہو نفقہ
وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔
یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے
معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقا جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ

نہیں پھر خطمی وغیرہ سوائے سر کے دوسری جگہ بھی باندھنا بوجہ نص حدیث کے مکروہ ہے۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی
اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ھوام الراس۔ اسلیے کہ یہ ایک طرح کی
خوشبو چیز ہے اور اسلیے کہ خطمی سر کے جوئیں مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام
ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مع۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہرہ
مین بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوئیں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو
آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے
ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ البدائع۔ اداء ہوں یا قضاء ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور ظاہر الروایۃ مین بھی
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آیندہ مین مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اداء کو خاص کیا یعنی نوافل و قضا
کے بعد نہیں۔ مع۔ پس اکثار بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگر
سواری پر چڑھے۔ او ہبط وادیا۔ یا کسی نیچائی مین اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سواروں
سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات مین۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ مین اکثار کرے۔ لان اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ہذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ
ان حالتوں مین تلبیہ کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالی
عز وجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل مین لاتے اور ہر بلندی و پستی مین اسی کی حضوری مین حاضر ہوتے تھے
م۔ والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ اور
احرام مین تلبیہ کہنا نماز مین تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے مین منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے
ف۔ جیسے نماز مین قراءت سے رکوع جانے مین پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے تو
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالی کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت مین۔ ۱۔ نمازوں
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی
پستی مین اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات مین۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل
یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام مین تلبیہ کہنے والا ہے یہانتک کہ
آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جنی تھی۔ ف
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رض سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ
نہیں کہتا مگر آنکہ جو اسکے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اسکے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ وقال الحاکم صحیح الاسناد۔ اس سے معلوم
ہوا کہ تلبیہ ایکبار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت خصوصاً چھ مواقع مذکورہ مین مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ
کہے تو بہتر کہ تین بار پے در پے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ مین سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت
مین چلنے والے کو سلام کہنا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ یعنی لبیک
بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مع۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

گر وہ گنہگار ہوا - الخلاصہ - اور اگر اسنے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اسپر کچھ نہین ہی - الظہیریہ - اگر گذرے
مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہین ہی - اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام مین اعتکاف
کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہی - البحر - اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہون یا
ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اسنے مرتے وقت وصیت کی ہو - السراجیہ - اور وصیت کرنا اسپر واجب ہی
البدائع - اور اگر بغیر وصیت کے وارثون نے اجازت دی تو جائز ہی اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ماہ کی وصیت لازم ہی ورنہ نہین - السراجیہ - جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اسپر قضاء نہین اور جو درمیان مین جانا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہی - الزاہدی - اور جو دار الاسلام مین مسلمان ہوا
تو اسپر گذشتہ کی قضاء ہی جانے یا نجانے - قاضیخان - یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو - م - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہی بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہو پھر اگر اسنے
روزہ نہ رکھا تو اسپر قضاء نہین ہی اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہی - الزاہدی -
فعلی ہذا - سات برس والے کو حکم کرین اور دس برس والے کو مارین - قال المترجم - اور ہمارے دیار مین اس عمر کا بچہ غالبا بغیر
مضرت جسمی اسکو برداشت نہین کر سکتا لہذا اعمل بقول امام جصاص ہی - فاللہ تعالی اعلم - دن کے درمیان مین طفل بالغ ہوا و کافر
مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہین ہو سکتا اور جسنے عمدًا افطار کر ڈالا اور جس نے
یوم الشک مین بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہی اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا و جس نے خطاء
سے یا زبردستی افطار کیا ہی یہ لوگ روزہ دارون کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاوین - البدائع والخلاصہ - اور صحیح یہ کہ
ایسا کرنا واجب ہی - الفتح - مین کہتا ہون کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہین بلکہ مستحب ہی اور دلیل سے قول اول اصح ہی - واللہ
اعلم م - اور اجماع ہی کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ دارون کی مشابہت واجب نہین ہی - الخلاصہ - پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاوین اور حائضہ مین دو روایتین ہین ایک مین خفیہ کھاوین - السراج - طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی
تو کیا نفل صحیح ہی - امام نسفی نے کہا کہ ہان حتی کہ افطار کرے تو اسپر قضاء واجب ہی - الخلاصہ - واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ - قسم
ہین از انجملہ ۷ - پدرپے واجب ہین - ۱ - رمضان - ۲ - کفارہ قتل - ۳ - کفارہ ظہار - ۴ - کفارہ قسم - ۵ - کفارہ افطار رمضان
عمدًا - ۶ - نذر معین - ۷ - قسم معین - اور چھ قسم مین پدرپے وجوب نہین ہی - ۱ - قضاء رمضان - ۲ - حج تمتع کے روزے - ۳ - احرام
مین سر منڈانے کے روزے - ۴ - حرم کا شکار کرنے کے جرم مین روزے - ۵ - مطلق نذر - ۶ - غیر معین قسم مثلاً واللہ مین ایک ماہ
روزہ رکھونگا - البحر - ابوحنیفہ و صاحبین سے مروی ہی کہ لیلۃ القدر رمضان مین ہوتی ہی حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہی جو کافی
وغیرہ مین مذکور ہی اور وہ صریح نص ہی کہ خارج رمضان نہین ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر مین احادیث صحیحہ روایت کین کہ اسی رات
مین رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتون مین تقسیم ہوتے ہین اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ
شعبان کو شب برات جزم کرتے ہین خلاف تحقیق ہی - ہان اس رات کو عبادت مین بطریق معروف سنت مضائقہ نہین ہی - م
اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہین کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہین کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو مین آپ کا چڑھاوا
چڑھاؤن و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہی - ہان اگر کہے کہ الہی مین نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کر دے تو مین اس تیرے بندہ صالح کے یہان فقراء کو طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے بوریا خرید دون یا تیل و مانند اسکے
یا نقد پس یہ نذر لازم ہی اور نذر اللہ تعالی کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر یہان
اسکے مستحقین کو صرف کریگا لیکن مصرف اسکا اس مقام پہ کوئی عالم یا شیخ نہو گا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ تو فقراء کے واسطے ہی اس

معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ لیکر مزارات اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے لیجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو
کہ وہاں کے رہندہ فقراء پر صرف کریں اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں - البحر والنہر - ف - واضح ہو
اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دیدیا تو کافی ہے - کما صرح فی الاصول والفروع - م -
مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو - المجتبیٰ وابن الکمال - و - یہی صحیح ہے پس قول کراہت
تحریمی ضعیف ہے - م -

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے - شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و
زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اسکو موخر کیا اور اسکی فرضیت کے شروط
بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل
کبیر ہے شروع کرتا ہوں جسکو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین
رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادرزاد
جو تجھے خواہش ہو مجھسے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہوگئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے
سامنے تنگ پڑتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجب پر رکھی تھی پس ہمکو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی
پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کرکے نو انگلیاں
بند کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آ گئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلعم
کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر
کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کرکے
احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب
آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں
و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے
اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید
کی - لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک - اور لوگوں نے آپ کی اس
تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اسمیں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کرلیا
جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ پہنچے پس آپ نے رکن کا
استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا - پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام
ابراہیم مصلی - پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کرلیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کرتے کہ قراءت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کیطرف
نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الآیۃ - شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے
شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کی اور

کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب
وحدہ - پھر اس بیچ مین دعا کی - اسکے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی مین تھمک
جے تو رمل کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا - یہانتک
کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتوان) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو مین سوق ہدی نہین کرتا اور اسکو
عمرہ کر دیتا پس تم مین سے جسکے ساتھ اُسکی ہدی نہو وہ حلال ہو جاوے اور اُسکو عمرہ کر دے - پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہوکر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیون کو ایک
دوسرے مین چال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج مین داخل ہوا عمرہ حج مین ہمیشہ کو ہمیشہ کو - اور حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لیکر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جانے
والون کی ہے کہ فاطمہ رضہ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ رض
نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک مین بیان کرتے کہ مین خشمناک
ہوکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا کہ مین نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا
مین نے عرض کیا کہ مین نے کہا کہ الٰہی مین اُسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہون جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو - جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر بدنے جو علی رض
یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئین - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال
ہو گئے اور انھون نے بال کترائے سواے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگون کے جنکے ساتھ ہدی تھی - پھر جب
یوم الترویہ (آٹھوین تاریخ ذی الحجہ ہے) آیا تو سب منا کی طرف متوجہ ہوے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا
مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہین تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کرینگے
جیسے زمانہ جاہلیت مین قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ مین آئے تو آپ نے
پایا کہ آپ کے واسطے وہان کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اسمین اترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم
دیا پس اُسپر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہوکر بطن الوادی مین آئے - پس لوگون کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمھارے خون و تمھارے
مال تم پر اسی طرح حرام ہین جیسے تمھاری اِس دن کی حرمت تمھارے اِس مہینہ مین تمھارے اِس شہر مین ہے اور آگاہ ہو جاؤ
کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونون قدمون کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوے
اور پہلا خون جسکو مین اپنون مین سے ساقط کرتا ہون وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے - یہ لڑکا بنو سعد مین دودھ پلانے
کے واسطے تھا سو اُسکو ہذیل نے قتل کیا تھا - اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہین اور پہلا سود جسکو مین ساقط کرتا ہون
عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتون کے بارہ مین اللہ تعالی سے تقوی رکھو کہ تم نے
اُنکو اللہ تعالی کی امانت کے ساتھ لیا اور اُنکے فروج کو اللہ تعالی کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمھارا حق عورتون پر یہ ہے
کہ تمھارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندا وین جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتین ایسا کرین تو تم اُنکو مارو ایسی مار کہ نقصان
نہ کھول دے اور تم پر عورتون کے واسطے اُنکا رزق و لباس بطور معروف ہے اور مین نے تم مین ایسی چیز چھوڑی کہ اگر تم
اسکے بعد گمراہ نہوگے لیکن بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالی ہے اور تم لوگ مجھسے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو

لوگون نے کہا کہ ہم گواہی دینگے کہ آپ نے حکم پہونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی - پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگون کی طرف جھکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللھم اشہد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی - اور دونون کے درمیان کچھ نماز نہین پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف مین آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور حبل المشاة کو رو برو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی سی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہ رضہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے موک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی - جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ مین آئے اور وہان ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونون کے بیچ مین کچھ نفل نہین پڑھی - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طلوع ہو گئی - پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی - پھر قصواء پر سوار ہوئے یہانتک کہ مشعر الحرام مین آئے - پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور ردیف مین فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالون والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتون کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پہ پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہان تھوڑی سی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبری کو نکلا ہے یہانتک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریان مارین ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریان مثل حصی الخذف تھین انکو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ - بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا کہ انھون نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی مین شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی مین ڈال کر پکایا گیا پس دونون نے انکے گوشت سے کھایا اور دونون نے شوربا پیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ مین ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے پھرے جاؤ اگر یہ نہو تا کہ لوگ تمھاری سقایت پر غلبہ کرینگے تو مین بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اسمین سے پیا - م وغیرہ - دوسری روایت مین وارد ہے کہ مین نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیرون مین قربانی کرو اور مین نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور مین نے یہان وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے - ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ - بدنہ بذات خود قربانی کرنے مین یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ۶۳ - برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا - واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہین - الحج لغت مین کسی معظم کی طرف قصد کرنا - اور فقہ مین قصد کرنا بیت اللہ و اسکی زیارت کا ارکان دین مین سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ - شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کسی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر اسکی تعریف وہم ہے - اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ ہے - حج واجب ہونے کا

کرے۔ ف۔ مستحب ہے۔ م۔ قوله علیه السلام افضل الحج العج والثج۔ یہ بیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ افضل حج کا آواز بلند کرنا و خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیة۔ یعنی عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالة
الدم۔ یعنی ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے
میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک
نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے انکے حلق بیٹھ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے ابن عمر رض سے اور حضرت ابو بکر رض سے مرفوعاً
روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامة عن ابی حنیفة عن قیس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد اللہ عن النبی
صلعم مثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ
ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ انس رض کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ رض
کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسی و یونس علیہما السلام کا وادی ازرق
اور ثنیہ ہرشی۔ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالی کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مع۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
بند کرکے صرف اللہ تعالی کا ذکر بجوش و خروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
پڑھے۔ مع۔ قال فاذا دخل مکة ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی
ان النبی علیه السلام لما دخل مکة دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو
مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارة البیت وهو فیه۔ اور اسلیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی
زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
سے شروع کرتے یعنی اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور
حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف
کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں داہنا قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
اللهم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں
ابن عمر رض سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل
ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مع۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے
ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلها او نهارا۔ اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری
کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
داخلے کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لانه دخول بلدة فلا یختص
باحدهما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر و
هلل۔ اور جب بیت اللہ کو معاینہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر
اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطا رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت
میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ مع۔ وکان
ابن عمر رض یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہان حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت بسم اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بیہقی نے روایت کیا ہے
ع۔ وعن محمد رحمہ اللہ انہ لم یعین فی الاصل لمشاہد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمد رح نے اصل مین مشاہد حج کے واسطے کوئی
دعائین معین نہین کین۔ ف۔ یعنی حج مین مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہین کی۔ لان التوقیت یذہب بالرقۃ
کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منہا فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤن کے ساتھ پڑھنے تبرک لیا تو
اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمر رض نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام۔ اسکو بیہقی نے
روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکا پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل
کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر وتہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد
فابتدأ بالحجر فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد مین داخل ہوئے پس حجر اسود سے
شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
جابر رض مین ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس مین اور تکبیر وتہلیل دونون کرنا امام احمد کی حدیث عمر رض مین ہے۔ مشائخ نے
کہا کہ محرم ہو یا نہو مسجد مین داخل ہوکر اول نماز نہین پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہون
یا اسپر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ ادا۔ اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
تحیۃ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے حق مین طواف القدوم مسنون نہین بلکہ وہ
طواف الفرض ادا کرے۔ مع۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدھا عرفات مین پہونچکر قیام کیا اور رہتا ہوا دسوین کو مکہ پہنچا
تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہوگیا م۔ اور منجملہ دعائے ماثورہ کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہم
ربنا ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم الیک بسطت یدی
وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ع۔ قال
ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونون ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول مین یہان ہاتھون کو
کاندھون تک اٹھاوے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا استلام الحجر
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانیکے
وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ مین گذر چکی لیکن اسمین استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہین ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
کے ساتھ الحاق کرین۔ پھر ہاتھون کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہوا ہو تو
ہر پھیرے مین یہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہوسکے بغیر
اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی
کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھکر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہو کیونکہ مصنف رح نے فرمایا۔
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونون لب مبارک اسپر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع
ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رض اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمر رض وغیرہ مین ثابت ہے۔ رہا اسپر لب مبارک رکھکر رونا تو وہ حدیث
ابن ماجہ مین ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعیف الاسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ مین کچھ آواز نہوگی۔ ف۔ اور حضرت
عمر رض حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ مین خوب جانتا ہون کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہنچا دے اور نہ نفع دے سکے

اور اگر دیکھتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری ومسلم
اس سے جاہلوں و بعض پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و ضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اسمیں اسرار الٰہی
ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ
سے مثل قول عمر رضہ کے مروی ہے۔ مع۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمر رضہ انک رجل
اید تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دیگا۔ ف
بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یون ہے کہ (انک رجل قوی)۔ تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگون
سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی ازدحام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھسے ایذاء پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت
فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشایش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ
اور اگر گنجایش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کریجیو۔ وہلل وکبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ ف۔ وقد رواہ ابو یعلی و
اسحق والشافعی۔ الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھاکر تکبیر وتہلیل تو ضرور رہا۔ آسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ ازدحام
مین راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہین۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز
عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا فرض
ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہین دیتی کہ جو اپنے سنت کی ہے اُسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس
الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اُس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھولے جو اُسکے ہاتھ مین ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ و
جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک قچی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کما فی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد
اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار مین روایت کیا اور بارہ دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
آپ کو دیکھ سکین اور جو چاہین دریافت کرتے جاوین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ مین ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض مین نہین
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے بسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے
استلام نہو سکے بوجہ ازدحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھوکر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ وان لم یستطع شیأ من
ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور مین سے کسی بات پر قادر نہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ وکبر
اور اللہ اکبر کہے۔ وہلل۔ اور لا الہ الا اللہ کہے۔ وحمد اللہ تعالی۔ اور اللہ تعالی کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین
ومانند اسکے۔ وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے مین
حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اسپر اللہ تعالی کے واسطے
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اسپر سجدہ کیا اور کہا کہ مین نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اسکو بدعت کہتے
ہین۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولی یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلیے کہ مشہور روایات مین نہین ہے۔ مع
الحاصل مکہ پہونچکر پہلے مسجد مین جاوے اور مسجد مین پہلے طواف کرے اور طواف مین پہلے حجر اسود کو جاوے اور اسکو دیکھکر
ہاتھ اٹھاکر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

چھو کر ورنہ کسی چیز سے چھو کر اُسی کو بوسہ دے، وہ بوسہ لے، اور تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ قال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔
اور کہا کہ پھر اپنے دائین طرف جہان سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف و پھیرنے کے لیے اِس مقام سے لیوے
کیونکہ اگر بائین طرف سے لیا تو طواف اُلٹا ہو گا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار مین نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
مین کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہین جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
غایۃ البیان مین زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار مین نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ کہ جب تک مکہ مین ہے اُسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اُسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ ع۔ پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اُسی طرح دائین جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رضہ
مین گذر چکا کہ بعد ابتدا اے حجر اسود کے دائین طرف چلے۔ مف۔ وقد اضطبع ردائہ۔ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ ن۔ درحالیکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے دائین طرف سے طواف شروع کرے۔
فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ف۔ مکہ میں پہنچکر پہلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائین سے جہان کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا چنانچہ
تین مین رمل کیا اور چار مین قدم چلے۔ رواہ مسلم عن جابر رضہ۔ والاضطباع۔ اور اضطباع۔ ف۔ در اصل اضتباع باب
افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہان مراد۔ ان یجعل ردائہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے دائین بغل کے نیچے سے نکال کر اُسکو بائین کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ مین صحابہ رضہ کا اسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف
مین حطیم کو داخل کرلے حطیم کو حجر بھی کہتے ہین۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے مین حطیم کو باہر کردیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ
المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمین میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت مین سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافرون نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہونے
سے اُسکو بیت اللہ مین سے الگ کردیا اور وہان توڑ دیا تھا۔ وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے حجر یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والون نے اپنا ہاتھ اُسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ انکے پاس زیادہ خرچ نہین تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ مین سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی
حدیث عائشۃ رضہ فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رضہ کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ مین سے ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر انکے نزدیک نہوتا تو مین خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پر بناتا کہ حطیم کو اسمین داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب عبد اللہ بن زبیر رضہ کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کردیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اُسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کردیا حالانکہ پیچھے اُسکو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفاے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اُسکو منع کیا کہ اِسمین یہ خوف ہے کہ آیندہ بادشاہون مین سے ہر ایک

تھا ہو جاوے کہ ابتدا کعبہ کو توڑ کر انکی ابھی خواہش ہے پورا کرے یعنی شاندار خوبصورت عمارات ہی میں نام ہو لہذا ارادن سے باز رہے اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلہذا یجعل الطواف من ورائہ۔ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ و بین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنیوالا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اپنے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ سعت۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہوگا جب کہ اسکا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جسقدر بیت بنا ہوا ہے وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلا یتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہو۔ والاحتیاط فی الطواف ان یکون ورائہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیرے طواف کرے ہر پھیرے کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال و یرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یہز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرۂ قضاء ادا کرنے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو ایمانی قوت مدد اداد کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین مکہ حطیم سے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضہ کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہم لوگوں سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رحمہ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ چنانچہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں جو ایک طویل حدیث ہے مذکور ہے۔ و بعدہ۔ اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی سنت
چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ طحاوی وغیرہ نے حضرت عمر رض
سے اسکی تقریر سابق کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ پہلے طواف کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہیئتہ۔ اور
باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک
اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج کو روایت
کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول
من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔
ف۔ یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ۔ جیسا کہ صحیح مسلم و ابی داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابر رض
سے اور مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے بلکہ انکی احادیث کو ابن عباس رض کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں
دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے لیکن لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث
صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے کی
یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دلکی کے سو فتح ہو کہ اگر
ایک پھیر یعنی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں
کریگا۔ م ف۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اسپر ازدحام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ
نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو ٹھہر جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف
حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف
الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی
طرف متوجہ ہو جانا اسکے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب
گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان اشواط الطواف کرکعات
الصلوۃ۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا جیسے تکبیر کے۔ فکما یفتتح
کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیر کو حجر اسود
کے استلام سے شروع کیا جاویگا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کر کے ہاتھ کو
چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور
اگر اسکو چھونے استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کر لے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ و
کبر و ہلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنا بر انکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود
کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی ہے حالانکہ اسے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی
نماز نہیں تو ہوا نا مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جیسے نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل نقل یہ ہے
حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف
اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ
نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھانا سنت ہے یا نہیں۔ لیکن اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثابت کیا گیا ہے یاد کریں
تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور

سنت کو نہیں پہونچا اور ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو چاہتا ہے اور احتیاط کہ ہر رکعت نماز
کے شروع میں سواے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھانا۔ ویستلم الحجر
ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وہو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اور اس رکن
کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمد رح انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ سنت
ہے۔ ع۔ حدیث ابن عمر رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ کما
فی الصحیحین وغیرہما۔ اور حدیث ابن عمر رضہ کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے
کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ کمافی صحیح مسلم۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی
کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان
یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت
ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود ورکن یمانی کو اپنے ہر طوف میں استلام
کریں۔ رواہ احمد وابوداؤد۔ مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہے۔ حدیث ابوہریرہ رضہ مرفوع ہے کہ رکن یمانی
پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللہم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ
حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان
ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللہم ان لک حقوقا ... عندک عظمت رغبتی فاقبل رغبتی واقلنی عثرتی وارحم
تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللہم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو
کہے کہ اللہم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللہم انی اعوذ بک من النار فاعذنی
منہا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللہم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق
وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللہم انی اسالک ایمانا لایزول ویقینا
لاینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لاظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شربۃ لااظماء بعدہا ابدا۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللہم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ
لن تبور یا عزیز یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللہم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من
عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان
رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللہم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف
میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی ومہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی وحمد وثنا ودعا ہے اور اسمیں روایات
بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے انکو مرتب سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہ رضہ سے
مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولاقوۃ الا
باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔ واضح ہو کہ طواف میں قراءۃ قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آیا
ہے۔ ولا یستلم غیرہما۔ اور سواے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرتا ہے۔ ف۔ پس رکن شامی وعراقی کا
استلام نہ کرے۔ وکان النبی علیہ السلام کان لایستلم غیر ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں سواے
ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام
ف۔ پس رکن یمانی کے استلام پر ختم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ ع۔ قال ثم۔ امام

قدوری نے کہا کہ پھر — ف — یعنی سات پھیر طواف بہ وجہ مذکور ختم کر کے — یأتی المقام — مقام میں آوے — ف — یعنی مقام
ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان ہو گیا
پس وہ جہاں ہے وہاں آوے — ع — فیصلی عندہ رکعتین — پس اسکے پاس دو رکعتیں پڑھے — او حیث تیسر من المسجد
یا مسجد الحرام میں جہاں میسر آوے پڑھ لے — ف — اور ابو حنیفہ و شافعی و احمد مع اُنکے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں
رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت بھی
طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں مگر اتنا ہے کہ ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ
ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی میں ہے — ع — وہی واجبۃ عندنا — اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے — وقال
الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب — اور شافعی رح نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے — ولنا
قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین — ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے
کے لیے دوگانہ پڑھے — ف — بصیغہ امر حکم دیا — والامر للوجوب — اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے — ف — تو واجب
ہونے کی دلیل مل گئی — یہ استدلال اسطرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض
میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی — یعنی مقام ابراہیم
سے مصلی بناؤ — مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر وقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں
نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے — پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ وجوب
کا درجہ ہوا — صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھیرے نہیں کیا مگر دو رکعت
نماز پڑھی — عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا — چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب
ہے — پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے — اگر طفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دوگانہ
نہیں پڑھیگا — بعد دوگانہ کے اس دعا کے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے — اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی
وتعلم حاجتی فاعطنی سؤالی اللھم انی اسألک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی
اسکی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے — ع — ثم یعود الی الحجر فیستلمہ — پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو استلام کرے —
لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر — کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ
پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے — ف — جیسا کہ حدیث جابر رض میں گذرا — والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود
الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی — اور اصل کلی
یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی صفا و مروہ ہے اسمیں حجر اسود کی طرف عود کریگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام
حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
— ف — تو اسمیں حجر اسود کی طرف پھرنا نہوگا — اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے — ف
قال وہذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ — اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا اسکے آنے
پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں — ف — جیسا اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے
اور یہ طواف سنت ہے — ف — اور یہی قول شافعی و احمد ہے یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے کہیں وارد ہو جو
سنت کا لفظ عبادات میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جسکا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو
حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی — ولیس بواجب — اور یہ طواف واجب نہیں ہے — وقال مالک رح

انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف - اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اسکا تحیہ ادا کرے - ف - جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام
کے ساتھ ہے - مگر اسوقت واجب نہیں کہ ادا سے امکان کی جلدی ہو - کما فی الحلیۃ - مع - بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر وارد ہے وہ
واجب کی دلیل ہے - اسمیں اعتراض اولی یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی - ولنا ان اللہ تعالی امر بالطواف - اور ہماری
دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم بصیغۂ امر دیا ہے - ف - یعنی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - والامر المطلق - اور امر
مطلق جو کہ قرینۂ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو - لا یقتضی التکرار ہے - وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا - ف - بلکہ جب
ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے - وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع - اور باتفاق
طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہو گیا - ف - تو یہی طواف بمقتضاے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب
نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آویگا - اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف
القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے - جواب اولی یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہوگا اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغۂ امر سے وجوب نہیں کہا - وفیما رواہ - اور اس حدیث میں
جو روایت کی - ف - بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ - سماہ تحیۃ - اس طواف کو تحیہ کہا ہے - وہو دلیل الاستحباب
اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے - ف - تو حدیث کا صیغۂ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسمیں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے
موجود ہے - اگر وہم ہو کہ قولہ تعالی اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ - یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا
بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا - جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے - فافہم - مف - ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم -
اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے - لانعدام القدوم فی حقہم - کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے - ف - کیونکہ قدوم
تو کہیں سے آنا ہے حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں - (تنبیہ) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے
وہاں پانی پیے خوب چھک کر اور باقی کو کنوئیں میں ڈالدے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء
پھر ملتزم کو آوے - اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم
پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے - ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اسپر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوے دیوار پر رکھے - مف - بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے - قال ثم یخرج
الی الصفا - کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے - ف - اور مسجد سے نکلتے ہوے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ
بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی
من الشیطان الرجیم - مع - فیصعد علیہ - پس صفا پر چڑھے - ف - اسقدر کہ بیت اللہ کو دیکھے - اور یہ سنت ہے اور ترک
مکروہ لیکن اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - البدائع - ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ - اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھا دے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالی سے اپنی مراد مانگے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا
پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالی سے دعا کی - ف - چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوے پس اللہ تعالی کی

توحید بیان کی اور اسکی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز
وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وہزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اسکے درمیان دعاء کی اور اسکو تین مرتبہ کہا۔ اور دعا سے باثور مین ہو کہ
لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونون ہاتھ اٹھاوے اُنکے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف
کرے جیسے دعاء مین کرتے ہین۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر دعاء کرے۔ ف۔ ولان الثناء والصلوٰۃ
یقدمان علی الدعاء تقریباً الی الاجابۃ کمافی غیرہ من الدعوات۔ اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونون
دعاء پر مقدم کیے جاوینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤن مین ہوتا ہے۔ والرفع سنۃ الدعاء
اور دونون ہاتھ اٹھانا دعاء کی سنت ہے۔ ف۔ یعنی دعاء مین طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع وعاجزی کے طور پر اٹھاوے۔
چنانچہ ابو داؤد و ترمذی مین احادیث ہین اور ابو داؤد نے ایک حدیث کی طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رح نے کہا کہ
مین نے شرح المہذب مین قریب تیس احادیث کے وارد کین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعاء مین ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے تو
رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ کمافی البدائع۔ وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرائی منہ لان الاستقبال
ہو المقصود بالصعود۔ اور صفا پر چڑھیگا اسی قدر کہ بیت اللہ اسکی نگاہ روبرو ہوجاوے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصد
ہے۔ ف۔ اور استقبال جانتک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا
ویخرج الی الصفا من ای باب شاء۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے۔ ف۔ ہان حضرت صلی اللہ علیہ
البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رح نے حضرت جابر و ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا
لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہین تھا۔ وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وہو الذی یسمی باب الصفا لانہ
کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہین صرف اسی وجہ
نکلے کہ جملہ ابواب مین سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف۔ تو اسی کی اتباع کرنا ہمکو مستحب ٹھہرا۔ یہی صحیح قول
ہے۔ لا انہ سنۃ۔ نہ اسلیے کہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف۔ جیسا کہ شافعی رح نے خیال کیا۔ قال ثم ینحط نحو المروۃ۔ قدوری
نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے۔ ف۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن
برحمتک یا ارحم الراحمین۔ ف۔ ویمشی علی ہینتہ۔ اور چلے اپنی وقار کی چال پر۔ ف۔ یعنی بدون تیزی و سستی کے اپنی
معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی مین پہونچے۔ ف۔ یعنی انتہائی سے بالکل اترکر کچھ دور
اپنی چال چلے یہانتک کہ وادی کے بطن مین پہونچے یعنی بیچ مین لیکن اس زمانہ مین بطن الوادی بسبب سیل رواں کے ختم
عام نہین رہا تھا اسلیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کردیا جنمین ایک سبز و دوسرا زرد ہے لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین
الاخضرین سعیا۔ تو دونون سبز میلین کے درمیان دوڑ سے ایک معمولی دوڑنا۔ ف۔ یہ کہتا ہوا کہ اللہم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز
الاکرم۔ ف۔ یہ دونون میل اس امر کے علامت ہین کہ انکے درمیان بطن وادی ہے جسمین دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد کے
میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یہانتک
مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف۔ بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا
اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ ہوکر تکبیر و حمد و ثناء و دعاء و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا۔ ف۔ حتی کہ بطن وادی تک پہونچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی مین سعی کی۔ ف۔ یعنی
دوڑ کر چلے۔ یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یہانتک کہ جب بطن وادی

سے باہر ہونے تو چال چلے۔ ف۔ حتی کہ مروہ تک پہونچے۔ حتی صعد المروۃ۔ یہانتک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف۔ پھر اُتر کر صفا
کی طرف اسی طرح کیا۔ وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف۔ یہ حدیث
بخاری و مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے
کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف
اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیرے طواف کرے۔ یبدأ بالصفا ویختم
بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیرے میں بطن الوادی یعنی
دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ ف۔ اور طحاوی حنفی و صیرفی
شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جاکر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں و جمہور علماء کا قول ہے۔ کما فی العینی۔ وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ بہ۔
اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ ف۔
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ۔ یہ روایت
نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بالصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب
ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمدؒ
ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رحؒ نے کہا کہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھدینا فرض میں
مستعمل اور سعی کرو بصیغۂ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ
و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیساکہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ
اور ایسے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے
رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے تقتضائے آیت سے عدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ
لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد
ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف۔
رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھدی" بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی
ما روے۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھدی ہے۔ کتب
استحبابا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ۔ جیسے اللہ
نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

مستحب ہے نہ فرض - حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہین اسواسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اُسی سے
استدلال ہے - اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہین تو امام شافعی کے نزدیک ہان جیسے نماز
مین سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہین کیونکہ دلیل قطعی نہین ہے جیسے
سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہین مگر اسپر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہین ہے - م ع ت - واضح ہو کہ سعی
صرف ایکبار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر دے اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے - بدائع مین ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا اکثر
ہو چکے ہون - جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے حدیث ابن ماجہ واحمد وابن حبان مین ثابت ہے - مف - واضح ہو کہ حج مین دعائین مقبول ہونے کے مواقع یہ ہین دیدار کعبہ
کے وقت - کعبہ مین - طواف مین - اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی مین
صفا و مروہ پر - موقف عرفہ و موقف مزدلفہ مین - رمی الجمار کے وقت مین - کما فی الفتح - الحاصل مکہ معظمہ مین داخل ہو کر طواف
قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا - ثم یقیم بمکۃ حراما - پھر مکہ مین بحالت احرام ٹھہرا رہے - لانہ محرم بالحج - کیونکہ یہ شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے - فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ - تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہین
کریگا - ف - یعنی ایسی بات نہین کریگا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے - برخلاف اسکے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف
و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے - اور حج کا احرام بھی نہین کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے - ویطوف
بالبیت کلما بدا لہ - اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اسکا جی چاہے - لانہ یشبہ الصلوۃ - کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے - قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے
ف - مگر اللہ تعالی نے اسمین بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف مین بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات - رواہ الترمذی
وابن حبان والحاکم وابو عوانہ والطبرانی - مف - والصلوۃ خیر موضوع - اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے - ف - یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جسوقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے - فکذا الطواف - تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے - ف -
اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے - الا انہ لا یسعی عقیب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدۃ - مگر
یہ شخص اس مدت مین ان نفل طوافون کے پیچھے سعی صفا و مروہ نہین کریگا - لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ - اس دلیل
سے کہ سعی تو حج مین نہین واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ - والتنفل بالسعی غیر مشروع - اور نفل طور پر ادا کرنا سعی مین مشروع
نہین ہے - ف - تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی - اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہان نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اسکے علاوہ نہین ثابت کر سکتے ہین - اور طواف کے لیے
نص نفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین - یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا - ویصلی لکل اسبوع رکعتین - اور یہ نفل طواف کر کے ہر
سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے - وہی رکعتا الطواف علی ما بینا - اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنابر
اسکے ہم نے بیان کر دی ہے - مف - یعنی حدیث مذکور الصدر - قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم - قدوری رح نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو - ف - یعنی آٹھوین ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتوین تاریخ
ہو تو وہ سے حج کا اہتمام شروع ہو اسطرح کہ - خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی - امام ایک خطبہ پڑھے
جسمین لوگون کو (پہلے سے) سکھلا دے - ا - منی کی طرف جانا - ف - وہان رات کو بسر کر کے عرفات پہنچنا ہے - والصلوۃ

بعرفات - ۲ - اور عرفات مین نماز پڑھنا - ف - ظہر و عصر جمع کرنا - والوقوف - ۳ - عرفات مین وقوف - ف - یعنی کھڑا ہونا
غروب تک - والافاضة - ۴ - وہان سے روانہ ہونا - ف - بدون ادائے نماز مغرب کے حتی کہ مزدلفہ مین مغرب و عشاء
جمع کرین - والحاصل ان فی الحج ثلث خطب - اور حاصل یہ کہ حج مین تین خطبات ہین - اولہا ما ذکرنا - اول خطبہ یہ
جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ساتوین تاریخ کو - والثانیة بعرفات یوم عرفة - اور دوم خطبہ عرفات مین عرفہ کے روز - ف -
یعنی نوین ذی الحجہ کو - والثالثة بمنی فی الیوم الحادی عشر - اور سوم خطبہ مقام منی مین گیارھوین تاریخ کو - فیفصل
بین خطبتین بیوم - پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے - ف - اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے - وقال زفر یخطب فی ثلثة ایام متوالیة اولہا یوم الترویة
لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج - اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جن مین اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھوین ذی الحجہ
ہے اسواسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیون کے مجتمع ہونے کے ہین - ف - لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے - ولنا
ان المقصود منہا التعلیم - اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبون سے تعلیم افعال ہے - ویوم الترویة ویوم النحر یوم اشتغال
اور آٹھوان اور دسوان دن اداے افعال مین مشغول ہونے کے دن ہین - ف - اور نوین تاریخ عرفات مین البتہ وقت
وقوف مین لوگون کو سننے کی فرصت ہے - فکان ما ذکرناہ انفع - پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع - وفی القلوب
انجع - اور دلون مین زیادہ موثر ہے - ف - اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رض ہے - لہذا ساتوین کو اول
خطبہ سنادے - فاذا صلی الفجر یوم الترویة بمکة - پھر جب آٹھوین روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہین نماز فجر کو مکہ مین پڑھ چکے
خرج الی منی - تو منی کو نکلے - ف - یعنی بعد طلوع آفتاب کے - فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفة - پس منی مین
مقیم رہے یہانتک کہ روز عرفہ یعنی نوین کی فجر کی نماز پڑھ لے - ف - یہی طریقہ سنت ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویة بمکة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ مین فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوے پس منی مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازین پڑھین یعنی وہین رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوے - ف - کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی مین ہوکر عرفات جانا اصلی مقصود
ہے لہذا فرمایا - ولو بات بمکة لیلة عرفة وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ - اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ مین گذاری یعنی آٹھوین کو منی نہ گیا اور مکہ مین فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ مین منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامة نسک - کیونکہ اس روز منی مین کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہین
لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتداء رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے - ف - کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم بھی دیکھتے ہین کہ اسدن منی مین صرف نمازین پڑھین کوئی فعل حج کا خاص نہین کیا
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اسوقت مطلع نہین ہین پس موافقت سنت بہتر ہے - م - ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات مین مقیم ہو - لما روینا - بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی - ف - بالجملہ بعد
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو - وہذا بیان الاولویة - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے - اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
بہذا المقام حکم - یہ اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ یہان ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہین ہے کذا
فی الاصل - وینزل بہا مع الناس - امام محمد نے مبسوط مین کہا اور عرفات مین لوگون کے ساتھ اترے - ف -
یہ عبارت دو معنون کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگون سے الگ نہو - لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع

اور بھی۔ کیونکہ اکیلا چھکنا اکبر ہے علاوہ کرامات تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا وقت [illegible] کیا ہے۔ ف
کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ کا حج قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ قیل المراد ان لا ینزل
علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ تنگ نہ ہو
قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے
تو امام لوگوں کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے۔ ف۔ یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک
خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار
والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب
شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جسمیں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور حلق (منڈانا
یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ہکذا فعل رسول اللہ
علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رضہ کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت
شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا
پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسنے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابر رضہ میں آیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلال رضہ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
کہی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور وہ قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر رضہ
میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ یہی مشہور اور
اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید۔
اور امام مالک رح نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی ابو داؤ
د واحمد کی حدیث ابن عمر رضہ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اسکو
وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضہ اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منہا تعلیم
المناسک والجمع منہا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا
بھی مناسک میں سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر
فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو مؤذن لوگ اذان دیں جیسے
جمعہ میں ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہم یؤذنون قبل خروج الامام۔ اور نوادر
میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی
روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعض شارحین نے کہا میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر رضہ میں یہی
ثابت ہے۔ الغایہ۔ مع۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام
لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر
ٹھیک سوار ہو چکے تو مؤذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
جابر رضہ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا [illegible]

آگے [illegible] مسلم نے کہا کہ حدیث جابر رض میں یعنی یہ کہ [illegible]
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے جو سنت ہے اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی ہے - لہذا کہا - ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع فی الصلوٰة فاشبه الجمعة
اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا - ف
جیسے بعد خطبہ کے اقامت ہے - قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین - کہا اور لوگوں کو
امام ظہر و عصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے - ف - اور قراءت اخفا کرے ع - وقد
ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین - اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے - ف - پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں
مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے - وفیما روی جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
باذان واقامتین - اور اس حدیث میں جو جابر رض نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں - ف - اور اسی کا دلیل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا [illegible] وغیرہم سے مروی جدا
یعنی صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے - ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر
پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے - ف - اذان نہ دے - لان العصر
یؤدی قبل وقته المعهود فیفرد بالاقامة اعلاما للناس - کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگوں کو
اعلام کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے - ولا یتطوع بین الصلاتین - اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف - یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے - ع - تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر
علی وقته - وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے - ف
اور محیط و ذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رض میں صریح ہے کہ دونوں کے درمیان
کچھ نماز نہیں پڑھی - مع - فلو انه فعل - پس اگر امام نے نفل پڑھی - فعل مکروہا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایة
خلافا لما روی عن محمد - تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایہ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے - ف - کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے - لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعید للعصر - دلیل ظاہر الروایہ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوبارہ دیگا - ف - اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہیں ہے - م - فان صلی بغیر خطبة اجزاه - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی - ف - بخلاف جمعہ کے - لان
ہذه الخطبة لیست بفریضة - کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے - ومن صلی الظہر فی رحلہ وحده صلی العصر فی وقته - اور
جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے - عند ابی حنیفة رح - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے
وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیه - اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے - ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکه الا فیما ورد الشرع
به وهو الجمع بالجماعة مع الامام - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا - ف - قال م

موقع کے سواے سب طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت ظہر امام المسلمین یا اسکا نائب ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں - ت
و انما التقدیم لصیانة الجماعة لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف - اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت
جماعت تھے ہی کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو انہیں مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا - لا لما ذکراہ - نہ اسوجہ
جو صاحبین نے ذکر کی - ف - کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے - اذ لا منافاة - کیونکہ کچھ منافات نہیں یعنی
یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے - تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے
ہے - مخفی نہیں کہ مصنف رح نے جو اوپر لکھا ولہذا قدم العصر علی وقته - یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
کیا گیا - جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے - دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مؤکدہ
اسکے لیے کیونکر فرض ترک ہوا - جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت ہوا
جو بنیت واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے - م ف - ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا - پھر امام ابوحنیفہ رح
کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے - ف - یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو - وقال زفر فی العصر خاصة لانه مغیرة
عن وقته - اور زفر رح نے کہا کہ خاصکر عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے - ف - اور صاحبین نے کہا
امام کسی میں شرط نہیں ہے - وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج - اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے - ف - ا
ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ اداے ظہر پر احرام ضرور ہے - اور دوسری روایت
میں امام رح سے آیا کہ اگر اداے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے - ہدایہ اول مشائخ
کہا کہ اگر اداے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے - کما فی قاضیخان - ولابی حنیفة ان التقدیم علی خلاف
القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر بترتیب
امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو - ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روا
تقدیما للاحرام علی وقت الجمع - پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام
مقدم ہو - وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة - اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم
ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود نماز ہے - ف - صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سواے احرام
اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے - البرہان - د - قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل
والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة - کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو یعنی پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے
سب لوگ اسکے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے - ف - یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قریب جبل
موقف میں کھڑا ہو - لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوے - ف - جیسا کہ جابر رض کی حدیث طویل میں ہے - والجبل یسمی جبل الرحمة - اور اس
پہاڑ کا نام جبل الرحمة ہے - والموقف الموقف الاعظم - اور موقف کا نام موقف اعظم ہے - ف - اور آنحضرت صلعم
موقف غالبا وہ مجمع اونچا جھکے داہنے وپیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور داہنے روحا ہے جسکو مبلغ آد
کہتے ہیں - المنسک الفارسی - م ش - قال وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة - کہا اور عرفات پورا موقف ہے سواے
بطن عرنہ کے - ف - یعنی بطن عرنہ میں کھڑا ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے - یہی عامہ علماء کا قول ہے سواے امام مالک
لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات

ہی بطن عرنہ ہر اور بیچ بطن عرنہ سے ف ع ر ن ہ یعنی بیچ نالی بین کہ عرفہ سے مت ہو۔ والمزدلفۃ کلہا موقف الا
بطن وادی محسر۔ اور مزدلفہ سب موقف ہر اور اسمین سے وادی محسر سے ف م ح س ر۔ اس حدیث کو ابن حبان نے
صحیح مین و احمد نے مسند مین اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا
اور بعض مین زیادہ ہر کہ منی کا ہر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہر۔ یہ زیادت ثابت ہر لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنیکے
اوقات ہین۔ اسکے ثبوت مین کلام ہر۔ م ع۔ قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
مین اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصوا پر
کھڑے ہوے تھے ف۔ کما فی حدیث جابر رض عند مسلم۔ م ع۔ وان وقف علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدمون
پر کھڑا ہوا تو جائز ہر۔ والاول افضل لما بینا۔ اور اول صورت افضل ہر بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی ف۔ اور
ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگون کے لیے سواری نہین ہر تاکہ دیکھکر امام کی دعا کے ساتھ دعا کرین لیکن ملتقی
کے متن مین ہر کہ دوسرے لوگون کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہر۔ ش۔ اولی مفہوم۔ اول ہر۔ م۔ وینبغی ان یقف
مستقبل القبلۃ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف کذلک۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یون ہی کھڑے ہوے۔ ف۔ جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین ہر۔ وقال النبی علیہ السلام
خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھنے مین بہتر وہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا
استقبال کیا جاوے۔ ف۔ مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکون کا لفظ حاکم و ابو یعلی و طبرانی و ابو نعیم کی روایات مین آیا
م ع۔ ویدعو ویعلم الناس المناسک۔ اور امام دعا مانگے اور لوگون کو حج کے اعمال سکھلا دے۔ ف۔ تاکہ ہر شخص ادا
کرنے مین آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادا یدیہ کالمستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی
ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونون ہاتھ پھیلاتے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے ف۔
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رض۔ ویدعو بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے ف۔
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہین ہر۔ وان ورد الآثار ببعض الدعوات۔ اگرچہ آثار بعض دعاؤن کے
ساتھ وارد ہوے ہین۔ ف۔ اسوجہ سے یہ دعائین افضل و اولی ہوئین۔ وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم
بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالے۔ اور ہم نے ان دعاؤن کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک مین بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہر۔ ف۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا یوم عرفہ یہ ہر۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیٔ
قدیر۔ ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثناے الٰہی عزوجل اسواسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہر۔ ابن حبان نے صحیح
مین روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ مین متوجہ قبلہ ہو کر کہے لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد
وھو علی کل شیٔ قدیر۔ سو مرتبہ پھر پڑھے قل ھو اللہ احد الخ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم
وآل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معہم۔ سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہر کہ تم گواہ رہو مین نے اسکو بخشدیا اور اسکی
شفاعت خود اسکے حق مین قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھسے درخواست کرتا تو مین سب اہل موقف کے حق مین اسکی شفاعت
قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ مین وقوف کرتا ہر تو رب تبارک و تعالی آسمان
دنیا پر نزول فرماتا ہر (یعنی رحمت خاص الٰہی) پس فرماتا ہر کہ دیکھو میرے بندون کو پریشان بال گرد آلود مین تمہین گواہ کرتا ہون کہ
مین نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ ریگستان کی بوندون وریگ کے برابر ہون اور جب بندہ نے کوئی انکار کیا

کسی (قصہ) نے نہ جانا کہ وضو کیا یا پایا یہانتک کہ دوسرے (یعنی یہ عظیم) تو اب اُسی وقت نظر آ رہا کہ جب وضو یا دے ہو رہے
اپنے آخر وضو اعضو پورا کیا تو گنا ہون سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا۔ رواہ البزار والطبرانی
اور حدیث ابن عباس مین ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو مین رکھے وہ بخشا گیا۔ رواہ احمد والطبرانی
اُس روز طیبہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیون کی دعا کرنے مین اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب
و احباب و پیر و سیدون کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شیء قدیر والحمد للہ
رب العالمین۔ منع۔ قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگون کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے
ہون۔ ف۔ یعنی جہانتک نزدیک جگہ ممکن ہو و آوارہ نہ ہون۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعا کرے اور سکھلاویگا
فیعوا و یسمعوا۔ تو حفظ کرین و کان لکا کر سنین۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے
کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے
حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہین۔ لان عرفات کلھا موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام
ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث سے۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتھد فی الدعاء۔
کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کر لے اور دعا کرنے مین دل سے کوشش کرے۔ ف۔ جیسے قیام کی حالت مین
دعا کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ اما الاغتسال فھو سنۃ ولیس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہین ہے۔ ولو اکتفی بالوضوء
جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اپنے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام
ہے۔ واما الاجتھاد فلانہ علیہ السلام اجتھد فی الدعاء فی ھذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم
اور رہا کوشش سے دعا کرنا تو اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعا
کرنے مین بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے خونون و مظالم کے۔ ف۔ خون سے مراد قتل
ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو سع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رض سے روایت کیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ مین نے انکو بخشدیا سوائے
مظالم کے کہ مین ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لونگا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو
جنت دیدے اور ظالم کو بخشدے پس جواب قبول نہین ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ مین صبح کی تو اپنی دعا کو دوبارہ عرض کیا
پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنسدیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا تو ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہ
نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون آپ اس ساعت تو ہنستے نہین تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ
ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا سے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخشدیا تو وہ
مٹی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور واے ویلاہ کرکے چلاتا تھا یہ دیکھکر مجھے ہنسی آ گئی۔ رواہ ابن عدی و البیہقی لیکن ابن جوزی
و ابن حبان نے اسکو بوجہ راوی کنانہ یا اسکے بیٹے کے ضعیف کیا مگر بیہقی رح نے کہا کہ مین نے اس حدیث کے شواہد بکثرت
کتاب شعب الایمان مین ذکر کیے ہین اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہین تو بحکم آیۃ عزوجل ویغفر
ما دون ذلک لمن یشاء الآیۃ سب مظالم مغفور ہین۔ ابن الہمام نے منذری سے اسکی شاہد حدیث انس رض اور امام محمد کے آثار
سے ... اسکی ... شاہد ... حدیث انس ... ابو یعلی ... سورۃ انفال کی تفسیر مین ذکر کیا ہے۔ و
... موقف ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف مین ساعت بساعت ... تکبیر و تہلیل ... دعا ...

[illegible] مشغول [illegible] لبیک [illegible]

رہے - لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالافعال [illegible] سے [illegible] کا

مکہ میں مشغول ہونے سے پہلے ہے - ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرة العقبة - اور

ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر لبیک کہتے رہے یہانتک کہ جمرة العقبہ پہ کنکریاں پھینکیں - ف - یعنی

بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کرکے وہاں سے جمرة العقبہ پہ کنکریاں پھینکیں - یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے

مروی ہے - اور یہی ابن مسعود رضا سے مروی ہے - مع - ولان التلبیة فیہا کالتکبیر فی الصلوٰة فیاتی بہا الی آخر جزء من

الاحرام - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا ایسا ہے جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لاویگا - ف -

اور وہ رمی جمرة العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے - م - واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں

بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا گذرا بھاگنے میں یا گمشدہ کی تلاش میں یا سوتا

ہوا یا نشہ میں گذرا تو صحیح ہو گیا - ت و - اگرچہ بعض حالات مکروہ ہیں - م - بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے - قال

واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم - کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (یعنی بدون نماز مغرب

پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہوں اپنی وقار پر - ف - یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے -

حتی یاتوا المزدلفة - یہانتک کہ مزدلفہ میں آویں - لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - اور جابر کی روایت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ

دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک - رواہ ابو داؤد

والترمذی وصححہ - ولان فیہ اظہار مخالفة المشرکین - اور اسلیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے - ف -

جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا - کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین - مف - وکان النبی علیہ السلام

یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہیئتہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار

چلتے تھے - ف - جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے - م - فان خاف الزحام فدفع قبل

الامام ولم یجاوز حدود عرفة اجزاه - پس اگر حاجی نے اژدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حدود عرفہ سے

باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا - لانہ لم یفض من عرفة - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے - والافضل

ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا - اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کو قبل

اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے - ف - یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہو - م - اور اگر حدود عرفہ سے

باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو ٹھیک ہوا کہ اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے

باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج

ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہیں - ن ع - اور اگر بعد غروب

کے امام نے دیر کی تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور اچھے وقت اللہ تعالی کا ذکر و استغفار بہت کرے -

[illegible] بعد غروب الشمس [illegible] الامام لخوف الزحام فلا باس بہ - اور اگر حاجی

نے غروب آفتاب [illegible] روانہ [illegible] کی وجہ خوف اژدحام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - لما روی

ان عائشة [illegible] غروب [illegible] افاضت - کیونکہ مروی ہے کہ ام المومنین

[illegible] پھر روانہ ہوئیں - ف - اس اثر کو [illegible]

بسند صحیح روایت کیا ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف ازدحام کے کوئی عرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے م - مزدلفہ
میں پیدل آنا اور غسل کرکے داخل ہونا مستحب ہے - ع - قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح - کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جسکو قزح کہتے ہیں - ف - اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے آگ روشن
کیا کرتے تھے - لان النبی علیہ السلام وقف عند ہذا الجبل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے - وکذا عمر رض - اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ - ف - سے اپنے زمانہ خلافت میں ایسا فعل
مروی ہوا ہے - الحاصل مزدلفہ پہونچکر اس مقام پر ٹھہرے - ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ - اور
اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے - فینزل عن یمینہ او یسارہ - پس راستے کے دہنی
یا بائیں طرف اترے - ف - اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آنے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آکے اور وہاں وقوف کیا - رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ - یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا - ویستحب
ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ - اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اسکے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی - ف - یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سیاتی م - قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ - کہا اور امام لوگوں کو
نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے - ف - یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہیں م - وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ - اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے - ف - کہ وہ دو اقامت سے ہے - اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے - ع - اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رض واور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہ رض میں صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ بیان ادا میں بدرجہ اولی چاہیے - اور مصنف رح نے کہا کہ - ولنا روایۃ جابر
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحدۃ - اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رض
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا - ف - یہ روایت اس باب
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رض میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا
ع - ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما - اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کیجائیگی - بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بہا لزیادۃ الاعلام - برخلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لیے اقامت علیحدہ کی گئی - ف - اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں - سوقد رواہ
ابوداؤد - اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رض مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر - جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہونگی - رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولی دو اقامت
لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں - اسکا جواب عینی رح میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
کے ادا کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ میں تمام ہے - ولا یتطوع بینہما - اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا - ف - یعنی سوا
فرضوں کے سنت ونفل نہیں پڑھے - لانہ یخل بالجمع - کیونکہ وہ جمع میں خلل ہوگی - ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامۃ

لتوقع الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام مین مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ اسکے مانع ہونے کے
وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع مین
ف - یعنی عرفہ کے ظہر وعصر مین مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انا اکتفینا باعادة الاقامة
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفة ثم تعشی ثم افرد الاقامة للعشاء - مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ مین مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی - ف - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہین بلکہ عبد اللہ بن مسعود رض کا فعل صحیح بخاری مین
آیا بلکہ ابن ابی شیبہ مین اعادہ اذان واقامت مروی ہے - اور مخفی نہین کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہین حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونون فعل کیونکر ممکن سمجھے - مف - ولا تشترط الجماعة لہذا الجمع عند ابی حنیفة -
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہین ہے - ان المغرب مؤخرة عن وقتہا
بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف عرفہ کے جمع
ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - ف - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بمنزلہ قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہان قیاس کو دخل نہین پس جن امور کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے - ن - لیکن جماعت اولی ہے - الایضاح سع - ومن صلی المغرب فی الطریق - اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ مین پڑھ لی - ف - یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہین ہے - عند ابی حنیفة
ومحمد وعلیہ اعادتہا ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اسپر اعادۂ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
طلوع نہو - ف - اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوگی - مف - اور یہی
زفر وحسن بن زیاد کا قول ہے سع - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسنے
برا کیا - ف - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات مین مغرب پڑھ لی - ف - تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسرون کے نزدیک جائز مگر برا کیا - لابی یوسف انہ اداہا فی وقتہا فلا تجب اعادتہا کما بعد
طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنة فیصیر مسیئا بترکہ - ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
مین ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت مین کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اسارت کرنے والا ہوا - ولہما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامة فی طریق المزدلفة الصلوة امامک -
اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ ہے کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ مین
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - ف - یعنی صحیحین کی حدیث مین ہے کہ اسامہ رض نے راہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - معناہ وقت الصلوة - معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے - ف - یعنی مزدلفہ مین - وہذا اشارة الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - ف -
پس اس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی - یعنی نماز مغرب بزمانہ لیلة النحر مین وقت عشاء کے مزدلفہ مین ادا ہوگی - حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نکرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - مو - وانما وجب لیمکنہ

الجمع بین الصلاتین بالمزدلفة - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ مین دونون نمازین جمع کرنا ممکن ہو - ف
علیہ الاعادة ما لم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینہما - پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اسپر مغرب کا اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب
وعشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے - واذا طلع الفجر لا یمکنہ الجمع فسقطت الاعادة - اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع ممکن
نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہو گیا - ف - اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ مین پڑھی تھی ہو گئی - اسی اصل مزدلفہ مین جو
جبل قزح کے قریب اترے اور دونون نمازین جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تسبیح سے گذارے یہ رات بہت
بزرگ ہے - مف - نہر الفائق کے مولف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے
دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - ومخفی نہین کہ دونون قول بغیر دلیل نص ہین - واللہ تعالی اعلم - م - قال
واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسوین ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام
نماز فجر کو لوگون کے ساتھ تاریکی مین پڑھے - لروایة ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس - بدلیل
روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی مین پڑھی - ف - یعنی معمولی وقت سے پہلے
تاریکی مین پڑھی - کما فی الصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر مین اسفار تھی - مف - اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر
کے تاریکی کے مراتب ہین حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعا ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فافہم
م - ولان فی التغلیس دفع حاجة الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفة - اور اس دلیل سے کہ غلس مین پڑھنے مین
وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ مین عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - ف - جواز مین کچھ کلام نہین
لہذا اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار مین لانا سنت تھا اور یہان وقوف کی
ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے - م - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - ف - یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے
پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے - م - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کرین پس دعا کرے
لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانة بن عباس فاستجیب دعاؤہ
لامتہ حتی الدماء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے
تھے حتی کہ کنانة بن عباس کی حدیث مین وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق مین قبول ہوئی
حتی کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے - ف - چنانچہ حدیث اوپر متعلق ہو چکی - بعض نسخ مین فقط ابن عباس وارد ہے اور
وہ مطلقا عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہان کنانہ بن عباس بن مرداس ہے - ظاہرا
کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہان موجود ہونا - م - ثم ہذا الوقوف واجب
عندنا ولیس برکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہین ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجی نے
اسکو ترک کیا - ف - پس اگر اژدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہین - المحیط - اور اگر اسکو ترک
کیا - بغیر عذر یلزمہ الدم - بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے - ف - اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے
کہ عرفہ مین موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے - م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذکروا اللہ عند المشعر
الحرام - اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذکروا اللہ الآیہ - یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو
مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالی کا ذکر کرو - وبمثلہ تثبت الرکنیة - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے - ولنا
ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفة اہلہ باللیل - اور ہماری دلیل وہ ہے کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے اہل مین سے ضعیفون کو رات مین پہلے بھیجا - ف - اور حکم کیا کہ رمی جمرة العقبہ نہ کرین یہانتک کہ آفتاب

طلوع آفتاب ہو گیا - رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس - اور یہی قول ابن عمر کا بخاری مین مروی ہے - و قال مالک رکن
ہے - اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا ذکر کرتے - ف - اور ضعیفوں سے عورتین و بچے مراد ہین - الحاصل رکن اپنے
وقت سے ساقط نہین ہوتا تو رکن نہ ہوا - والمذکور فیما تلا الذکر و ہو لیس برکن بالاجماع - اور جو آیت تلاوت کی اسمین
تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہین ہے - ف - تو وقوف کیونکر رکن ہوگا - لہذا امام شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب مین گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے - یہ کسی کاتب کی غلطی ہے مبسوط
مین لیث بن سعد کا اور اسرار مین علقمہ کا نام لکھا ہے - اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے - منع - رہا یہ کہ
پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہان سے کہتے ہو - جواب دیا - وانما عرفنا الوجوب لقوله علیه السلام من وقف
معنا ہذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجه - اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف مین ٹھہر جاوے حالانکہ اس سے پہلے عرفات
سے ہو آیا ہے تو اسکا حج پورا ہو گیا - ف - روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز مین حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن مین عرفہ مین وقوف
کر چکا ہے تو اسکا حج پورا ہو گیا - رواہ اصحاب السنن الاربعہ - حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے
اور مجکو حاصل ہو گیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونون نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم
کی شرط بھی پائی گئی - مع - علق به تمام الحج - وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
معلق کیا - وہذا یصلح امارة للوجوب - اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے - ف - پس ہم نے
واجب جانا - غیر انه اذا ترکه بعذر بان یکون به ضعف او علة او کانت امرأة تخاف الزحام لاشیء علیه
لما روینا - سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ اسمین ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ
عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا - اور انکو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام مین جو کچھ ہوسکے اللہ تعالیٰ
کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکریاں مارنے مین توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے - ع م - بالجملہ بے عذر کے
وقوف مزدلفہ واجب ہے - والمزدلفة کلها موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل - اور مزدلفہ پورا موقف ہے
(جہان چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی دلیل مین
قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه حتی یاتوا منی - کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام
روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہون یہانتک کہ منی مین آوین - ف - تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا - ذ - قال العبد
الضعیف عصمه الله تعالیٰ ہکذا وقع فی نسخ المختصر - یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ
مختصر قدوری کے نسخون مین یون واقع ہوا - ف - کہ بعد طلوع کے روانہ ہو - وہذا غلط - حالانکہ یہ غلط ہے -
والصحیح انه اذا اسفر افاض الامام والناس - اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہون -
ف - یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ مین موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے - ع - لان النبی علیه السلام
دفع قبل طلوع الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - چنانچہ
صحیح مین موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین ہے (فرع) مزدلفہ مین رات بسر کرنا سنت ہے - اور اول وقت وقوف
طلوع فجر سے اور آخر طلوع آفتاب - مبذا لع مین ہے کہ وقوف بطن محسر اور عرفہ کے بطن عرنہ مین بکراہت جائز ہے - او

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ اندر بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اولی ہے۔ بنیت وقوف اندر عرفہ [illegible]
طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسفار تک وقوف کرنا سنت ہے اگر ترک کیا تو
برا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مف۔ الحاصل روانہ ہوکر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتی کہ جمرۃ العقبہ پر
آسکے۔ قال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ فیرمیہا من بطن الوادی
بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نیچاو سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل
حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
پورے سے طول وعرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سنت ہے۔
الکرمانی۔ یا راہ میں سے لے۔ المحیط۔ اسمیں ہرطرح گنجایش ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعرج علی
شیء حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتی کہ جمرۃ العقبہ
کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ رہا
بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم
بحصی الخذف لا یؤذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
جیسے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور
ہے م۔ اور پھینکتے وقت منی کو داہنے اور کعبہ کو بائیں کرکے کھڑا ہو۔ المحیط ان۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے م۔
ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے بوجہ رمی حاصل ہوجانے کے
ف۔ یعنی اگر کچھ بڑی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہوگیا۔ غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا
یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہوگی لیکن
حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے م مف۔ ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ۔ اور اگر عقبہ کے
اوپر سے رمی کی تو کافی ہوگئی۔ ف۔ یعنی نیچائی کچھ لازم نہیں ہے اونچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النسک
کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہے۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نیچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والافضل ان یکون
من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی نیچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم
ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولی ہے م مف۔ ویکبر مع کل حصاۃ۔ اور ہر کنکری مارنے
کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر۔ کذا روی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کما فی الصحیحین
وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کما فی البخاری۔ ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ۔ اور اگر بجاے تکبیر
کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ لحصول الذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہوجانے کے۔ وہ بھی
آداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔
لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔
چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح ہے کہ آپ نے جمرہ اولی یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی ہر ایک
آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر [illegible] ہوکر دونوں ہاتھ اٹھا کے دعا فرماتے تھے اور [illegible]

کما فی البخاری - اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے م - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جھوکے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ دوسرے جمرون کے پاس آج کے سواے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید سبب عدم توقف جمرۃ العقبہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا جاتا ہو یا کوئی بھید مخفی ہو واللہ تعالیٰ اعلم - مع - ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ - اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے ساتھ ہی قطع کر دے - لما رویناعن ابن مسعود - بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی ہے - ف - وقد رواہ ابو داؤد - اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ وقوف عرفہ میں گذری ہے م - وروی جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ - اور جابر رضی اللہ عنہ نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا - ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ - پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے - ف - اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی کے سرون سے پکڑے اور یہی اصح ہے - ف - ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان مادون ذلک یکون طرحا - اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ - ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے کم تو ڈال دینا ہوگا - ف - اور اگر اسنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے - کما فی الجوہرہ - ولو طرحہا طرحا اجزاہ - اور اگر اسنے کنکری کو عمدا ڈال دیا تو بھی کافی ہے - لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسیئ لمخالفۃ السنۃ - کیونکہ اسنے اپنے قدمون کی طرف پھینکی مگر یہ شخص برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے - ولو وضعہا وضعا لم یجزہ - اور اگر اسنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہیں ہے - لانہ لیس برمی - کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے - ولو رماہا فوقعت قریبا من الجمرۃ یکفیہ - اور اگر اسنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے - لان ہذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنہ - کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے - ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ - اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو کافی نہیں - لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص - کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ مین - ف - تو جب اس جگہ کے سواے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی - الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمین راے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے م - ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ - اور اگر اسنے ساتون کنکریان یکبارگی ماردین تو ایک کنکری ٹھہرایا جائیگی - لان المنصوص علیہ تفرق الافعال - کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے - ف - پس بغیر قیاس راے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے - ویاخذ الحصی من ای موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ - اور کنکریان جس جگہ سے چاہے لیوے سواے جمرہ کے پاس سے کہ مکروہ ہے - لان ما عندہا من الحصی مردود ہکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ - کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریان ہیں مردود کی گئی ہیں یون ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اسکے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی - ف - یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اسکی کنکریان اسی رد کردی جاتی ہیں تو انکو لینا نحوست ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اسکی کنکریان اٹھالی گئیں - اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریان اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں - رواہ ابن ابی شیبہ نحوہ - حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان رہاوی

کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام یحییٰ اور صاحب تنقیح نے ابن جارود کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن آدم نے اسکو ابوسعید رضہ کا قول روایت کیا۔ع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب و دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے برابر جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا۔م۔ ومع ہذا اجزاء اور باوجود اسکے اگر ایسا کیا۔ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اسنے وہیں سے کنکریاں لیکر اجزاء لوجود فعل الرمی۔ تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزاء زمین یعنی خاک سے ہو اسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی ہو اور خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹھی بھر دی ہو اور سرمہ بھی رہنے کہا کہ گیرو اور چونا و ہڑتال و نیلم اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ یہ نہیں جائز ہیں اور یہی ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی چیز پھینکنا ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔م۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ف۔ کہ انکے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذہب والفضۃ لانہ یسمی نثراً لا رمیاً۔ بخلاف اسکے جبکہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسکے نثار کہلاتا ہے نہ پھینکنا مارنا۔ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ فقط پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ کما حققہ فی الفتح۔م۔ قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اسکا جی چاہے تو ذبح کرے۔ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اسپر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں آئے تو جمرہ پر آکر اسکو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ میں تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر سر مبارک کے بال لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ کذا فی الصحیحین وغیرہما۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کا داہنا حصہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفتح۔ الحاصل آپکا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یونہی قربانی کرنا بھی۔ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھکر اور اسے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ف۔ چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کیا جاویگا۔ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا

جائز نہین ہے اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہین - فیقدم علیہ الذبح - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیا جائیگا - ف - تاکہ
قربانی بھی احرام مین ادا ہو جاوے - وانما علق الذبح بالمحبۃ - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اسواسطے معلق کیا - ف -
چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے - والکلام
فی المفرد - اور یہ بیان اسی شخص کے حق مین ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنیوالا ہے - ف - اور جو شخص کہ ان ایام مین حج وعمرہ
ملا کر ادا کرے جسکو قران کہتے ہین یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہین تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الحاصل افراد
حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترا وے - والحلق افضل - اور سر منڈانا افضل ہے
لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین فالذی شنا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم فرماوے
اسکو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس آنپر مکرر رحمت بھیجی - ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
کیا اور کترنے والون پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی تب فرمایا کہ اور کترنے والون پر بھی - کما سنے
الصحیحین - پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والون پر تو منڈانا اسقدر افضل
ہے - یہ تو نص جلی ہے - رہا قیاس ظاہری تو فرمایا - ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وہو المقصود - اور اس دلیل
سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے مین خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا یہی مقصود ہے - وفی التقصیر بعض التقصیر
اور کترانے مین کچھ نقص ہے - فاشبہ الاغتسال مع الوضوء - تو اسکی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضوء کرنے کے
ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یون ہی منڈانا کترنے سے - (فروع) جسکے سر پر بال نہون تو جب
ہے کہ سر پر استرہ پھرا وے اور یہ قول مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی مین
نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا - اگر منڈانا متعذر رہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس - اگر دونون متعذر ہون تو حلال ہوگیا اور
مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہین یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہین تو سواے
مونڈ لینے یا کترنے کے چارہ نہین ہے - مع - ویکتفی فی الحلق بربع الراس - اور منڈانے مین چوتھائی سر کے
ساتھ اکتفا کیا جاوے - اعتبارا بالمسح - بر قیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضوء مین چوتھائی سر کا مسح کافی ہے
وحلق الکل اولی - اور پورا سر منڈانا بہتر ہے - اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یا تقداے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیساکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ مین گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا
کترایا تو کافی ہوا اور اپنے اسارت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سواے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن
کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ ضرر نہین کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفث مین سے ہے - کذا فی المبسوط -
اور محیط مین ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور
طحاوی رح نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک نہین کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہوگیا - پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ ومالک
وشافعی سب متفق ہین کہ سر منڈانے مین اسقدر کافی ہے جسقدر سے وضوء مین مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پورا وضوء
نہین ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے - اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر مجتہد
بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے مین مقتضاے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیساکہ قول مالک رح ہے اور
یہی میرا مذہب ہے والله سبحانہ تعالیٰ اعلم - کما فی الفتح - اور اسی پر اعتماد اولی ہے مگر آئندہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے
اسکے سواے ظاہر ہو - رہے عوام مقلدین تو انکے واسطے کتاب مین یہی مذکور ہے کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق

یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہین - والتقصیر ان یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ - اور کترنے کے یہ معنی کہ بالون کے
سرون سے بقدر ایک انگل کے تراش لے - ف - یہ اندازہ حضرت عمرؓ و ابن عمرؓ سے مروی ہے اور یہی بر امت کا
اجماع ہے اور اسمین مرد و عورت برابر ہین - ع - ہان عورت کو سر منڈانا جائز نہین ہے - م - الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا
وقد حل لہ کل شئی الا النساء - اور حالت یہ پہونچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے - ع - ف یعنی خوشبو و
لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتون سے جماع و اسکی دواعی نہین حلال ہوئی - وقال مالک والا الطیب ایضا
لانہ من دواعی الجماع - اور امام مالک رح نے کہا اور سواے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی مین سے ہے - ف
تو عورتون کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہین ہوا - ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء - اور ہماری
دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ مین کہ اُسکے لیے سواے عورتون کے ہر چیز حلال ہوگئی - ف - اگرچہ اسی قدر عبارت
ذکر کرنے مین یہ شبہہ رہتا ہے کہ عورتون کے استثنا مین دواعی بالاتفاق مستثنی ہین تو طیب بھی اسمین داخل ہے لیکن تمام
روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمھارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے - وہو مقدم
علی القیاس - اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے - ف - تو مالک رح کا قیاس رد ہوگیا لیکن معارضہ مین عبد اللہ
بن الزبیرؓ کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبری کو رمی کیا تو اُسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون
و خوشبو کے یہانتک کہ طواف زیارت ادا کرے - رواہ الحاکم قال علی شرط الشیخین - اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد
منقطع مروی ہے - کما فی الامام - اور جواب یہ ہے کہ صحیحین مین قاسم نے عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھین اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کرین ایسی
خوشبو سے معطر کیا جسمین مشک تھا - اور صحیح مسلم مین عمرہ نے عائشہ رض سے مانند اسکے روایت کی - نسائی و ابن ماجہ نے
ابن عباس رض سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمھارے واسطے ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے پس
ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ مین نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک
سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہین ہے - م - ع - اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم
کے اصح وارجح ہین تو کوئی معارضہ قائم نہین ہو سکتا ہے - پس صرف عورت ابھی اُسکو حلال نہین ہے - م - ولا یحل لہ الجماع
فیما دون الفرج عندنا - اور عورت سے ماسواے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہین ہے - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی کے - ف - کہ اُنکے دو قول مین سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اُسکی
ران و پیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہین جانتے - لانہ قضاء الشہوۃ بالنساء - کیونکہ
یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے - فیؤخر الی تمام الاحلال - تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا - ف
اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا - رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببون سے ہے یا نہین - تو فرمایا - ثم الرمی
لیس من اسباب التحلل عندنا - پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب مین سے نہین ہے - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی رح کے - ہو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل - شافعی
فرماتے ہین کہ رمی بھی مانند سر منڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے مین بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی - ف
کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسوین ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے - اور حلق بھی اسکے
کہ وقت مقررہ بھی یوم النحر مین واقع ہے - ولنا ان ما یکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق - اور ہماری دلیل

جنکی چیز احرام سے حلال ہوگئے سوای عورتون کے یعنی عورت حلال ہونے کے وقت سے پہلے جو جرم ہوتی ہر جیسے سر کا مونڈنا ۔ ف ۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے ۔ والشئ لا ینتہی بجنایتہ ۔ اور شئی انجام کار جرم نہین ہر ۔ ف ۔ یعنی اگر حالت احرام مین کوئی شخص جاکر رمی انجام
کرے تو کوئی جرم نہین جو ممنوع احرام ہو ۔ بخلاف الطواف ۔ بخلاف طواف کے ۔ ف ۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
کہ عورتون کا حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام مین ممنوع نہین کیونکہ ہم کہتے ہین کہ طواف کا حلال بھی نہین ہر ۔ لان
التحلل بالحلق السابق لابہ ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے ۔ ف ۔
الا ان استمد رہی کہ اسی حالت سابق پر جو احرام مین تھے طواف ادا کرلینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
لہذا شریعت نے جماع ممنوع کردیا ہے ۔ م ع ۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے وہ بدون
اسکے نہوگا اور ابن عمر رض سے تفسیر قولہ تعالی ثم لیقضوا تفثہم ۔ مروی ہے کہ قضاے تفث وہ حلق ولباس ہے ۔ یہی مفسرین کا قول
ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا ۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر و مونڈا تو اسپر
قربانی واجب ہے ۔ مع ۔ الحاصل منی مین سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے ۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ مین آوے اسی دن ۔ ف ۔ یعنی دسوین تاریخ یوم النحر کو ۔ او من الغد ۔ یا دوسرے دن ۔ ف ۔
گیارھوین کو ۔ او من بعد الغد ۔ یا پرسون ۔ ف ۔ یعنی بارھوین کو کہ یہی ایام قربانی کے ہین پس انسے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط ۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے ۔ ف ۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے ۔ جیسے طواف الزیارۃ کو دسوین تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے ۔ م ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانۂ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی مین ظہر کی نماز پڑھی ۔ ف ۔ یہ
حدیث صحیح مسلم مین ابن عمر رض سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابر رض مین اور نیز ابو داؤد و ابن حبان و حاکم کی
حدیث عائشہ رض مین ہے کہ ظہر مکہ مین پڑھی ۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونون روایتون مین سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا ۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ مین پڑھی ۔ مع ۔ اور مکہ مین پڑھنا اولی ہے ۔ ف ۔ بالجملہ دونون روایتین متفق
ہین کہ طواف الزیارۃ دسوین کو ادا کیا تو یہی افضل ہے ۔ م ۔ ووقتہ ایام النحر ۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہین
۔ ف ۔ دسوین و گیارھوین و بارھوین تک ۔ لان اللہ تعالی عطف الطواف علی الذبح ۔ کیونکہ اللہ تعالی نے قربانی
پر طواف کو عطف فرمایا ۔ قال فکلوا منہا ۔ یعنی کہا فکلوا منہا ۔ ف ۔ پس قربانیون سے کھاؤ ۔ ثم قال ولیطوفوا ۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا ۔ ف ۔ یعنی اور طواف کرو ۔ فکان وقتہما واحدا ۔ تو قربانیون و طواف کا وقت ایک ٹھہرا ۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر ۔ اور ابتداے وقت طواف الزیارۃ کا دسوین کی فجر طلوع ہونے سے ہے ۔ ف ۔ آخر
ایام قربانی تک ۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا
ہے ۔ والطواف مرتب علیہ ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے ۔ ف ۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو بعد
طلوع فجر سے ٹھہرا ۔ الحاصل نوین کے دن سے لیکر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اسمین سے کسی حصہ مین وقوف کرے
اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے مزدلفہ مین رات
بسر کرے ... بعد طلوع فجر کے ... طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے ... پہلے ... پھر اگر بعد طلوع الشمس ...
پھر ... قربانی پھر حلق ... طواف الزیارۃ کرے ۔ م ۔ والافضل فی ہذہ الایام اولہا کما فی التضحیۃ ۔ اور ان ایام ...

میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہو جیسے انہیں ایام قربانی میں سے پہلا دن قربانی کے لیے افضل ہو موافق الحدیث
افضلها اولها - اور حدیث میں ہو کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہو - ف - یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی لیکن ظاہر ہو کہ کیا جاوے
کہ اسی پر اجماع ہو - ع - رہا اس طواف میں رمل ہو یا نہیں تو فرمایا کہ - فان کان سعی بین الصفا والمروة عقیب طواف
القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ - اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف
الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور اسپر سعی صفا و مروہ بھی نہیں ہو - وان کان لم یقدم السعی - اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں
کر چکا - ف - بلکہ اسوقت تک تاخیر کی ہو - اور یہی افضل ہو - رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ - تو اس طواف میں
رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے - لان السعی لم یشرع الا مرۃ - اسکی وجہ یہ ہو کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایکبار - ف
یعنی ایکبار واجب ہو کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہو پس یہ گنجایش ہو کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہو اسکے بعد
یہ سعی ادا کر دے - والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی - اور رمل کرنا نہیں مشروع ہو مگر ایک بار ایسے طواف میں
جسکے بعد سعی ہو - ف - تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے - مفاد اسکا یہ ہو
کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارہ مع رمل وسعی کرے - اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے - پھر سات پھیرے
بر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں - کما نص علیہ الامام محمد اور اسمیں شیخ کی تحقیق آتی ہو انشاء اللہ تعالے
م - ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف - اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے - لان ختم کل طواف برکعتین
فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا - کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہو خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر آنکہ
ہم بیان کر چکے - ف - حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں
مذکور ہو - م - (فروع) متعلق طواف - واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہو - اگر ستونوں یا زمزم کے پیچھے طواف کیا
تو کافی ہو اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں - اور اعادہ واجب ہو - جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا - مسجد میں داخل
ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہو مگر آنکہ اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت
موکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرلے - عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہو عورت کو مستحب ہو کہ
مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے - اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کی گئی یا
جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد اگر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کرلے
جن اوقات میں نماز مکروہ ہو انمیں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے - جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں
بشرطیکہ پاک ہوں - طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ - اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت
کرنا مکروہ ہو مگر طواف فاسد نہ ہوگا - طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث و اسپر اجماع ہو تو یہی افضل ہو قرأت قرآن سے
کما فی التجنیس للمصنف - اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں - کما فی الکافی للحاکم - طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا
جائز ہو اور تلبیہ اسوقت نہ کہے - اگر سواری پر یا آدمی پر لادکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہو اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ
میں ہو اعادہ کرلے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہو کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہو - کما نص علیہ محمد و مشائخ
دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیرے گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہو گیا - خانہ کعبہ
کے اندر داخل ہونا مستحب ہو جبکہ کسی کو ایذا نہ ہو - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی - اور آپ کے

[illegible] حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھاوے یعنی جلال و عظمت الٰہی عز وجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹتی تھی کہ باہر تشریف لائے - الحاصل ظاہر و باطن میں جہانتک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے - عوام جسکو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی ستار کو ناف دینا کہتے اور اسپر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے کمانی الفتح - الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے - قال وقد حل له النساء قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں - ف - اور اسمین طواف کو دخل نہیں لکن بالحلق السابق - لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا - اذ ہو المحلل کیونکہ وہی حلال کرنے والا - ف - یعنی احرام سے نکالنے والا ہے - تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں - لا بالطواف نہ بوجہ طواف کے - الا انه اخر عمله فی حق النساء - مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے - ف - یہانتک کہ طواف کر لے - نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے م - قال وہذا الطواف ہو المفروض فی الحج وہو رکن فیه - قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اسمین رکن ہے - اذ ہو المامور به فی قوله تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق - کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عز وجل ولیطوفوا الخ میں - ف - یعنی اور بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے - ع - ویسمی طواف الافاضة وطواف یوم النحر - اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضة اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے - ویکرہ تاخیرہ عن ہذہ الایام اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے - ف - یعنی مکروہ تحریمی ہے - د - لما بینا انه موقت بہا - کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انہیں ایام کے ساتھ موقت ہے - ف - یعنی یہی اسکا وقت مقرری ہیں - وان اخرہ عنہا لزمه دم عند ابی حنیفة رح وسنبینه فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ - اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اسکو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - قال ثم یعود الی منی فیقیم بہا - قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو - لان النبی علیہ السلام رجع الیہا کما رویناہ - اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے - ف - حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم - ولانه بقی علیه الرمی وموضعه بمنی - اور اسلیے کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا ٹھکانا منی میں ہے - ف - لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا م - الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے - فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر - پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے - ف - یعنی گیارھویں تاریخ بعد زوال کے - رمی الجمار الثلث - تینوں جمرات کو رمی کرے - فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف - پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد خیف سے متصل واقع ہے - فیرمیہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاة - پس اسکو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے - ف - پس اسکی رمی پوری ہو گئی - ویقف عندہا - اور اسکے پاس کچھ توقف کرے - ف - یعنی قبلہ رخ پھر کر بعد تسبیح و دعا کرے - ثم یرمی التی تلیہا مثل ذلک - پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو چار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے - ف - یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے - ویقف عندہا - اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے - ثم یرمی - پھر

رمی کرے۔ ف۔ تیسرے جمرہ کو یعنی جمرۃ العقبہ کو ذلک۔ جمرۃ العقبہ کو ہی [illegible] عند [illegible]
اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ کذا روی جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام [illegible]
چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں ایسی ہی تفسیر کے ساتھ
روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کا ذکر
کا بیان ہے ہاں ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ عند علمائنا کہ
حدیث حسن ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
مت۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس
وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگوں
نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں اول جمرہ میں آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیرتک دعا و ہاتھ اٹھانا
اور دوم میں بائیں جانب ہٹکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ مت۔ ویحمد اللہ ویثنی ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے
جمہور کے نزدیک۔ع۔ ف۔ دونوں کندھوں تک۔ المحیط۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوینگے مگر سات
موضع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورۂ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کر رمی نہیں
کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے۔ یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مت۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف۔
اور چاہیے کہ ان مواقف میں (جو اجمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعا میں مغفرت مانگے۔
ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاویگا
اور مومنین بخشے جاوینگے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی حاجیوں کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے۔ ف۔
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے۔ ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ انکی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اسی فعل میں دعا کرے۔ وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ اسکے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کریگا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرہ [illegible]
یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں مذکور ہے۔ لان العبادۃ قد انتہت
کیونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر۔ جیسے اسی وجہ سے یوم النحر میں رمی

بعد جمرہ عقبہ رمی کرنیکے توقف نہیں کرتا ہے - قال واذا کان من الغد - قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف - یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن ہوتا ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین - رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک - تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح - ف - یعنی جسطرح گیارھوین کی
جمار کا ذکر مفصل ہو چکا - فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ - پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف - کچھ گناہ نہین ہے - وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس - اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے - لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی - بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقوی کرے - ف - زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا - مع - پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے - والافضل ان یقیم - اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے - ف - تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع - کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا - ف - چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ - رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے - مع
لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا - ولہ ان ینفر
مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر - اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا - ف - جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے -
لدخول وقت الرمی - بوجہ وقت رمی آجانے کے - ف - نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کے مکروہ ہے - وفیہ خلاف
الشافعی - اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے - ف - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے - مف - وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع - قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے - وقالا لا یجوز -
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے - ف - یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے - ع - اعتبارا بسائر
الایام - بقیاس دیگر ایام کے - ف - یعنی ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے - وانما التفاوت فی رخصۃ النفر - اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا - ف - یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین
پس یہی فرق تھا - فاذا لم یترخص التحق بہا - پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا - ف - اور کسی بات مین فرق نہ رہا تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی - ومذہبہ مروی عن ابن عباس - اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی کرکے روانہ ہو جاوے۔ رواہ البیہقی
یعنی جب تیرھویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کرکے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور یہ قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ
اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف
روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جیسا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا
انہیں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ نہ جابر رضی سے۔ م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اسارت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ع ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلاً۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابن
عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہوتے۔ رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابوداؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث۔ یعنی ہے کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ۔ م ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضی کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ
نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ عورتوں سے اپنی رائے سے افعال
سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اسکے ممکن کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی الا انہ
وابن حبان فی الصحیح عن عبداللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتوں و صبیہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی الا الکبار البزار۔ سو کی حدیث فضل
بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپکا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں محقق ہو اکہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں فیثبت

اس وقت بالاول والافضلیۃ بالثانی - یعنی ثابت ہوگا اس وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث
دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہین ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے -
وتاویل ما رواہ اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہی - ف - یعنی چرواہون
کو اجازت دی گئی گیارھوین و بارھوین رات مین رمی کرین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے
تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہی - م ت - یعنی چرواہون کو
بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً - ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبد اللہ بن
عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفا مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان
لیلۃ النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہی - ف - جیسا کہ حدیث عرفہ مین
گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ - اور رمی ترتیب سے
ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہی تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذرکر شروع صبح سے ہوگا
اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو آپ نے دسوین رات مین رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہی تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت
رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہی اور جب ضعفا عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت
دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہی کہ حدیث فضل
بن عباس و عبد اللہ بن عباس دربارہ ضعفا کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجوح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کی
ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہی - م - ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے
نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہی آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہی - لقولہ علیہ السلام ان
اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اُس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین
ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم
قرار دیا - ف - بنابرآنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے
سے دن جاتا ہی - ف - کیونکہ دن اسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف
انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہی - ف - بعد زوال کے نہین
رہتا ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہی - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور ابو یوسف پر حجت وہ
حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی
کما لایخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولاشی علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہی - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی
دن کے تابع ہوجاتی ہی - لیکن مبسوط خواہرزادہ مین ہی کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اساءت ہی اور طلوع سے زوال تک وقت
مسنون ہی اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہی اور رات مین جائز مع اساءت ہی - ن ف ع - اور مخفی نہین کہ
رات وغیرہ مین جہان اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہی ورنہ ضعفا و چرواہون کو اساءت نہین ہی - م ف - وان اخر الی
الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی
جنس رمی کا ہی - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - لہذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند
ابی حنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابوحنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیساکہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کرو بے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر اسی
بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ محمد رح نے کہا پھر
اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ کتاب الایضاح
مین کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک کل رمی مین افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی
ثبوت ہوا۔ مف۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھین اور پوچھین چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھسے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید مین اس سال کے
بعد حج نہ کر دنگا۔ کما فی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرۂ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعاء ہے
بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ اللہ اور رح نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
ہے۔ مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط
کیا۔ ہان سواری مین ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لایبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یودب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہراً یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتون کو مین سونا مکروہ رکھتے۔ تینون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیئ عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوا کسی رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہین۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے
کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وغیرہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین۔ رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک۔ تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف یعنی جسطرح گیارھوین کی
جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف کچھ گناہ نہین ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقوی کرے۔ ف زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے۔ ف تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا۔ ف چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی اجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع
منذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا۔ ف جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔
لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ ف نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کے مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف
الشافعی۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے۔ مع ف۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقالا لا یجوز۔
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے۔ ف یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتبارا بسائر
الایام۔ بہ قیاس دیگر ایام کے۔ ف یعنی ۱۰-۱۱-۱۲ تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا۔ ف یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین
پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف اور کسی بات مین فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز تھی اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوگی۔ ع۔ ومذہبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی کی [illegible] جائز ہے۔ [illegible]
یعنی جب تیرھویں کو آفتاب بلند ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صاحبین ایسی صورت میں حجت ہے ہم
و لانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی سے
اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ بر خلاف
روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ انمیں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جیسا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا
انمیں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیہا الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہا فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل در حقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ نہ جابر رضی سے۔ م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ سو یوم النحر یعنی دسویں کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے جیسے رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن
عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف۔ و رواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں" لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس روز ام سلمہ کے پاس
ہوں۔ رواہ ابو داؤد (م) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی با جازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابو داؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اسمیں ہے کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ مع ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب محفوظ
نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال
صادر ہو سکتے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے با وجود اسکے ممکن کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی و [illegible]
و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ و یروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی ابو جعفر طحاوی کی حدیث لفظ
ابن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپکا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثابت ہوا کہ دونوں حدیثیں [illegible] [illegible]

اصل الوقت بالاول والافضلیة بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث
دوم - ف - اور افضل وقت اس حدیث سے نہین ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے -
وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہون
کو اجازت دی گئی کہ گیارھوین و بارھوین رات مین رمی کرین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے
تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - مف - پس چرواہون کو
بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً - ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن
عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفاء مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان
لیلة النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیساکہ حدیث عروہ مین
گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورة - اور رمی ترتیب کے
ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا
اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو اُسنے دسوین رات مین رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت
رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت
دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
بن عباس و عبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجوح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کے
ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفة یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے
نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقولہ علیہ السلام ان
اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اُس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین
ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم
قرار دیا - ف - بنابرآنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے
سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اُسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف
انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین
رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ع - والحجة علیہ ما رویناہ - اور ابو یوسف پر حجت وہ
حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی
کما لایخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولا شیء علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی
دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہرزادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت
مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہے اور رات مین جائز مع اساءت ہے - ن ف ع - اور مخفی نہین کہ
رات وغیرہ مین جہان اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء و چرواہون کو اساءت نہین ہے - م ف - وان اخر الی
الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی
جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - لہذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند
ابی حنیفة لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابو حنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیساکہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یعنی جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کرے تو قربانی لازم آتی ہے پس جمرہ کی رمی
بنا پر کہ یہی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر
اگر رمی جمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ بحصول فعل رمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ اور کتاب المناسک
مین کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک کل رمی مین افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی
ثبوت ہوا۔ مف۔ کمافی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھین اور پوچھین چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھسے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید مین اس سال کے
بعد حج نہ کرونگا۔ کمافی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ علیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والافیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اول و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرۂ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف و دعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
بنا بر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
ہے مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط
کیا۔ ہان سواری مین ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ منی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتون مکہ مین سونا مکروہ رکھتے۔ تینون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سواے کہین رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہین۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
جس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
پس کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے
کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

مخالفت سنت ہوئی بلکہ قربانی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہو۔ لانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ت۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اسکا حج پورا ہوگیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعۃ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔ الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ أو۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ آپکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالک رح نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو حاصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجی رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مزیدی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ ع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہوکر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال وٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ ولا یمتنع ذلک بالاغماء والنوم۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغماء وخواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہوجاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجہل یخل بالنیۃ وہی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نجاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اُسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد ونیت نہ دار دی پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ہاں نجاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرارت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہے۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ فاہل عنہ رفقاؤہ جاز۔ اور جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اُسکی طرف سے اُسکے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام انکے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اُسپر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہوجاوینگے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی ائمہ ثلثہ کا قول ہے۔ یہ اسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اسنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اُسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اُسپر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جسکو حکم ہوا تھا اُسنے اس حالت میں اُسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں جائز ہے یہی مراد ہے کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز ۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہو گیا اور اُسنے افعال حج ادا کیے ربعد از احرام جدید کے) تو جائز ہے ۔ ف ۔ الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اُسکی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف امام و صاحبین ہے ۔ لہما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن لغیرہ بہ ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اُسنے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی ۔ ف ۔ یعنی بطور نیابت ۔ وہذا لانہ لم یصرح بالاذن ۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اسواسطے ہے کہ اُسنے صریح اجازت دی نہیں ۔ ف ۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے ۔ والدلالۃ تقف علی العلم ۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے ۔ ف ۔ یعنی پہلے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے ۔ وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء ۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں ۔ فکیف یعرفہ العوام ۔ تو اُسکو عوام کیسے جانینگے ۔ ف ۔ اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرلے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو ۔ بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحاً ۔ بخلاف اسکے جب اُسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے ۔ ف ۔ تو اسمین معلوم ہوگیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے ۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اُسنے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے ولہ انہ لما عاقدہم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منہم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو ۔ ف ۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ ۔ والاحرام ہو المقصود بہذا السفر ۔ اور احرام تو اِس سفر سے خاص مقصود ہے ۔ ف ۔ تو اسمین استعانت بدرجہ اولی قرار دی ۔ فکان الاذن بہ ثابتا دلالۃ ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا ۔ ف ۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ ۔ والعلم ثابت نظرا الی الدلیل ۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے ۔ ف ۔ یعنی استعانت ہر امر میں ۔ والحکم یدار علیہ ۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے ۔ قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل ۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے ۔ لانہا مخاطبۃ کالرجل ۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے ۔ ف ۔ یعنی جیسے قران پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے صوم وصلوٰۃ وحج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے ۔ غیر انہا لا تکشف راسہا ۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی ۔ لانہ عورۃ ۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے ۔ وتکشف وجہہا ۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولیگی ۔ لقولہ علیہ السلام احرام المرأۃ فی وجہہا ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے ۔ ف ۔ رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی ۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے ۔ ولو سدلت شیئا علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز ۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے ۔ ہکذا روی عن عائشۃ رض ۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ رض کا عمل مروی ہے ۔ ف ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل ۔ اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے ۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ ۔ اور عورت اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی ۔ لما فیہ من الفتنۃ ۔ کیونکہ اسمین فتنہ ہے ۔ ف ۔ کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر بہکاوے میں پڑینگے ۔ ابن عبدالبر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے ۔ اور سعید بن منصور نے اسکو عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے ۔ پھر ہمارے نزدیک اگر اتنا کہ جہاں الاحرام

عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بضرورت ہے۔ فافہم۔ ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میلین سبز کے درمیان دوڑ نہیں کریگی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل بھر کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رضہ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانی نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ وہ یہی ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف۔ مثلہ ایسی ہیأت بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کالا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدالہا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ ت د۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں انبوہ ہجوم ہو۔ لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن لگانے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے انبوہ سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے۔ واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے ودستانہ وزیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثیٰ ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہوجانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اسنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ س۔ او شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وعمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ وتوجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہوگیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم۔ اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے بدنہ تقلید کیا تو اسنے احرام کرلیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضہ ہے اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کرلیا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ بالثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ۔ اور اسلیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب یہ

وبالکہ - واظہار الاجابۃ قد یکون بالفعل کما یکون بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے
ہوا کرتا ہے - ف - حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا
جواب ہو گیا - یون ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے - فیصیر محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص
الاحرام - تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے - ف - ہذا قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے - اور تقلید
در اصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن مین ڈالنا - وصفۃ التقلید - اور تقلید کی صورت - ف - اس مقام پر - ان یربط
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ - یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا)
یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے - ف - تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے - بدنہ کا بیان آتا ہے - م - فان قلدہا
وبعث بہا - اور اگر اسنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یسقہا - اور اسکو نہین چلایا تو محرم نہو جائیگا - لما روی عن
عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا -
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل مین حلال ٹھہرے رہے - ف - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - فان
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہو جائیگا (یعنی بغیر احرام کے) یہانتک کہ بدنہ سے جا کر
ملجاوے - ف - پس قبل ملنے کے محرم نہین - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ - کیونکہ بر وقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہین کہ اسکو چلا دے - لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ - تو نہین
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما - اور خالی نیت سے محرم نہین ہو جاتا - فاذا ادرکہا وساقہا
پھر جب جاکر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا - او ادرکہا - یا ہدی کو فقط پا لیا - فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام
فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے ملگئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائیگا - کما لو ساقہا فی الابتداء
جیسے جب کہ ابتداء مین ہدی کو چلایا - ف - اقول اگر نیت نہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتون مین ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو - اور اگر اینمین سے کوئی بات نہو تو محرم نہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ - کما مگر بدنۃ المتعہ مین کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - ف - یعنی سوا اسے
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہین مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ
سے ملا نہ ہو - معناہ اذا نوی الاحرام - اسکے معنی یہ ہین کہ جب احرام کی نیت ہو - ف - یعنی نیت اسمین بھی ضرور ہے
وہذا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق مین یہ حکم بدلیل استحسان ہے - ف - اور قیاساً کچھ فرق نہین - وجہ القیاس
فیہ ما ذکرناہ - اسمین قیاس کی وجہ وہی جو ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہین
جسکو چلا دے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک
الحج وضعا - وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے - ف -
یعنی شرع نے اسکو مناسک و افعال حج مین سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے - لانہ
یختص بمکۃ - کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے - ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین - اور واجب ہے بطور شکر کے دونون
نسک یعنی حج و عمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا - ف - تو امحالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج و عمرہ حاصل
کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے - وغیرہ قد یجب بالجنایۃ - اور سوا اسے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ

[illegible] کرے خالی احرام میں کوئی شکار مارا تھا - وان لم یصل الی مکۃ - اگرچہ ہدی حرم
ہدی مکہ تک نہ پہنچے - ف - تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے - الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اتحاد میں شروع
کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص ہے کہ
ہو کر دہین ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرنے کے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ
خصوصیات [illegible] احرام میں ہیں تو ہم نے ابتداے احرام میں بھی اسکی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے - مف -
فلهذا اكتفي فيه بالتوجه - پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی - ف - یعنی ہدی متعہ بھیجکر چند
روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا - وفي غيره توقف على حقيقة الفعل
اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا میں محرم ہونا حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے - ف - یعنی حقیقت یہ ہے
سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا - م - اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی
محرم ہونا اسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا
کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے - مف - اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر
الروایۃ ہے - القاضی خان فی شرح الجامع - شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے یعنی
واسی پر عینی نے جزم کیا - مع - فان جلل بدنۃ - اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی - او اشعرها - یا اسکو اشعار کیا -
ف - یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا - او قلد شاۃ - یا بکری کو تقلید کیا - ف - یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
کیا - لم یکن محرما - تو وہ محرم نہوگا - ف - اگرچہ نیت ہو - لان التجليل لدفع الحر والبرد والذبان - کیونکہ جھول
ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے - فلم یکن من خصائص الحج - تو یہ فعل کچھ خصائص حج
سے نہ ہوا - ف - تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا - والاشعار مکروہ - اور اشعار
مکروہ ہے - ف - یعنی باختلاف - چنانچہ کہا - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - فلا یکون من النسک
فی شیئ - تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا - ف - تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا - اور صاحبین
و جمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا - وعندهما ان كان حسنا - اور
صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے - ف - لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں - فقد يفعل للمعالجة - کیونکہ
کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہیں - ف - تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا - بخلاف
التقليد لانه يختص بالهدي - برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے - ف - کسی اور غرض میں نہیں ہوتا
پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرنے محرم ہونا چاہیے - جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ وگاے
سے مختص ہے - وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا - اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
ہے - ف - یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں - یہی قول مالک رح ہے - بخلاف
شافعی و احمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی - مع - اقول پس جواب
یہی ہے کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائیگا
اور مقصود یہی تھا ہے - م - شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو
[illegible] ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو - کافی والمبسوط
[illegible] کے کوہان کی جڑ میں اسنا اور شافعی نے داہنی جانب کہا - فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشعار

مع قول ابن عباس مین جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتون مین سوائے بکری کے مرم ہوجاتا ہم اسوا یا بدنہ - قال والبدن من الابل والبقر - امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگائے سے ہین - ف - جیسے بکری وگاسے ہر رمع - وقال الشافعی من الابل خاصۃ - اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہین - لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ مین وارد ہر کہ - فالمستعجل منہم کالمہدی بدنۃ - پس لوگون مین سے جلدی کر کے آنے والا مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا - والذی یلیہ کالمہدی بقرۃ - اور جو اس سے متصل آنے والا ہو مانند اسکے جسنے گائے ہدی بھیجی - ف - یہ حدیث آخر تک آتی ہر - فصل بینہما - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے مین فرق کیا - ف - تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہین ہر - ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ - اور ہماری دلیل یہ ہر کہ بدنہ خبر دیتا ہر بدانت سے - وہی الضخامۃ - اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی مین تناور یعنی تن توش والے کہتے ہین - وقد اشترکا فی ہذا المعنی - اور حال یہ کہ اونٹ وگاو دونون اس معنی ضخامت مین مشترک ہین - ولہذا یجزی کل واحد منہما عن سبعۃ - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیون کی طرف سے جائز ہر - ف - چنانچہ حضرت جابر رض نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو - پس فرمایا کہ این وہ نہین ہر مگر بدن مین سے - کما فی صحیح مسلم - اور جو حدیث شافعی رح نے ذکر کی اسکے جواب مین کہا کہ - والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمہدی جزورا - اور صحیح روایت مین حدیث کے واقع ہر مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - ف - اور لفظ بدنہ نہین واقع ہر - لیکن یہ صحیح نہین ہر کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت مین بدنہ کا لفظ ہی اور صرف صحیح مسلم کی روایت مین جزور واقع ہر تو بدنہ کا لفظ اصح روایت مین ہر اور تحقیق مقام یہ ہر کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم مین ہر کہ لغت وشرع مین بدنہ کا مفہوم کیا ہر پس لغت مین خلیل رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو کہ کو ہدی جاوے - نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہر اور یہی صحاح مین ہر - اب رہا یہ کہ شرع مین لغت سے یہ لفظ منقول نہین ہوا ہر تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم مین ہر صریح ہر کہ بدنہ اونٹ وگائے دونون کو شامل ہر - رہا حدیث جمعہ مین صرف ظاہری صورت مین فرق معلوم ہوتا ہر ورنہ اول جو کہا کہ مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہر اور یہ جائز ہر کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہون اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اسین یہی ہر کہ مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - پس یہ اولی ہر کہ لغت وشرع موافق ہر اور احادیث سب متفق ہین - واللہ تعالی اعلم - مع - سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہوے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلین - جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہر کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوے تھے - جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہر - مع -

باب القران

یہ باب قران کے بیان مین ہر - قران بالکسر ملانا اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج مین عمرہ وحج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہر - وتحقیق آویگی - جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران وتمتع کو شروع کیا - القران افضل من التمتع والافراد - قران افضل ہر تمتع وافراد سے - ف - یہی قول ثوری واسحق وبعض اہل حدیث وظاہر یہ وابن حزم

اور شامیہ میں مصنف ابن ابی شیبہ و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ ف۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں الام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہوجاوے اور معنی الام کے عنقریب آوینگے۔ اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پر خرچ اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ ف۔ اور افراد سے قران افضل ہے۔ لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اسلیے کہ حدیث میں ہے کہ قران کرنا اجازت ہے۔ ف۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا بلکہ شافعی رح کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین عائشہ رضہ سے ہے۔ اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا۔ اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے۔ مع ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اسلیے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ ف۔ رواہ الطحاوی واحمد۔ اور حضرت انس رضہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رضہ اسوقت نابالغ تھا۔ صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رضہ کی روایت مذکورہ سے ابن عمر رضہ نے انکار کیا تو انس رضہ نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عز و جل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رضہ سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام میں لبیک بحج وعمرۃ کہا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمروں کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آیندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رضہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رضہ میں مثل اسکے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رضہ کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں سے کہ حج و عمرہ ہونا مروی ہے اور حضرت عائشہ رضہ کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا انہیں بھی خود صحیح ہے۔ سوا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور ہی نہ بلفظ قران - تو تحقیق یہ ہی کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم [illegible]
عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونون نسک سے تمتع حاصل [illegible]
مین قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت تمتع عمرہ وحج کا حصول مقصود ہی خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران
رکھا گیا ہی یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین مین سعید بن المسیب رح سے روایت ہی کہ عسفان مین حضرت
علی وعثمان جمع ہوے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رض نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب
جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رض نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رض
نے کہا کہ مجھے یہ گنجایش نہین ہی کہ آپ کو چھوڑ دون پھر جب علی رض نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ دونون کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح ہی
کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونون کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہی پھر حلال ہو کر آٹھوین
کو احرام حج ہی - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ - دونون کا تلبیہ کہا ہی - اور صحیح مسلم مین عمران
بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے قران بھی
کی دو قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہی - ابوداؤد کی حدیث عائشہ رض مین ہی کہ ابن عمر جانتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہی کہ عائشہ رض کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہی
پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونون قسم قران وتمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رض مین گذرا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہین ہوے مع ان اصحاب کے جنہون
نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسرون کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رض نے عمرہ اور حج دو احرام سے
کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہی اور اول تمتع ہی اور خود حدیث عائشہ رض مین ہی کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ وحج سے متمتع ہوتے ہین اور مین تنہا حج کے ساتھ جاتی ہون - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث
تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہی - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رض کا منع کرنا مسبوق ہی پہلے حضرت
عمر رض نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال مین ایکبار حج وعمرہ جمع کرین بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ
کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کرین تاکہ ہمیشہ ہر وقت مین بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والون کی آمد ورفت
جاری رہے اور عثمان رض نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہی ورنہ حضرت
عمر رض نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوموسی الاشعری رض مین ہی - صبی بن معبد
نے کہا کہ مین نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رض نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی
رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہی - امام احمد نے حدیث سراقہ رض سے مرفوع
حدیث روایت کی کہ حج مین عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے حج وعمرہ ملایا - اسناد کے راوی ثقات ہین - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابوطلحہ
وبراء بن عازب وابی حبابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رض سے مع فعل اور بزار رح نے باسناد
صحیح ابن ابی اوفی رض سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر مین مذکور ہی اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ سنا
کہا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھون نے یہی سنا جیسے اسمین اختلاف ہی کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا - اور اسمین بھی کچھ بعید نہین
کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مترجم کہتا ہی کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اصلح ظاہر ہوتی ہی کہ ابتداء سے حال [illegible]
مین بعض نے حج وبعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث جابر وعمر وعائشہ وغیرہ

کی احادیث میں پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس رضہ وابن عمر وعائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ بوجہ توفیق اولی واحسن ہے واللہ تعالی اعلم۔ الحاصل قران اولی ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلیے کہ قران میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج وعمرہ کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قران مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوۃ اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف۔ مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جسپر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج وعمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کی رہ گئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہیں۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا یترجح بما ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے اُنسے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ف۔ رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اسپر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالی کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے چھوٹے گھر سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اسکو روایت کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران وتمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا ہیں عمرہ سے حج کیجانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور آیت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر رضہ میں گذرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے سامنے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اُسوقت حلال ہو جانا بہتر ہے حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صریح ہین کہ صحابہ رض نے تعمیل ارشاد مین توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوے
تو لوگون نے تحلیل کر لی - اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالے نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداع
رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہین کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ دیگر
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے ظاہر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھین پس شافعی رح کے اجتہاد مین بروایات صحیحہ دیا کہ افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام مین افضل ہے حتی کہ ابتداے اہلال مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ
کہا - اور چونکہ اصح ما قوی قول مین آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہوجانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا - رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابوحنیفہ کا اجتہاد کر دیا اسپر
ایک جم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل م - پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اسمین دیگر وجوہ
ترجیح ہین چنانچہ فرمایا - ثم فیہ تعجیل الاحرام - پھر قران کرنے مین احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے - واستدامۃ احرامہما من المیقات - اور دونون حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی
رکھنا میقات سے لیکر - الی ان یفرغ منہما - یہانتک کہ دونون سے فراغت پاوے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ مین بھی حلال ہوجاتا - اسکا نکتہ مین بیان کر چکا - ولا کذلک التمتع - اور تمتع مین یہ باتین
نہین ہین - فکان القران اولی منہ - تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا - وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی - اور
کہا گیا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا - وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا - اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہین کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رح کا قول اس جماعت علماء مین ہے جو کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی
داخل کر دیا حج کے طواف وسعی مین پس ایک ہی طواف وسعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف دو سعی لیکن شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہین کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث مین سعی صفا ومروہ مین اور پر حج ھنا وغیرہ مذکور ہے
اور بعض مین نہین پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہین تو دونون روایتین
حق ہین - فاحفظہ فانہ نافع جدا م - قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات - قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ وحج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - ویقول عقیب
الصلوۃ - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - اللہم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرہما لی وتقبلہما منی - الٰہی
مین حج وعمرہ کی نیت کرتا ہون پس تو مجھے دونون آسان میسر فرماوے اور دونون مجھسے قبول کر لے - ف - اور لبیک بحج
وعمرۃ کہے - ن - لان القران ہو الجمع بین الحج والعمرۃ - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج وعمرہ کو - من قولک قرنت
الشیء بالشیء - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیء بالشیء - ف - یعنی قران کر دیا مین نے ایک شیء کو دوسری
چیز کے ساتھ - اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ - اذا جمعت بینہما - جب تو دونون چیزون کو ساتھ جمع کر دے - وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط - اور یون ہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ مین داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اُسوقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ جو اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا - اذ الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں - وحتی عزم علی ادائہما یسال التیسیر فیہما - اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرہ وحجہ معا - ف - یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ وحج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں بحج وعمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا باس بہ - اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعاء وتلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہوئے کہ حج وعمرہ جمع کرونگا - پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ اجزاہ - اور اگر اپنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اُسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ - بر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے - فاذا دخل مکۃ ابتدأ وطاف بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انہیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے - ف - کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیروں کے صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف وسعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا فی المفرد - جیساکہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے اور - ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق مشتق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران ومتعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ وحج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف وسعی ہے حلق وقصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسوین کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر سکنے سے پہلے

کوئی چیز جو احرام مین منع ہی استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا - ثم ہذا مذہبنا - پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہی - و قال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - کہ قارن - یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا - ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے - لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہی کہ قیامت تک حج مین عمرہ داخل ہوگیا - ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ وسفر واحد وحلق واحد - اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہی حتی کہ قران مین ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی - فکذلک فی الارکان - یون ہی ارکان مین ہوگا - ف - یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک رہگیا مع سعی کے - ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ہدیت لسنۃ نبیک - اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کین تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - ف - اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ مین صبی سے ہی کہ مین نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھسے فرمایا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف و دو سعی کین اور بیان کیا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اھ اسناد بروات ثقات ہی - اور یہی مذہب ابن مسعود رض عند ابن ابی شیبہ ہی - ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ - اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت مین ملانا - وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال - اور یہ اسی صورت مین متحقق ہوگا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے - ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ - اور اس دلیل سے کہ جو عبادتین بذات خود مقصود ہین اُنین باہم ایک کا دوسرے مین داخل کرنا نہین جائز ہی - ف - رہا سفر وتلبیہ وحلق کا تداخل تو فرمایا کہ - والسفر للتوسل - اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہی - ف - یعنی سفر وسیلہ ہی کہ مکہ تک پہونچکر افعال عمرہ یا حج ادا کرے - والتلبیۃ للتحریم - اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے - ف - یعنی ماسوائے عبادت واسکی جائز چیزون کے سب چیزون کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز مین تکبیر تحریمہ ہی - والحلق للتحلل - اور مونڈنا بغرض تحلل ہی - ف - یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر نہ مُنڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا - فلیست ہذہ الاشیاء بمقاصد - تو یہ چیزین یعنی سفر وتلبیہ وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہین ہین - ف - تو انمین تداخل نہین بلکہ ایک سفر وسیلہ دونون کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہی اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا - بخلاف الارکان - برخلاف ارکان کے - ف - کہ کبھی ارکان مین تداخل نہین ہوسکتا - الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ یؤدیان - کیا نہین دیکھتے ہو کہ نفل کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہین ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونون ادا ہوجاتے ہین - ف - تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہی وہ ایک کافی ہی اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونون دوگانہ متداخل ہوکر صرف ایک دوگانہ سے دونون ادا ہوجاتے بلکہ کر دونون دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے سم - رہی حدیث کہ قیامت تک حج مین عمرہ داخل ہوا - اس سے یہ غرض نہین کہ حج مین متداخل ہوگیا بلکہ - ومعنی ما رواہ - معنی اسکے جو روایت کی - دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت مین داخل ہوا - ف - کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج مین عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ سمجھتے تھے - پھر معلوم ہوچکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم مین نہ کی ہو - اسطرح عمرہ وحج کو

و طواف و دو سعی کریگا - قال وان طاف طوافین لعمرته وحجته - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ و حج کے لیے - ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کین - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اُسکو کافی ہوگیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اسپر استحقاق ہو اُسکو وہ لایا لیکن - وقد اساء - اور اسنے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ و تقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف - اس کلام نے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اسمین طواف حج سے مراد طواف زیارت نہین ہو کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہو بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدا سے حج مین کیا جاتا ہو چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہو اور یہی یہان مراد ہو - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہو پس جب اسنے سعی عمرہ مین طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اسمین تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شئی - اور اسپر کچھ لازم نہین ہو - ف - یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما - چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہو اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہین ہوتی ہو - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہو یعنی اُس روز جس نے کچھ کہا کہ مین نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو آسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہین ہو - اور ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجبات مین لازم ہو - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہین کہ طواف القدوم تو سنت ہو - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہین کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہو - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بایں طور کہ وہ دوسرے کام مین مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہین کرتی - ف - مثلا عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے مین مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف - پس یون ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے مین کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ و رمی جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ - قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوبا ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتوان حصہ - ف - بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہون - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہو کیونکہ قران بمعنی تمتع ہو - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہو - والہدی منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ مین منصوص علیہ ہو - ف - فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران مین بھی واجب ہو اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ مین سے اور گاے و بکری سے ہوتی ہو - علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف - قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہو تو جواب دیا کہ - والمراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہان بدنہ سے اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونو پر

بولاجاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بدل کیا - وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرة - اور جیسے اونٹ کا ساتوان حصہ جائز ہے گائے
کا ساتوان حصہ بھی جائز ہے - ف - یہ اسوقت کہ قربانی کرسکتا ہو - فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثة ایام فی الحج پس اگر
اسکے پاس وہ نہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج مین - ف - تو لامحالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتوین
و آٹھوین و نوین یعنی - آخرہا یوم عرفة - آخری روزہ یوم عرفہ ہو - وسبعة ایام اذا رجع الی اہلہ - اور سات روزے جب
اپنے اہل مین واپس آوے - ف - اگرچہ مکہ مین ہو - لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم
تلک عشرة کاملة - بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اُسپر واجب ہے روزے تین ایام
کے حج مین اور سات ایام کے جب تم لوٹو - یہ دس پورے ہوے - ف - یہ آیت اُسکے حق مین جو عمرہ کرکے حج تک تمتع یعنی
منتفع ہو - فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین - پس نص قرآن اگرچہ تمتع
کے حق مین وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونون نسک یعنی حج وعمرہ سے منتفع ہے - ف - بلکہ قران
آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے - پھر آیت مین فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے - والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ
لان نفسہ لایصلح ظرفا - اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہین) اس لائق نہین کہ روزے
رکھنے کا ظرف ہوسکے - ف - تو اس صورت مین وقت احرام کا شوال وذی قعدہ وعشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے
یہ تمین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۷-۸-۹- کی نہین ہے - الا ان الافضل - مگر افضل یہ کہ - ف
تاخیر کرے اور - ان یصوم قبل یوم الترویة بیوم ویوم الترویة ویوم عرفة - روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے
ایک روز پہلے ساتوین کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو - لان الصوم بدل عن الھدی - کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی
کے بدلے ہے - فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل - تو صوم بدل مین تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید
سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہوجاوے - وان صامہا بمکة بعد فراغہ من الحج جاز - اور اگر ساتون روزون کو مکہ
مین بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے - ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ - اور معنی یہ کہ
ایام تشریق گذر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق مین روزہ ممنوع ہے - ف - پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے
اہل کے پاس ہونچکر رکھنا قید ضروری نہین ہے - وقال الشافعی لایجوز - اور شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہے - ف
کہ مکہ مین باقی سات رکھے - لانہ معلق بالرجوع - کیونکہ ساتون مشروط برجوع ہین - ف - یعنی بقولہ تعالی وسبعة اذا
رجعتم - تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا - الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع - مگر اسکہ
وہ شخص مکہ مین مقام کرنے کی نیت کرلے تو اسوقت جائز ہونگے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے - ولنا ان معناہ رجعتم
عن الحج - اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے - ای فرغتم - یعنی حج سے فارغ ہوجاؤ - ف - اور سابق
مین جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے - اذ الفراغ
سبب الرجوع الی اہلہ - کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل مین واپس آنے کا سبب ہوتا ہے - ف - پس سبب درحقیقت
حج سے فراغت ہے - فکان الاداء بعد السبب - تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی - فیجوز - تو جائز ہے
ف - حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اُسنے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک مین جاکر وہان وطن کرلیا تو اسی نص سے بالاتفاق
سات ادا کریگا اگرچہ اپنے اہل مین نہین آیا پس سبب فراغت حج ہے - ف - گذرا کہ تین روزے ایام حج مین عرفہ تک
رکھے - وان فاتہ الصوم - اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے - حتی اتی یوم النحر - یہانتک کہ یوم النحر دسوین کا
دن آگیا - ف - تو ان روزون کی قضا نہین ہے اور - لم یجزہ الا الدم - کچھ اسکو نہین جائز ہے سواے قربانی کے - ف

یعنی جب میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں۔ وہذا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ ف۔ کیونکہ انمین رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور عن الصوم فی ہذہ الایام۔ اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ ف۔ اور چونکہ یہ ممانعت مشہور ہے۔ فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی۔ ف۔ یعنی ایام الحج سے سواے ایام تشریق کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کرین کہ سواے تشریق کے نہین بلکہ کل ایام حج مرادہین تو کہا۔ او یدخلہ النقص۔ یا ان ذکر کردہ دنوں مین نقص داخل ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ایام تشریق مین ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزون سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوے۔ ف۔ بہرصورت ایام تشریق مین کافی نہوے۔ اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سواے قران ومتعہ کے روزون کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کرین۔ تو جواب دیا کہ۔ ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل۔ اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہین کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا۔ اور بدلے نہین قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ ف۔ اسمین راے وقیاس کو دخل نہین ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ ف۔ تو اسوقت کے سواے دوسرے وقت مین بدل ہونا اپنی راے سے ہم نہین کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت مین قربانی کہان سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الدم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و عن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ مین بکری قربانی کرنیکا حکم دیا۔ ف۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کرسکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہوگئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبسوط مین نقل کیا اور کتب آثار مین نہین ملا۔ مع۔ اور بخاری مین حضرت عائشہ وابن عمر سے ہے کہ دونون نے کہا کہ ایام تشریق مین روزے کی اجازت کسی کو نہین مگر اسکو جس نے ہدی نہین پائی۔ اور یہی بخاری مین ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق مین رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالک ہین اور جواب یہ کہ ایام تشریق مین صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ مین صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوے ہین اسنے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہوجاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہین۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ ف۔ یعنی قران کا شکریہ۔ ودم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہوگیا۔ ف۔ اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوتی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور اگر قران والا مکہ مین داخل نہ ہوا۔ ف۔ اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کرسکا۔ وتوجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کیطرف متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقد صار رافضا لعمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہوگیا بوقوف عرفہ کے ساتھ۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہوگیا۔ لانہ یصیر

بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے مین) وہ افعال عمرہ کو
افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشروع ہے۔ ف۔ بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ ادا اسپر بنا کرے حج ہو۔
ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ۔ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا۔ ف۔ اگرچہ عرفات
مین پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال پہونچے۔ الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور
قبل اسکے نہین۔ اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضاً۔ یہی امام ابو حنیفہ کے
مذہب مین بھی صحیح ہے۔ ف۔ بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ
کے روز گھر مین فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ
ہے۔ والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا۔ اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ
عرفہ والے کے، اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ہنالک بالتوجہ
متوجہ بعد اداء الظہر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ مین ادا ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے۔ ف۔ یعنی فاسعوا الی
ذکر اللہ۔ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسپر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ مین جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ
ہو۔ والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قران وتمتع کے مسئلہ مین ادا عمرہ سے پہلے عرفات
کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو ممانعت ہے۔ فافترقا۔ تو دونون مسئلون مین فرق ہو گیا۔ ف۔ پس توجہ عرفات کو
توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہین رہا۔ ہان جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔ قال وسقط
عنہ دم القران۔ کہا اور اسکے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی
توفیق پر تھی۔ لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین۔ کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونون
حج وعمرہ کی توفیق نہین ملی۔ ف۔ تو شکرانہ کی ہدی گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا۔ اور اسپر جرمانہ
کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ مین شروع کرنے کے۔ ف۔ اور عمرہ مین شروع کرنا احرام
کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاؤہا۔ اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ بوجہ عمرہ مین شروع صحیح
ہونے کے۔ فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی
وجہ سے اداے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے۔ یون ہی ترک عمرہ
والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے۔ م ع۔ اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ
کا اور دوسرا حج کا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے۔ مع ف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان مین ہے۔ متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے۔ شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ
حصہ طواف عمرہ کا ایام حج مین کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انھین ایام مین واقع ہو پھر اسی سال مین
حج کرے بوصف صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان مین المام صحیح کرے۔ الفتح۔ المام بمعنی نزول۔ اور المام صحیح سے
مراد یہ کہ اپنے وطن مین نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے۔ اور یہ اسی متمتع مین ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو
اور اگر اسنے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن مین آجاوے تو بھی اسکا المام صحیح نہین ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد
تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابو حنیفہ

سے محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے - ف - یہی قول شافعی ہے - ع - لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ - کیونکہ متمتع کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے - ف - کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے - والمفرد سفرہ واقع لحجتہ - اور
افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے - ف - اور حج عمرہ سے افضل ہے - مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام
عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے - وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے - ف - اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے - فاشبہ القران - تو تمتع مشابہ قران ہوگیا - ف - اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے - بلکہ قولہ تعالے
فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص تمتع ہے - ثم فیہ زیادۃ نسک - پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے - ف -
جو افراد میں نہیں ہے - وہو اراقۃ الدم - اور وہ قربانی کرنا - ف - یعنی تمتع کی قربانی - پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہے بلکہ - سفرہ واقع لحجتہ وان تخللت العمرۃ - متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا - ف -
تو عمرہ اصل نہیں ہے - لانہا تبع للحج - کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے - کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا - جیسے کہ جمعہ اور اسکی
طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے - ف - تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے - والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لایسوق الہدی - اور متمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی - ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا - اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
و حج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے - ویدخلہ اختلافات
بینہا ان شاء اللہ تعالی - اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - وصفتہ ان
یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ - اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا - ف - یعنی فقط - ویدخل مکۃ - اور مکہ میں جا کر داخل ہو - ف - پھر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاویں - مف - فیطوف لہا ویسعی لہا - پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی - ف - اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہوگیا - ویحلق او یقصر - اور سر کا حلق یا قصر کرے - ف - یہ حلال ہونے کے لیے
ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا - مف - وقد حل من عمرتہ - اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہوگیا - ف - بعد حلق یا قصر کے - وہذا ہو تفسیر العمرۃ - اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے - ف -
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے - وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا - اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے - بہذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء - یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا - ف - یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہونچے اور کفار مکہ نے
روکا تو آپ نے صلح کرلی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کر دیں پس حلق کرکے حلال ہوگئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا
عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے - مع - وقال مالک لا حلق علیہ - اور مالک رح نے کہا
کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے - انما العمرۃ الطواف والسعی - عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے - وحجتنا علیہ ما روینا - اور ہماری
حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی - ف - کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا - اور صحیحین کی حدیث
معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہے کما شرح میں - مف - وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء - اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سرون کو حلق کرنیوالے
ہوا آخر تک۔ یہ عمرہ قضا کے بیان میں نازل ہوئی۔ ف۔ جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضا
میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانہ لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کی
تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے۔ ویقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کرے
جب طواف شروع کرے۔ ف۔ یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے۔ وقال مالک کما وقع بصرہ
علی البیت۔ اور مالک رح نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ ف۔ تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ
البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے۔ ویتم بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے۔ ف۔
پس تلبیہ نہیں۔ ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اسوقت قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ ف۔ یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباسؓ
نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد بنحوہ۔ ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا
عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا۔ ولہذا یقطعہا
الحاج عند افتتاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والا بھی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے۔ ف۔ گویا اشارہ ہے
کہ رمی تمہید طواف ہے ھ۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہان ہونا
کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر۔ فافہم م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا۔ کہا کہ اور مکہ میں
حلال ٹھہرا رہے۔ لانہ حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ ف۔ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھوین تاریخ ہو تو حج
کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ ف۔ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھکر افضل ہے۔ و
الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
ف۔ بلکہ افضل ہے۔ لانہ فی معنی المکی۔ اسلیے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ ومیقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ ف۔ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔
ف۔ آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانہ مؤد للحج۔
کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف
زیارت میں رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کریگا۔ ف۔ کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
لان ہذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ۔ برخلاف افراد
والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ ف۔ بعد طواف قدوم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد
طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق
میں سنت نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر
منی کو جانے سے پہلے طواف و سعی کر لی ہو (یعنی بطور رجوع از ربع رمل کئے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کریگا اور نہ اسکے
بعد سعی کرے۔ لانہ قد اتی بذلک مرۃ۔ کیونکہ وہ یکبار سعی کر چکا۔ ف۔ اور طواف میں رمل کر چکا۔ اور اسمیں
پھر تکرار نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع۔ اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے بالنص الذی تلونا۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت

ترجمہ: ف- قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج - پھر اگر نہ پاوے
تو تین روزے رکھے حج میں - ف - بعد احرام کے ہوں اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ تاریخوں میں ہو - وسبعۃ اذا رجع - اور
سات روزے رکھے جب رجوع کرے - ف - حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو - علی الوجہ الذی
بیناہ فی القرآن - اسی وجہ پر جو ہم نے قران میں بیان کر دی - فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ عن الثلثۃ
پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہونگے - ف - کیونکہ وقت
حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں - لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع - کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
تمتع ہے - لانہ بدل عن الدم - کیونکہ صوم بدل ہدی کا ہے - ف - کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب تھا
وہو فی ہذہ الحالۃ غیر متمتع - حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا - ف - کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے - فلا یجوز
اداؤہ قبل وجود سببہ - تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے - ف - حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے - م - وان صامہا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف جاز - اور اگر تین روزے
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے - عندنا خلافا للشافعی - یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
شافعی کے - لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - دلیل شافعی رح قولہ تعالیٰ فصیام الخ - یعنی پس روزے رکھنے تین
ایام کے حج میں - ف - تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہوں - جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ
محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج - ولنا انہ اداہ
بعد انعقاد سببہ - اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا - ف - تو جائز
ہے - ف - بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - والمراد بالحج المذکور فی النص - اور آیت میں
جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد - وقتہ علی ما بینا - وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - یعنی ہمارے
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلیے کہ احرام حج آٹھویں تاریخ کو صحیح احادیث
میں وارد ہے پس تین روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج - تو جب شوال
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے - ہکذا سنح للمترجم - والافضل تاخیرہا الی آخر وقتہا وہو یوم عرفۃ
اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے - ف - یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
۷-۸-۹ تک رکھے - لما بینا فی القرآن - بدلیل اسکے جو ہم نے قران میں بیان کی - وان اراد المتمتع ان یسوق
الہدی - اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے - احرم وساق ہدیہ - تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے - ف - یعنی
عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے - وہذا افضل - اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہے
افضل ہے - ف - بغیر ہدی سے - لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی
ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا - ف - چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا
افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قارن تھے - فافہم م - ولان فیہ استعداد ومسارعۃ - اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے -
ف - یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان وادائے واجب طاعت میں جلدی ہے - فان کانت بدنۃ - پھر اگر ہدی
مرکوبہ بدنہ ہو - ف - یعنی اونٹ یا گاے - قلدہا بمزادۃ - تو اسکو تقلید کر دیوے مزادہ کے ساتھ - ف - مثلاً مشکیزہ سفری
یا نعل - یا نعل کے ساتھ - ف - جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا - لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ - بدلیل حدیث عائشہ

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یہ صحاح الستہ میں موجود ہے۔ والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے
سے بہتر ہے۔ لان لہ ذکرا فی الکتاب۔ کیونکہ تقلید کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اسلیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ
کرنے کے لیے ہے۔ ف۔ کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لیے
بھی ہوتا ہے۔ ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق
اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا فالاولی
ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ ف۔ لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے۔
پھر ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ و گائے بالاتفاق
مع۔ ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ
میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رض سے ثابت
ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشہیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ ف۔ یعنی تقلید ہدی سے مقصود
اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف
یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک۔ ف۔ یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑ ہو تو
اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے
اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار
کرنا قول صاحبین و جمہور علماء ہے۔ ہاں یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ و جمہور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ
سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقا سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی
غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اسمیں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بھید
ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اسمیں
کلام آتا ہے م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ ف۔ احتمال ہے کہ مطلقا اشعار کو منع
کیا یا خاص طور مثلا عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔
ف۔ یعنی ابوحنیفہ رح کے نزدیک۔ والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ
کرے۔ ف۔ اور اسی سے شرع میں منقول ہے۔ وصفتہ ان یشق سنامہا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے
بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن۔ بایں طور کہ دائیں جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے
ف۔ کہ جمع ہو کر خون نکل آوے۔ دائیں جانب ماننا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے
متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ہو الایسر۔ اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے
لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور دائیں جانب اتفاقا ہوا۔ ف۔ تحریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار
آپکے حضور میں لائی جاتی پس دائیں ہاتھ میں چھرو لیکر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب
والے اونٹ کو دائیں کوہان میں مارتے تو دائیں طرف چیرنا اصل ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباس

روایت کیا- بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباس رضہ
اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں م- ابن الہمام رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علیہ کی کتاب میں
دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دائیں جانب کی حدیث ابن عباس ہے- ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح
ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضہ سے روایت کیا- اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رضہ
اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشعار کرتے- یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضہ
بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی- مصف
میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دائیں جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کین پس شاید کہ
بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو م- ولیلطخ سنامہا بالدم اعلاما- اور
آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کر دے- وہذا الصنع- اور ایسی حرکت کرنا- ف- یعنی کوہان چیرنا- مکروہ
عند ابی حنیفۃ- ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے- وعندہما حسن- اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے- وعند الشافعی
سنۃ- اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہے- ف- یہی جمہور کا قول ہے- لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن
الخلفاء الراشدین- کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے- ف
تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفائے کی سنت مجتمع وموکد ہوگئی- ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے- اسمیں
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے- اسبیجابی رح نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے- مع- ولہما ان
المقصود من التقلید ان لا یہاج اذا ورد ماء او کلا او یرد اذا ضل- اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے
ف- کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے- وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم- اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار
خوب لازم رہتا ہے- ف- اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہے- فمن ہذا الوجہ یکون سنۃ- پس اس راہ سے اشعار
سنت ہوگا- ف- یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے- الا انہ عارضتہ
جہتہ کونہ مثلۃ- لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب- ف- یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمیں
موجود ہے- فقلنا بحسنہ- تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے- ف- یعنی درجہ سنت سے کم ہے- یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار
مثلہ ہے لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے- فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا- کما ذکرہ
الامام اسبیجابی رح- ولابی حنیفۃ انہ مثلۃ وانہ منہی عنہ- اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے نہی
وارد ہوئی ہے- ف- جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے ع- اور ابو داؤد نے سمرہ رضہ سے اور احمد وحاکم نے
ابن عمر رضہ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے
مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا- مع- تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا- ولو وقع التعارض- اور
اگر تعارض واقع ہو- ف- درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے- فالترجیح للمحرم
تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنے والی ہے- ف- لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا- سوال
ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ- اشعار النبی علیہ السلام لصیانۃ الہدی لان

المشرکین لا یمتنعون عن تعرضہ الا بہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے - ف - اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا - جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہی - مع - میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ خطاف تھا - م - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہی کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں برائی پیدا ہو جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہی اور جانور کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجہ اولی مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہیں - مع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد سے ہی اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہی پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلہ منسوخ ہی یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہی - بہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لہذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام ابو حنیفہ رح کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے کہا - وقیل ان ابا حنیفۃ کرہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ ابو حنیفہ رح نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا - لمبالغتہم فیہ - بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار میں - ف - یعنی زخم گہرا دیتے تھے - علی وجہ یخاف منہ السرایۃ - ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - ف - خصوص حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہونچاتا - پس اسکو روک دیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محمل اولی ہی - و قیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابو حنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو - ف - بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہی پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہی - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہی اگرچہ ہم ابو حنیفہ رح کو معصوم نہیں جانتے ہیں - م - قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے - وہذا للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہی جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی نہیں چلائی ہی بیان کر چکے - الا انہ لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ - مگر اتنا فرق ہی کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے - ف - جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے بندھا ہی - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الہدی ولجعلتہا عمرۃ وتحللت منہا - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - وہذا ینفی التحلل عند سوق الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہی حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - ف - یعنی جب سوق الہدی کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن عبارت نص دلیل ہی کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہی - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہو جانے کا حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنی کہ تاکہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہی اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہی - فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - ویحرم بالحج یوم الترویۃ کما یحرم اہل مکۃ - اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہیں - علی ما بینا - بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - کہ وہ مانند مکی کے ہی - وان قدم الاحرام قبلہ جاز - اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہی وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فہو افضل - اور متمتع جسقدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل ہی - لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ - کیونکہ اسمیں مسارعت اور زیادتی مشقت ہی - ف - اور عبادت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں۔ وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وہو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا۔ ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائیگا۔ ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسپر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اسپر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ ف۔ ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران وانما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے۔ خلافا للشافعی رح۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں۔ لیکن اسپر قربانی واجب نہوگی۔ اور یہی قرآن میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذٰلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے ذٰلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں۔ ولان شرعہما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وہذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ ف۔ یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ ف۔ یا مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے۔ حتی لا یکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی۔ برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہوگا کذا قال المحبوبی رح۔ قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ یعنی رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا۔ مع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ وہ لوٹکر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باہلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا۔ ف۔ یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یونہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن المسیب وعطاء بن ابی رباح ومجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ منع۔ یہ اسوقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الہدی فالمامہ لا یکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہوگا اور تمتع باطل نہوگا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین۔ اور امام محمد نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع الخ

السوق تمنعہ من التحلل فلا یصح المامہ - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اسپر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اسلیے کہ سوق الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا المام صحیح نہ ہوگا - ف - بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا - ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکو اختیار ہے تمتع نہ رہیگا مگر اسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ - بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا - و احرم لعمرۃ - اور عمرہ کا احرام باندھا - ف - بدون حج کے - وساق الہدی اور ہدی کا سوق بھی کیا - حیث لم یکن متمتعا - تو بھی متمتع نہ ہوگا - ف - کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے - لان العود ہنالک غیر مستحق علیہ - کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے - ف - کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے - فصح المامہ باہلہ - تو اسکا المام اپنے اہل میں صحیح ہوگیا - ف - پس تمتع جاتا رہا - یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع اداے تسکین ہو - ومن احرم لعمرۃ قبل اشہر الحج - اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا - فطاف لہا اقل من اربعۃ اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا - ف - یعنی ۳ - پھیرے تک - حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشہر الحج - پھر حج کے ایام آگئے - ف - یعنی ماہ شوال شروع ہوگیا اور اسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا - فتمہا - پس عمرہ تمام کیا - ف - یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی - و احرم بالحج - اور حج کا احرام باندھا کان متمتعا - تو یہ شخص متمتع ہوگا - ف - کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے - ف - یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - و وانما یعتبر اداء الافعال فیہا - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو - وقد وجد الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی - ف - ایام حج میں - کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی - وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا - وان طاف لعمرتہ قبل اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لیے ہوں - ثم حج من عامہ ذلک - پھر اسی سال میں حج کیا - لم یکن متمتعا - تو وہ متمتع نہ ہوگا - ف - بلکہ اسکو ہر ایک کا ثواب علحدہ ملیگا مگر تمتع کا درجہ اور اسکی قربانی نہ ہوگی - لانہ ادی الاکثر قبل اشہر الحج - کیونکہ اسنے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا - ف - حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہوگیا جواب دیا کہ - وہذا لانہ صار بحال لا یفسد نسکہ بالجماع - یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہوگیا کہ اب جماع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا - ف - بلکہ قربانی لازم ہوگی - المبسوط جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا ہے - فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہر الحج - تو یہ شخص ایسا ہوگیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہوگیا - ف - پس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشہر الحج - اور امام مالک رح متمتع ہو جانے کے لیے ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں - ف - اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے حتی کہ ایام حج آجاویں پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے - الشیخ الجصاص الرازی رح - والحجۃ علیہ ما ذکرناہ - اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے - ف - کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا - ولان الترفق باداء الافعال - اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے - ف - یعنی تمتع و توفیق بانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کرے ع۔ والمتمتع المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج۔ اور متمتع وہ ہے جس نے
ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا
کرنا متحقق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قال واشهر الحج شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں
ف۔ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ م۔ كذا روي عن العبادلة
الثلثة وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم۔ ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس
سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالی الحج اشهر معلومات۔ کی تفسیر میں یہی بیان
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے
م۔ ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا
ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات۔ حالانکہ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وهذا يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قولہ تعالی الحج اشهر معلومات سے مراد۔ شهران وبعض الثالث لا كله۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا
ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالک رح کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجہ تک بلا کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں۔ فان قدم الاحرام بالحج عليها
جاز احرامه وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعي
فانه يصير محرما بالعمرة۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لانه ركن عنده۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ وهو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔
جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو
طاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحريم اشياء وايجاب اشياء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلك يصح في كل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔
ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہوں۔ وصار كالتقديم على المكان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے
مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔
قال واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوفی کوئی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مكة او البصرة دارا
پھر اسنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا۔ وحج من عامه ذلك۔ اور اسی
سال میں حج ادا کیا۔ فهو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد ادا ے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول
اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانه ترفق باداء النسكين في سفر واحد في اشهر
الحج۔ اس لیے ہے کہ اسنے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے - واما الثانی - اور یہی صورت دوم - ف - جب کہ بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا - فقیل ہو باتفاق
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے - ف - کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے - کما فی الفتح
کیونکہ جامع صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا - وقیل ہو قول ابی حنیفۃ - اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے - وعندہما
لایکون متمتعا - اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا - ف - یہ امام طحاوی نے کہا - ف - لان المتمتع من یکون
عمرتہ میقاتیۃ وحجتہ مکیۃ - کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو - ف - یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے - ونسکاہ ہذان میقاتیان - اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ وحج میقاتی ہیں - ف - کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے - ولہ ان السفرۃ الاولی قائمۃ - اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے - مالم یعد الی وطنہ - جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے - ف - حالانکہ
وطن کو تو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے - وقد اجتمع لہ نسکان فیہ - اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے
ف - پس وہ متمتع ہوا - فوجب دم التمتع - تو اسپر تمتع کی قربانی واجب ہے - ف - بعد ادائے حج کے ادا کرے -
فان قدم بعمرۃ فافسدہا وفرغ منہا وقصر - اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر
کیا - ف - چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر
کر کے حلال ہو گیا - ثم اتخذ البصرۃ دارا - پھر شہر نے کا گھر بنا لیا بصرہ کو - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے
وطن کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج - پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا - ف - یعنی قضا کیا - وحج من عامہ - اور اسی
سال حج کیا - لم یکن متمتعا - تو متمتع نہیں ہوگا - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا ہو متمتع لانہ انشاء
سفر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے - ف - یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اسنے ایک سفر شروع
کیا - وقد ترفق بنسکین - اور حال یہ کہ اسنے دو نسک کی توفیق پائی - ف - پس متمتع ہوا - ولہ انہ باق علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف - اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اسکو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے - مع - فان کان رجع الی اہلہ - پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو - ف -
بعد فساد عمرہ کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولہم جمیعا - پھر ایام حج میں اسنے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا - لان ہذا انشاء سفر - کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتہاء السفر الاول - بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے - ف - جب کہ وطن لوٹ گیا - وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان
فیہ - حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے - ولو بقی بمکۃ - اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا - ف -
بعد فساد عمرہ کے - ولم یخرج الی البصرۃ - اور بصرہ کو نہیں گیا - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن
کے نہیں گیا - حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ - حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا - ف -
تو ہر ایک کا مذہب بتا دیا لیکن - لایکون متمتعا بالاتفاق - وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا - لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول
انتہی بالعمرۃ الفاسدۃ - کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا - ولا تمتع لاہل مکۃ - اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہیں ہے - ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد - اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا [illegible] سے جسکو فاسد کرے - ف - یعنی حج یا عمرہ [illegible]
[illegible]

کیونکہ اسکو بعد کو احرام سے نکلنا ممکن نہین مگر ادا سے افعال کے ساتھ - ف - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہین - اسلیے کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا وغیرہ اسکے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا - پس اگر اول چیزون مین قصور کیا تو دوسری چیزون کا پورا کرنا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عہد پورا کرے ہم - وسقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ اسکو ایک سفر مین دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہین ہوئی - واذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف - یعنی ایام حج مین عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی فضحت بشاۃ - پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف - جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی جسکو ہدی المتعہ سے کافی نہوگی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے - ف - کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرنا تھا مگر اسنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد کا ہے - ف - کہ اگر اسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہین ہے - واذا حاضت المرأۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہوگئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہو جاوے - لحدیث عائشۃ رضہ حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث عائشہ رضہ کے جبکہ موضع سرف مین حائضہ ہوگئین - ف - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر - ولان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد مین واقع ہوتا ہے - ف - اور مسجد مین حائضہ نہین داخل ہوسکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل مین ہوتا ہے - ف - وہان حائضہ حاضر ہوسکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جبکہ وہ پاک نہین ہوسکتی - جواب دیا - وہذا الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نہ نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف - اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رضہ کی حدیث مسلم مین قصہ اسماء رضہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع مین حائض ونفساء دونون کا ذکر ہے - کما رواہ ابو داؤد والترمذی - م ع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ - اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف - تو صرف طواف الوداع باقی رہا - مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شیء علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتون کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے مین اجازت دیدی ہے - ف - چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباس رضہ سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - م ع - ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اسپر طواف الوداع نہین ہے - لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا - ف - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس اسنے تو جب مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدور نہین رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ [illegible] کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف - یعنی بارھوین ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع

وصاحب الایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویروبہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکو امام محمد رح سے روایت کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے کہا کہ امام محمد رح کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوگیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے۔ ف۔ کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا۔ پھر آ نے کے بعد توطن کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہوگا۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ ف۔ واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل میں لفظ "واللہ تعالی اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جنمیں علم قطعی کا دعوی نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالی نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام وحج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جبرانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب وکفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اسپر کفارہ واجب ہے۔ ف۔ تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م تع۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافا للشافعی رحمہ اللہ۔ م۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اسپر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر وپنڈلی وران وجو اسکے مانند ہے۔ ف۔ جیسے چہرہ وبازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو معطر کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کث ابو یوسف کی روایت میں اور خطمی میں اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اسپر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل وکثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اسمیں مبتلا ہو اخود اسکی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اسپر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ رکھے تو اسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمد رحمہ اللہ ومصنف رح کے کلام سے ظاہر ہو اگر پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن کو

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر
دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے۔ م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق
اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک
فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا
موجب یعنی جو کفارہ دم ہی واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے
پھر ایک کفارہ اسوقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لیے
کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اسقدر ہو تو اسکا دم۔ اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا
یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو
اسپر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل
اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو میں پورا دم یعنی ایک
ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ
دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے۔ ف
یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینہما من بعد ان شاء
اللہ تعالی۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی۔ ف۔ پس منتقی کا
قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور و اسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے ساتھ
دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے
ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اسمیں سے بہت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور
اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے۔ الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم
یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سواے
دو جگہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم جسمیں کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی
ہو جاتی ہے سواے دو جگہ کے۔ نذکرہما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء
اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی ایمیں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض
کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں
میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولی ظاہر ہیں۔ مف۔
وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے
ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فہی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔ الا
ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ۔ سواے اسکے جو کہ جوں و ٹڈی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اسمیں کچھ صدقہ
دیدے جسقدر چاہے۔ ہکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹڈی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمد رح
نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری کافی ہے۔ لانہ طیب
قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حنا خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے۔ ف۔ اسکو

طبرانی رح نے ام سلمہ رضہ سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اُسنے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اُسکی اسناد مین عبد اللہ بن لہیعہ
راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے
اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اُسکو دوسری اسناد سے روایت کیا۔ اور اسکی مؤید حدیث انس رضہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے خوشبو ناپسند تھے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد رح کے نزدیک
حنا طیب نہین اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھین کہ خضاب حاصل کیے ہوے
تھین حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام مین ہوتی تھین۔ جواب یہ کہ اُسکو ابن المنذر رح نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہین ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھین وہ احرام مین موجود ہوتا تھا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہین۔ اور اگر ہم مان لین تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ مین اُسکو ترجیح نہین ہو سکتی ہے م۔ مع
پس ثابت ہوا کہ سر مین خضاب حنا سے دم لازم ہے۔ یون ہی اگر عورت سر یا ہاتھ مین مہندی لگاوے تو اُسپر دم واجب
ہے۔ کمافی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیہ دمان۔ اور اگر سر ملبد ہوگیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اُس
مرد پر دو قربانیان واجب ہونگی۔ دم للتطیب ودم للتغطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اُسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو
ف۔ ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشئ علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اُسپر کچھ لازم نہین ہے
ف۔ اور یونہی عورت۔ وسمہ ایک درخت کی پتیان خضاب کے کام مین لائی جاتی ہین ع۔ لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہین ہے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اگر وسمہ مین مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہین اور مین نے مسئلہ نہین پایا م۔ وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اُسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اُسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
کے۔ لیکن یہ اُسوقت کہ سر یا چارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے
ف۔ یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہین بلکہ صحیح بذات خود ہے اسمین اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ جب ہو
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہو تو اُسپر کچھ نہین جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہان ابو حنیفہ سے روایت
کیا گیا کہ اسمین بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط مین امام محمد نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی حنا کے مسئلہ مین کہا کہ سر و داڑھی مین لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر مین صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل
علی ان کل واحد منہما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونون مین سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف۔ یہ ضرور نہین کہ سر مع داڑھی دونون مین لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علحدہ ہوگا م۔ فان ادہن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اُسپر کفارۃ
الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر
صدقہ واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالون مین استعمال کرے یا بدن مین ع الایضاح مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شئ علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (و مالک رح) نے کہا کہ اگر اُسنے

روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اسپر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوا بالوں کے
استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہونے کے۔ ولہما انہ من الاطعمۃ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون
کھانے کی چیزوں سے ہے۔ ف۔ نہ آرائش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الہوام وازالۃ الشعث۔ لیکن
اتنی بات ہے کہ اسکے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے سکے۔ فکانت جنایۃ قاصرۃ
پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا۔ ف۔ تو صرف صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ ف۔ یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو
چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا انڈا ضائع کرنے
سے واجب ہے۔ م۔ ولا یخلو عن نوع طیب۔ اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ویقتل الہوام
اور وہ ہوام یعنی جوں وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ ویلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث
اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے۔ ف۔ پس اسکے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں۔
فیتکامل الجنایۃ بہذہ الجملۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہوگا۔ ف۔
یہی ایک روایت احمد رح سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ ع۔ اگر وہم ہو کہ بقول
صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہونگی جواب دیا کہ۔ وکونہ مطعوما لا ینافیہ
کالزعفران۔ اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران۔ ف۔ کہ بالاتفاق خوشبو
و کھانے کی چیز ہے۔ وہذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون
اور خالص تلی کے تیل میں ہے۔ ف۔ یعنی جو مطیب نہ ہو۔ اما المطیب منہ۔ رہا روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا
ہوا ہو۔ ف۔ یعنی تیل میں خوشبو دار پھول ڈالے گئے ہوں۔ کالبنفسج والزنبق وما اشبہہما۔ مانند بنفشہ و چنبیلی
و مانند انکے۔ ف۔ سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اسکے استعمال سے بالاتفاق
دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے۔ ف۔ جسکے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وہذا اذا استعملہ علی وجہ التطییب
اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ ف۔ خواہ خالص روغن کو یا مطیب
روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بناکر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون
کے ساتھ اپنے زخم یا پاؤں کے شگاف کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ہو
اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ ف۔ بایں طور کہ اسمیں طیب
ڈالکر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں۔ اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے۔ او ہو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے
خود طیب ہے۔ ف۔ برائے ابو حنیفہ رح۔ فیشترط استعمالہ علی وجہ التطییب۔ پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانیکے
شرط کیا گیا ہے۔ ف۔ تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ اور یہاں استعمال
بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبہہ۔ بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند سے دوا
کی۔ ف۔ جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا۔ تو اسمیں بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان
لبس ثوبا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا۔ ایک دن پورا
ف۔ یا ایک رات پوری یا زیادہ دونوں پہنے یا ڈھکے رہا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر دم لازم ہے۔ ف۔ خواہ احرام باندھنے
کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گذارا یا بعد احرام کے پہنا۔ و خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی نے زبردستی یا بحالت

خواب پہنایا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف سے
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لیے کامل جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اُسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اُتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اُسنے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبر ایک
دن ہے۔ اور طرفین رح نے کمی میں صدقہ رکھا۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اُسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اسنے سلے ہوے کپڑے کو اُسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ انکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ مالبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمربند سے کس لیا پس
ایکدن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ ولم یقدر
فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

بعض راسہ - اور اگر اپنے تھوڑا سر ڈھانکا - ف - تو اس میں اختلاف ہے - فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورۃ - تو ابو حنیفہ رح سے اسپر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق وعورت کے - ف - یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی تحقیق کر دی بقولہ - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس - اور یہ اسوجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجۂ کامل کو یہ انتفاع پہونچا حتی کہ ترک وعراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا للحقیقۃ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے تو ہر ایک تہائی وچوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر کو ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی - بدائع میں یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی قول بنظر دلیل اوجہ واقوی ہے - الخ - پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی ایک رات یا ایک دن تو اسپر صدقہ ہے مگر جب کہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے - اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں - اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اسپر دم ہے - دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اسپر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ وحج کے - واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ - ف - کل سر وکل داڑھی تک - فعلیہ دم - تو اسپر قربانی لازم ہے - فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اسپر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے - م - بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے - مع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں - ف - کیونکہ قولہ تعالی لا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سروں کو - کل سر مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال ع -) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس ونبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی یوں ہی احرام میں بال محفوظ کیے گئے ہیں - م - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت ومنفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع - فتکامل بہ الجنایۃ - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر لہذا کہ احتمال زینت ہے تو احتیاطا دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے - وتتقاصر فیما دونہ - اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہے - بخلاف تطییب

ربع العضو لانہ غیر مقصود - برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے - ف - اور معلوم ہو چکا کہ
جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے - یہ تو چہارم سر مین تقریر تھی - وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد
بالعراق وارض العرب - اور یون ہی ڈاڑھی مین سے بعض مونڈنا عراق وعرب مین معتاد ہے - ف - پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوا تاہم اتنا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم مین بعض لوگون کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ
راحت وانتفاع ممنوعہ مین تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے مین بھی کامل جرم ہے لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے سو فرع
اپنا سر مونڈا قربانی دی پھر دہین اپنی ڈاڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ مین سر و ڈاڑھی و بغلین و تمام
بدن مونڈ ڈالا تو اسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہون تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول
ہے - وضو مین کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لپ گیہون ہین - یون ہی جب روٹی پکانے مین جل جاوین
خزانۃ الاکمل مین ہے کہ ایک لٹ بال مین نصف صاع ہے - مع - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گردن
منڈائی تو اسپر ایک دم ہے - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے - ف -
چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہین - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہے - م - وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونون بغل یا ایک کو حلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہے - ف - اور قاضیخان مین ہے کہ اگر
بغل مین بہت بال ہون تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا -
ف - اور ہر ایک موجب الدم ہے - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے مین قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی - ف - یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے مین دم واجب ہے تو ہر بغل مین بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد
نے بغلون کے بارہ مین یہان یعنی جامع صغیر مین لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور
مبسوط مین لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہین ہے بلکہ نتف بغل مین عادت ہے - وہو السنۃ -
اور یہی سنت ہے - ف - اور مبسوط مین کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے - پھر دیگر اعضاء مین امام رح سے روایت
نہین - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف
و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے - ف - یون ہی امام محمد
نے جامع صغیر مین ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
و ساق و جو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگون مین بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل مین دم واجب ہے - لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے - ف - یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
و زینت کی غرض سے انکے بالون کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہین اور حلق بھی بال دور کرتا ہے - فیتکامل بحلق کلہ - پس
جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت مین - ف - پس صدقہ ہے - واضح ہو کہ مبسوط مین صریح سینہ و ساق کو مونڈنے مین غیر مقصود کہا
ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ انکا حلق دوسرے عضو کے ضمن مین ہوتا ہے نہ قصدی - کما فی الفتح - مین کہتا ہون
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہین کہ وہ دوسرے کے ضمن مین ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ مین معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار مین لوگون مین بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا -

فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور چارون ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے مین حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے مین کچھ فرق نہین ہے ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔ ف) تو اسپر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف یعنی دو عادل جو عدل سے حکم کر دین مگر اپنی راے سے نہین بلکہ۔ معناہ انہ ینظر ان ہذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ۔ اسکے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے۔ ف یعنی چہارم داڑھی مین دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے۔ مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھوین حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اسپر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلا مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا۔ ف اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے م۔ ولفظۃ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا۔ ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہین کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ ہو السنۃ فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ مین یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اسلیے ذکر کیا کہ مونچھ مین کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت۔ تو فرمایا۔ والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رکھنا کہ اطار سے مقابل ہوجاوے۔ ف اطار جہان ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اسکے مقابل ہوجاوے تو اسکو قص کہا اور اس سے زیادہ رکھنے کو حلق کہتے ہین۔ پھر جو مصنف رح نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رح کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاء سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط مین مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنمین لفظ قص واقع ہے ازانجملہ حدیث عمار بن یاسر و مغیرۃ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رض عند مسلم والاربعۃ۔ وحدیث ابوہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ قص سے مراد احفاء کے درجہ تک رکھنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بولی وہی یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر رض نے احفاء روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس مین بروایت طحاوی والبزار رح ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس مین مونچھین رکھنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت مین زائد ہے کہ یہودیون سے مشابہت مت کرو۔ اور بزار رح کی روایت مین ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھون مین اور مجوس سے داڑھی مین مخالفت ہے۔ پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہین کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اسمین اتباع آثار سلف ہے۔ اور اگر مونچھین بڑھائین اور نہ کترین تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے کہا کہ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابوحنیفہ کے اجتہاد مین اسپر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وہی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر صدقہ لازم ہے کیونکہ اسنے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہین ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہین۔ ف تو اس راہ سے اسمین کچھ جرم بھی نہین ہے۔ الا ان فیہ ازالۃ شیء من التفث لیکن اس مونڈنے مین تفث مین سے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف یعنی احرام مین جو عاشقانہ صورت مین ویسا وافیہا سے

بے ہوش ہوکر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے مین اتنی جگہ سے میل کچیل دہونا بھی جو اس کا تفث دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہین کیا۔ فتجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور یہی صاحبین کے استدلال مین کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے مین قربانی نہین ہے۔ ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانہ لا یتوسل الی المقصود الا بہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا بمقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہین ہو سکتا۔ وقد وجد ازالۃ التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا۔ ف۔ قصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے فتجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ ف۔ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق مین یہ پورا ہے۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اُسکے حکم سے یا بغیر اُسکے حکم کے۔ ف۔ مثلاً سوتا تھا۔ اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی یا مانند اسکے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہوا۔ م ع۔ فعلی الحالق الصدقۃ۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جسکا سر مونڈا گیا تو قربانی واجب ہے۔ ف۔ اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما۔ اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہین واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو باین طور کہ محلوق سوتا ہو۔ ف۔ یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت مین حالق نے مونڈا۔ بلکہ اصح قول مین حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے۔ اور محلوق بغیر حکم کے سورتون مین بری ہے۔ ع۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو۔ ف۔ نہ دنیا مین نہ آخرت مین تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منہ۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے۔ ف۔ پس سوتا ہوا محلوق بدرجہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی المأثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم۔ ف۔ یعنی آخرت مین اسپر مواخذہ نہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہین دور ہوتا چنانچہ اصول مین مدلل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط نہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہو چکا۔ وہو ما نال من الراحۃ والزینۃ۔ اور یہ سبب وہ راحت وزینت ہے جو اسنے پائی۔ ف۔ زینت یہ کہ بالون کی پراگندگی دور ہوئی۔ فیلزمہ الدم حتما۔ تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہوگا۔ بخلاف المضطر۔ برخلاف مضطر کے۔ ف۔ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر لاچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ ف۔ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفۃ ہناک سماویۃ وہہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت مین آفت آسمانی ہے اور یہان محلوق کی صورت مین بندون کی طرف سے ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے کہا نہین تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے۔ جواب دیا۔ ثم لا یرجع المحلوق براسہ علی الحالق۔ پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہین لے سکتا۔ ف۔ جو مال اسنے قربانی مین خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ۔ کیونکہ قربانی تو اسپر اُسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے۔ ف۔ تو قربانی اپنی راحت کا عوض وہی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہوگیا۔ ف۔ یعنی یہ محلوق تاوان مالی اٹھانے مین اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے مین تاوان اٹھایا۔ مغرور

جس نے دھوکا کھایا ہے عقر وہ مال جو کسی حرہ پر بوجہ شبہہ سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ مرقوم
ہوگا - اور اسکی بہت صورتیں ہیں از انجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے
دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ خرید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اسکو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اُسنے لیا ہے - اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم
ہے پس باوجود اس ثواب کے اُسکو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اُسکے واسطے ہوا - فاحفظہ - م -
وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ - اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا - ف - بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسألتنا فی الوجہین -
رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اسپر صدقہ واجب ہوگا - ف - یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے - وقال الشافعی لا شئی علیہ - اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے - ف - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمیل اسکے شرح الوجیز سے
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے - فتدبر - م - وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہیں - لہ ان معنی الارتفاق
لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق
ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں - ولنا ان ازالۃ ما ینمو من
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے جمتی ہے اُسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے - لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم - کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات - ف - محترم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دور کرے - فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ
تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی - فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء - جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے - ع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے - م - والوجہ
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمیں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - و
لا یعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے - لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل مما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہے

ہو اپنے فائل میل کچیل سے ایذا پاتا ہی تب اسپر طعام لازم ہی - وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم - اور اگر محرم نے
اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤن کے ناخن کترے تو اسپر قربانی لازم ہی - لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء
التفث وازالۃ ما ینمو من البدن - کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہی اسلیے کہ اسمین میل کچیل دور کرنا اور
جو چیز بدن سے اگتی ہی اُسکو زائل کرنا موجود ہی - فاذا قلمہا کلہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم - پس جب محرم نے
سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہی پس اسپر قربانی لازم ہوگی - ف - عدم جواز پر چارون ائمہ متفق ہین -
ع - ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد - اور ایک دم سے زیادتی نہین کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنون کا کترنا
ایک ہی جلسہ مین واقع ہو - ف - یہی قول چارون ائمہ کا ہی ع - لان الجنایۃ من نوع واحد - کیونکہ جرم نوقسم
واحد سے ہی - ف - تو ایک چارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائیگا - فان کان فی مجالس - اور اگر ناخن کترنا
متفرق جلسون مین واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤن کے پانچ ناخن چار جلسون مین کاٹے - فکذلک عند محمد - تو بھی
امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی - ف - کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا - لان مبناہا علی التداخل
کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہی - ف - جبکہ جلس واحد ہو - فاشبہ کفارۃ الفطر - تو کفارہ افطار سے
مشابہ ہو گیا - ف - یعنی جب کہ رمضان مین عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر مین جب کفارہ دے
تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہی بوجہ تداخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے مین بھی تداخل ہو کر آخر مین جب کفارہ دے
تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول مالک و شافعی رح ہی - الا اذا تخللت الکفارۃ - مگر جب کہ ناخنون کے
متفرق کترنے کے بیچ مین کفارہ واقع ہو جاوے - ف - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤن کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا
پھر دوسری مجلس مین دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - لارتفاع الاولی بالتکفیر - کیونکہ پہلا
جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا - ف - تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہو گیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا
دوسرا کفارہ ہوگا - وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا - اور
ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیان واجب ہونگی اگر اُسنے چار مجلسون مین ہر مجلس مین ایک ہاتھ یا ایک
پاؤن کے پانچون ناخن کاٹے - ف - خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - لان الغالب فیہ معنی العبادۃ - کیونکہ
اس کفارہ قربانی مین عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہین - ف - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب
ہوتا ہی جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۃ الفطر کے
کہ وہ معذور پر واجب نہین ہی - لہذا کفارات قربانی مین تداخل مطلق نہین رہا - فیتقید التداخل باتحاد المجلس
کما فی آی السجدۃ - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتین تلاوت کرنے مین ہی -
ف - کہ اگر مجلس واحد مین تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہی اور اگر مجالس مختلف ہون تو ہر ایک کے سبب
علٰحدہ سجدہ لازم ہی اسی جہت سے کہ اسمین معنی عبادت ہین تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو - وان قص
یدا او رجلا فعلیہ دم - اور اگر اپنے ایک ہاتھ یا پاؤن کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہی - اقامۃ للربع
مقام الکل کما فی الحلق - بوجہ قائم کرنے چارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے مین - ف - کہ چارم سر کے
مونڈنے مین مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہی ع - وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ - اور اگر
محرم نے پانچ ناخنون سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہی - ف - یہ معنی نہین کہ ایک ہی صدقہ ہی بلکہ - معناہ تجب لکل
ظفر صدقۃ - اسکے معنی یہ ہین کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہی - ف - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ ہوگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم ہوگا - وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منها - اور زفر رح نے کہا کہ پانچون مین سے تین
کترنے سے بھی دم واجب ہوگا - وہو قول ابی حنیفة الاول - اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے - لان فی اظافیر الید
الواحد دما - کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنون مین دم واجب ہوتا ہے - ف - اور وہ پانچ ناخن ہین - والثلث اکثرها
اور تین ناخن انہین سے اکثر ہین - ف - یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوے اور تین اکثر حصہ ہوے - اور اکثر کا حکم مانند
کل کے ہے - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب مین مذکور ہے - وجه المذکور فی الکتاب
ان الاظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمه - جو کتاب مین مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم واجب
ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤن کے پانچون) ناخن ہین - ف - لیکن اصل مین چارون ہاتھ پاؤن کے کل ناخنون پر دم
واجب ہوا تھا - وقد اقمناها مقام الکل - اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤن کی) ناخنون کو کل کے قائم مقام
کر دیا ہے - ف - اور جب ایکبار ایسا کر چکے - فلا یقام اکثرها مقام کلها - تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے
نہین کہا جائیگا - لانه یودی الی ما لا یتناہی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے - ف - حتی کہ جب تین ناخنون
مین دم واجب ہو تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجاے کل تو دو ناخن مین دم واجب
ہوگا - پھر ڈیڑھ مین پھر ایک مین اسی طرح جاری ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ چاہو یون استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنون
کو قائم مقام چارون کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہین کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم مین
اصل پانچ ناخن ہون حالانکہ چارون ہاتھ پاؤن کے سب ناخن ہین - اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا الزم ہے - فافہم
پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پاؤن کے ہون - وان قص خمسة اظافیر متفرقة من
یدیه ورجلیه فعلیه الصدقة - اور اگر اسنے پانچ ناخن دونون ہاتھون اور دونون پاؤن سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ
واجب ہے - عند ابی حنیفة وابی یوسف - ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک - وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصها من
کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس
پانچ ناخنون کے جبکہ انکو ایک ہی ہاتھ مین سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق
جگہون سے مونڈے - ف - کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پاؤن کے ہو جاتے ہین اور مونڈنے مین متفرق مقامات
کو جمع کرکے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہین تو یہی بیان کرین ہم - ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة - اور
شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت وزینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے - وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی - اور اس
طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا - ویشینه ذلک - اور یہ ہیات اسکو عیبدار کریگی - ف - تو راحت
وزینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہوا - بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانه معتاد
علی ما مر - کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے جیسا گذرا - ف - کہ بعض لوگ فقط چندیا - اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہین
واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة - اور جب کہ جرم مین کمی ٹھہرے تو اسمین صدقہ واجب ہوگا - فیجب
بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا - ف - جو صدقة الفطر مین ہے
وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا - اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے - ف - تو ہر ایک کا نصف
صاع گیہون صدقہ دے - الا ان یبلغ ذلک دما - مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہونچ جاوے - ف -
یعنی قیمت مین - فحینئذ ینقص عنه ما شاء - تو ایسی حالت مین اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے - ف - کیونکہ
دم تو کمال جرم پر ہے اگرچہ اور جب یہ نہین تو کمی کرے - قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شیء علیه -

کیا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اُسکو لے لیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے - ف - اسپر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا
نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو ع م - لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم - کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں
بڑھیگا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہوگیا - ف - اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے - وان تطیب او لبس
او حلق من عذر - اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے - ف - یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا
وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جسمین خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ مین یا حلق - مرض مین کیا بلکہ
جوں بہت ہوکر ایذا دیں تو عذر ہے م ف ع - فہو مخیر - تو محرم اختیار دیا گیا ہے - ف - یعنی تو اسپر ایک کفارہ واجب
ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں مین سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ - ان شاء ذبح شاۃ - اگر چاہے ایک بکری ذبح
کر دے - وان شاء تصدق - اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے - علی ستۃ مساکین - چھ مسکینوں پر - بثلثۃ اصوع
من الطعام - تین صاع طعام - ف - ہر ایک کو نصف صاع - وان شاء صام ثلثۃ ایام - اور اگر چاہے تو تین دن
روزے رکھے - ف - انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے - لقولہ تعالی - بدلیل قول اللہ تعالی - ف - فمن کان منکم
مریضا او بہ اذی من راسہ - پس جو شخص تم مین سے مریض ہو یا اُسکو ایذا ہو سر سے - ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک
تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے - ف - پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک
اسکو جائز ہے - وکلمۃ او للتخییر - اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے - ف - پھر واضح ہو کہ مصنف رح نے اول
قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ مین اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے
کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداء از صدقہ روا ہے - پھر آیت مین تعداد روزون یا صدقہ
کی مذکور نہیں ہے - وقد فسرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت
کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی - ف - یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی - والآیۃ
نزلت فی المعذور - اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق مین - ف - وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہین
جنکے سر مین بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب رض نے کہا کہ نازل تو خاصکر میرے حق مین ہوئی حالانکہ وہ
تم سب کے واسطے عام ہے - کما فی الصحیحین - پس جب کہ معذور کے حق مین نزول ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم لیا
اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اُسپر صرف قربانی حتمی ہے بنا بر آنکہ سابق مین گذرا - م - ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء
پھر اس فدیہ مین روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے - ف - کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں - اسپر ائمہ اربعہ
متفق ہین - ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے ع م - لانہ عبادۃ فی کل مکان - کیونکہ صوم تو ہر جگہ مین
عبادت ہے - ف - تو کسی جگہ کی خصوصیت نہوگی - وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا - اور یونہی صدقہ مذکور
ہر جگہ جائز ہے ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا - ف - کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے
کہ صدقہ حرم مین ادا کرنا شرط ہے - واما النسک فمختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان
اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے وہین قربانی کرنا شرط ہے اسلیے کہ خون بہانا ذبح کرکے قربت
نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ مین - ف - وہ ایام قربانی ہین - او مکان - یا جگہ مین - ف - وہ مقام حرم ہے اسکا حاصل
چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے ہمکو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام نحر مین یعنی دسوین گیارھوین
بارھوین ذی الحجہ مین - یا طاعت ہے اگر موضع حرم مین ذبح کرے - ان دونوں صورتوں کے سوا سے کوئی صورت خون
بہانے مین قربت کی معلوم نہ ہوئی - وہذا الدم لایختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان - اور یہ قربانی کسی

زیادہ کئے ہے ساتھ جنس میں ہے کہ جیسے کے ساتھ مختص ہو گیا اور تعیین ہو گیا۔ ف۔ پس اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا
ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے۔ اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ ولو اختار
الطعام ہاہنا فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا
اور شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ
قسم ہے یعنی جیسے کہ اسمین یہی کافی ہے اور حدیث کعب میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے
وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ
صدقہ کا ذکر تو ہی تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسمین غیر کو بے عوض
کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وہو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے۔ ف۔ پس
ایسے صدقہ دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کر دینا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث
میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خود
اپنا کھانا کھلانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو وہ مجاز صدقہ یعنی مجاز براہ ثواب ہے اور آیت میں حقیقت
جسمین تملیک ضرور ہے

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع و اسکے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امرأۃ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو
کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں پر وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر کرے ہو۔ اور یہی
حرام ہے یہ اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمداً۔ فامنی۔ پس انزال
ہو گیا۔ لا شیء علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کرلے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ
لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا۔ ف۔
نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ
تصور سے انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے
اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے۔ کما
فی المغنی ہے مع۔ وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے۔
ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اسمیں اختلاف روایت ہے۔ فی الجامع
الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا۔ ف۔
تو اسپر دم ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا
فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا
اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا ہوا جو احرام میں ممنوع ہے تو دم واجب
ہوا۔ م ع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں ہے جو فرج کے سوا ہے یعنی
ف۔ فرج مقام پیشاب و پیخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے کچھ استعمال رگڑا۔ تو دم واجب ہے اگرچہ انزال
نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی
جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں احرام
فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین و غزالی رح نے

ذکر کی ہے علمائے شافعیہ نے اسکی غلطی بیان کی ہے۔ ع ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد
ہونا جماع سے متعلق ہے۔ ف یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اسپر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ ع ولہذا لا یفسد
بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وہذا لیس بجماع مقصود۔ اور
یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے۔ ف یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ یہ ایک
طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ ف یعنی
فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت
کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں
ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اسپر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون
الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے
ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ
اس سے رکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع
ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے
نعم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ ف مرد ہو
یا عورت ہو خواہ برغبت و اختیار ہو یا اکراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے
فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ ف یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
فاسد ہو جائیگا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور
حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا۔ ف پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں
حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔
اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے
عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ ع والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس
مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں
میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور انپر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ ف یہ حدیث
ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے
نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بیہقی نے روایت کی۔ ع وہکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی
ایک جماعت صحابہ رضہ سے منقول ہے۔ ف چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی
حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ رواہ الحاکم والبیہقی
بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے
پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رضہ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آیندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور
دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں - مالک رح نے موطا میں بلاغاً
مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمر و علی و ابوہریرہ سے ذکر کیا - ع‍ف - وقال الشافعی تجب بدنة - اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد کا ہے - اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف - بہ قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا - ف - کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے - والحجة علیه اطلاق ما روینا - اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے - ف -
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں فلیہریقا
دماً - واقع ہوا اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے - م - ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - ف - یعنی آیندہ
سال میں - ولا یجب الا لاستدراک المصلحة - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف - تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا - تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے
اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی - خف معنی الجنایة فیکتفی بالشاة - تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری پر کفایت کیجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء - برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
میں قضاء واجب نہیں ہے - ف - بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں یہ فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہوگی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا مفید نہیں - اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی - م - ثم سوی بین السبیلین
پھر قدوری رح نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا - ف - حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و
قضاء ہے جب کہ قبل الوقوف ہو - یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے - وعن ابی حنیفة ان
الوطی فی غیر القبل منهما - اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے - ف - یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا - لا یفسده لتقاصر معنی الوطی - حج کو فاسد
نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے - ف - کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے - فکان عنه روایتان
پس ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہو گئیں - ف - اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اصح یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے - الحاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آیندہ سال دونوں قضاء کریں - م - ولیس علیه ان یفارق امرأته فی قضاء
ما افسداه - اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف - ہاں افتراق ہو سکنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافاً لمالک اذا خرجا من بیتهما و
لزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتهیا الی المکان الذی جامعها فیه - برخلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں - اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہونچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا
ف - اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی - مگر وہ بدقول میں افتراق مستحب ہے

ثم انهما يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان - امام مالک و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ موجود صورت
گذشتہ واقعہ کو یاد کر کے تو مجامعت میں پڑ جاوینگے پس دونوں جدا رہیں - ف - اور اسکی ضرورت بعد احرام
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اُس مقام سابق میں ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے - کما مر - ولنا
ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو رو و مرد کو یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے باہم
موجود ہے - فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة
الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق - تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کرینگے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
ف - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن منفی نہیں کہ دلیل امام
معلوم ہے ایسے شخص کے حق میں جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضا کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولیٰ یہ استدلال
ہے کہ اولیٰ جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ خصہ دور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے - ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کرنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا - اگر یا تعنے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں - جیسے ہاتھ سے منی
نکالنے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی محل خبیث و قابل تنفر ہے حتی کہ منی نکالنے سے بڑھکر نہیں ہے - قارن نے
عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف
کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اسپر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں - مف - یہ سب قبل وقوف عرفہ کا حکم
ہے - ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة - اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اُ
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے - ف - خلافا للشافعي فيما
اذا جامع قبل الرمي - بخلاف قول شافعی کے وہ صورت کہ ابھی جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے - ف - کیونکہ رمی امام شافعی کے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے تو قبل اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں پھر انکے نزدیک بعد رمی کے
سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہیں ہوتا - لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ میں وقوف کر لیا
تو اسکا حج تمام ہوگیا - ف - یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
اور حدیث مذکور پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے بیچ وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اسکا تمام ہوگیا - رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان فی صحیحہ والحاکم - اور ایک روایت میں ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پالیا اُسنے حج پالیا - رواہ ابوداؤد [illegible]

اور جب حج تمام ہوگیا بایں معنی کہ فاسد نہیں ہوسکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوانما تجب البدنۃ بقول ابن عباس رض۔
بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہے۔ اولانہ اعلیٰ انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ
درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ ف یعنی بدنہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہیں
کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہوگیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس
صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اسمیں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت
سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رض کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے
جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔ اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی
حجت و قیاس پر مقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر رض
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمیں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضاے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے
اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے
صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ مع۔ وان جامع
بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء
بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے
دون لبس المخیط وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہننے واسکے مانند۔ ف خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام درحقیقت نہیں
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخففت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی
گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہوگیا۔ فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے۔ ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع
بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیروں یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاۃ
ولا تفسد عمرتہ۔ تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی
طواف پس اب فساد نہیں ہوسکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہوگیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المحیط ع۔ وقال الشافعی تفسد فی
الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا۔ ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو
وعلیہ بدنۃ۔ اور بہرحال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ ف یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذ ہی فرض عندہ
کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا سنۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ
سنت ہے۔ ف کیونکہ جابر رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا
بہت اچھا ہے ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبۃ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا۔ ف
اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہارا للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنیکے واسطے
عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا۔ ف اسمیں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے ثابت
کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اصطلح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری
واجب ہے تو عمرہ میں بھی سم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا ع۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع

متعمدا - اور جس شخص نے بھولنے سے جماع کیا وہ مثل اسکے جس نے عمداً جماع کیا - ف - یہی قول مالک و قدیم قول شافعی
ہے - وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج - اور شافعی رح نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے - ف
جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے - وکذا الخلاف فی جماع النائمۃ والمکرھۃ - اور ایسا ہی اختلاف اس
عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی - ف - ہمارے نزدیک اسکا حج فاسد ہوگیا اگرچہ
گنہگار نہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا - وہو یقول الحظر ینعدم بہذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایۃ
اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا - ف - اور حج فاسد ہونا جنایت
یعنی جرم سے ہے - ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا - اور ہماری دلیل یہ کہ
فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے - ف - یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص
ممنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ
کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے - وہذا لا ینعدم بہذہ العوارض - اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم
نہیں ہوتے ہیں - ف - بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے - والحج لیس فی معنی الصوم
اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے - ف - بلکہ نماز کے معنی میں ہے - لان حالات الاحرام مذکرۃ بمنزلۃ حالات
الصلوۃ بخلاف الصوم واللہ اعلم - اسلیے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے
بخلاف صوم کے واللہ اعلم - ف - بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو وہ اور اسے صوم
سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا - واللہ اعلم - م -

فصل - یہ فصل در بیان طہارت ہے - ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس شخص نے
بغیر وضوء کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے - ف - اور طواف ادا ہوگا - وقال الشافعی لا یعتد بہ
اور شافعی رح نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے - ف - یعنی طواف نہیں ہوا - لقولہ علیہ السلام الطواف
بالبیت صلوۃ الا ان اللہ تعالی اباح فیہ المنطق - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی
بات کہ اللہ تعالی نے اسمیں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے - ف - پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے
نہ بولے - کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس - فتکون الطہارۃ من شرطہ - پس طہارت طواف کی شرط سے
ہوگی - ف - جیسے نماز کی شرط ہے - مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اسمیں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت
ہوگی - ولنا قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - اور ہماری حجت قولہ تعالی ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ
بیت العتیق کا طواف کریں - ف - پس مطلقاً طواف کا حکم دیا - من غیر قید الطہارۃ - بغیر طہارت کی قید کے - ف
یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضوء سے طواف کریں - فلم تکن فرضا - تو طہارت فرض نہ ہوئی - ف - ہاں واجب یا سنت
کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے - ثم قیل ہی سنۃ - پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے - ف
فعلی ہذا ترک طہارت سے صرف اساءت ہو اور کچھ واجب نہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا - والاصح انہا
واجبۃ لانہ یجب بترکہا الجابر - اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان
کرنے والا واجب ہوتا ہے - ف - فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ - ولان الخبر یوجب العمل
فیثبت بہ الوجوب - اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا - ف - اور
حدیث عائشہ رضی میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہانتک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہوجاوے - جیساکہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین - پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت شروع کرنا منع ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا - پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے - فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ - حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اسکو شروع کر دیا - یصیر واجبا بالشروع - تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا - ویدخلہ نقص ترک الطہارۃ - اور طہارت چھوڑنے سے اسمین نقص آجائیگا - فیجبر بالصدقۃ اظہارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالی وہو طواف الزیارۃ - تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونیکا اس طواف سے جو اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے - ف - کیونکہ طواف زیارت مین قربانی ہے - وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع - اور یہی حکم ہر ایسے طواف مین ہے جو نفل ہو - ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ - اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر بکری کی قربانی واجب ہے - لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم - کیونکہ اسنے طواف رکن مین نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا - وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ - اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے - کذا روی عن ابن عباس - ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہے - ف - یہ روایت نہین ملتی ہے ع - ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت - اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونون مین تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت سے جبر نقصان مین بدنہ واجب ہے - ف - کیونکہ حج مین نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف نماز کے کہ اسمین صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز ونفل مین کچھ تفاوت نہین حتی کہ دونون مین سجدہ سہو ہے - پھر یہ سب اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث مین ہو - وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا - اور یون ہی جب طواف الزیارہ مین سے اکثر پھیرون کو حالت جنابت یا حدث مین ادا کیا ہو - ف - تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے لان اکثر الشیء لہ حکم کلہ - کیونکہ جو شیء کا اکثر حصہ ہو اسکے واسطے حکم کل کا ہے - ف - پس کل سات پھیرون مین سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہین - والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ - اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ مین ہے اور اسپر قربانی نہ رہیگی - وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید - اور مختصر القدوری کے بعض نسخون مین ہے وعلیہ ان یعید - ف - یعنی اسپر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ مین ہے - والاصح انہ یومر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا - اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت مین اسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا اور جنابت کی صورت مین بطور ایجاب - ف - پس نہ مطلقا افضل اور نہ مطلقا واجب بلکہ بے وضو طواف مین اعادہ مستحب ہے اور جنابت مین اعادہ واجب ہے - لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث - کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے - ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر - پھر جب کہ اسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث مین طواف کیا تھا تو اسپر قربانی لازم نہین ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو - لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہین رہا سوائے شبہہ نقصان کے - ف - اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ دم نہین ہوتا - پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہین ہے - رہا بقول ابی حنیفہ رح تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہین اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کما فی شرح الطحاوی

وغیرہ - الغایۃ - مع - اور حق یہ کہ اسمین اتفاق ہے اسواسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہوچکا اور حدث کا استدراک
دوبارہ اعادہ سے ہوگیا تو صرف شبہہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہین ہے - یہی صحیح ہے - م - وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی
ایام النحر فلا شئی علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ - اور اگر اسنے طواف کو حالت جنابت مین کیا تھا اسکو ایام النحر مین اعادہ کیا
تو اسپر کچھ واجب نہین رہا کیونکہ اسنے طواف کو اپنے وقت مین اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ماعرف من مذہبہ - اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہ رح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اسپر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا - ف - کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت
کی صورت مین بوجہ اول مین فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونون مین معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے - ایضاح مین کہا کہ یہی ارجح و افقہ ہے - مع - کیونکہ اول طواف
سے عورتون کی حلت ہوگئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان مین بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال مین اعادہ کرکے
اسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا - کمافی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - مف - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود - اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اسنے جنابت مین طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا لائق ہے
ف - یعنی افضل ہے کہ طہارت مین طواف کرے - لان النقص کثیر فیؤمر بالعود استدراکا لہ - کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف - جبکہ وہ میقات سے گذر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہین ہے - مع - وان لم یعد وبعث
بدنۃ اجزاہ - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اسکو کافی ہوگیا - لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود - کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - ف - پس جنابت کی
صورت مین واپسی افضل ہے - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث مین یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کرلیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہے - لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے مین فقراء کا نفع ہے - ف - اور اسکی واپسی
مین احرام لازم و اسکی حفاظت مین خطرہ ہے - ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا - اور اگر اسنے طواف سرے سے
نہ کیا - ف - یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہون - ف - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا تو اسپر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے - ف - جو پہلے باندھا
لانعدام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر ہے - ف - یعنی پورا حلال ہونا نہین ہوا جب کہ طواف
زیارت نہین کیا - وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف - اور وہ عورتون سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہانتک کہ
طواف زیارت کرے - ف - لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اسپر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد
مجلس مین الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا - مف - ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے - لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت - کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونون تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا - ف - پس جب کہ زیارت مین بکری تو وداع مین

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا سے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا - وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ - اور ابو حنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے - ف - مثل طواف زیارت کے - رواہ الکرخی - الا ان الاول اصح - مگر روایت
اول اصح ہے - ف - رواہ القدوری - ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ - اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر
بکری واجب ہے - لانہ نقص کثیر - کیونکہ یہ بہت نقص ہے - ثم ہو دون طواف الزیارۃ - پھر طواف وداع کم درجہ
ہے طواف زیارت سے - ف - جنبین جنب ہے بدنہ آتا ہے - فیکتفی بالشاۃ - تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی - ف -
تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے - ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ - اور جس نے
طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے - ف - مگر اسکہ وقت پر اعادہ
کرلے - غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں - تو بمنزلہ تمام کے ہے - لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ
النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ - کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ
سے نقصان کے مشابہ ہوگیا پس اسپر بکری لازم ہے - فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ - پھر اگر وہ
اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے - لما بینا - بوجہ اسکے جو ہم
بیان کر چکے - ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا - اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے
چھوڑے تو برابر محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے - لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا -
کیونکہ چھوڑے ہوے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہیں کیا - ومن ترک طواف الصدر
او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ - اور جسنے طواف الصدر کو یا اسمیں سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے
ف - جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے - لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے
واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے - ف - اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے - و
ما دام بمکۃ یومر بالاعادۃ - اور جب تک مکہ میں موجود ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا - اقامۃ للواجب
فی وقتہ - تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے - ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ -
اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے - ف - ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہون
ع - ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر - اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا - فان بمکۃ
اعادہ - پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے - لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ -
کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنا بر آنکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے - ف - یعنی حدیث الحطیم من البیت - و
الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم - اور
جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہو
حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے - فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصا فی طوافہ - پس جب اسنے
ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کرلیا - ف - کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی
نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے
نقص آیا - فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مؤدیا للطواف علی الوجہ المشروع - پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف
کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو - وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ - اور اگر اسنے فقط
حجر کا طواف کرلیا تو کافی ہوگیا - لانہ تلافی ما ہو المتروک - کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کرلی - وہو ان

ياخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر - اور حجر کا طواف
یہ کہ حجر کے باہر دائین طرف سے شروع کرے پھرتا رہے یہانتک کہ حجر کے آخر تک پہونچے پھر حجر مین کشادگی سے داخل ہوکر
دوسری جانب نکلے - ف - یہ ایک پھیرا ہوا - ہٰکذا یفعله سبع مرات - یونہی اُسکو سات بار کرے - فان
رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن مین واپس آیا اور اعادہ نہین کیا تو اسپر قربانی واجب ہے
لانه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع فلا تجزيه الصدقة - کیونکہ اسکے طواف مین قریب چہارم
کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اُسکو صدقہ کافی نہ ہوگا - ف - کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی
مین نقص ہے - ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في آخر ايام التشريق طاهرا فعليه
دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق مین طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی
واجب ہے - ف - بکری - فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان - پھر اگر اسنے طواف زیارت
کو جنابت مین کیا ہو تو اسپر دو قربانیان ہین - ف - دونون بکریان - عند ابي حنيفة رح - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ہے - وقالا عليه دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے - لان في الوجه الاول لم ينقل طواف
الصدر الى طواف الزيارة - کیونکہ اول صورت مین طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہین کیا گیا - لانه
واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب وانما هو مستحب - اسواسطے کہ طواف الصدر
واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہین بلکہ مستحب ہے - ف - تو طواف الزیارۃ جو کیا ہے
وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا - فلا ينقل اليه - پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا
ف - بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے - وفي الوجه الثاني ينقل طواف الصدر
الى طواف الزيارة لانه مستحق الاعادة - اور دوسری صورت مین طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے
منتقل کرینگے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے - ف - کیونکہ حالت جنابت مین کیا اور یہ نقص فاحش موجب اعادہ
ہے اور آخر ایام تشریق مین اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا - لیکن طواف الزیارۃ کا وقت
نہین ہے - فيصير تاركا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزيارة عن ايام النحر - پس وہ طواف الصدر چھوڑنے
والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا - فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق - پس طواف الصدر
ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا - وبتاخير الآخر على الخلاف - اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم
واجب ہوگا باختلاف - ف - یعنی امام رح کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہین - الا انه يؤمر باعادة
طواف الصدر ما دام بمكة - لیکن جبتک وہ مکہ مین ہے اُسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا - ف -
پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی - ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا - اور بعد وطن لوٹ جانے کے اُسکو یہ حکم نہ ہوگا
بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی - ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء
وحل - اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا - فما دام بمكة يعيدهما -
تو جبتک مکہ مین ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے - ف - یعنی اعادہ واجب ہے - ولا شيء عليه - اور اسپر کچھ واجب
نہین ہے - اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث - پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے
اسمین نقص بیٹھ جانے سے ہے - واما السعي فلانه تبع للطواف - اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع
ہے - ف - اگرچہ اسمین طہارت واجب نہین مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی - واذا

اعادہما فعلیہ لارتفاع النقصان - اور جب اسنے دونون کو اعادہ کر لیا تو اسپر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان کے دور ہو جانے
کے - وان رجع الی اہلہ قبل ان یعید فعلیہ دم - اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن مین واپس گیا
تو اسپر قربانی واجب ہے - لترک الطہارۃ فیہ - بوجہ طواف مین طہارت ترک کرنے کے - ولا یومر بالعود - اور اسکو واپس
آنے کا حکم نہ دیا جائیگا - لوقوع التحلل باداء الرکن - کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے - اذ
النقصان یسیر - کیونکہ نقصان خفیف ہے - ف - خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت مین عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
تو اسمین خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے - پس اسپر قربانی لازم ہے - ولیس علیہ فی السعی شئی - اور اسپر سعی صفا و
مروہ کے بارہ مین کچھ واجب نہین ہے - لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ - کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہے - ف - کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو - اور سعی مین بالاتفاق
طہارت واجب نہین ہے - مف - وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی - اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی
کو اعادہ نہ کیا - ف - تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہین ہے - فی الصحیح - صحیح قول مین - ف - اور دوسرا قول غیر صحیح
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح متقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے -
مف - یہ عمرہ کا بیان تھا - ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ - اور جس نے حج مین سعی صفا
و مروہ چھوڑی تو اسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہے - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون
الفساد - اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج -
ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے اسکے ترک سے حج فاسد ہے - جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
ثابت نہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اسپر قربانی
واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے - یہ اسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا - وقال الشافعی
لاشئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئی - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہین
کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اسپر لازم نہ ہوگا - ولنا
ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت
یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو - ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت مین کلام ہے - لیکن شک نہین کہ آپ نے لوگون کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھسے
لے لو یعنی جسطرح مین کرون اس سے سیکھ لو اور شک نہین کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو تعلیم فرماتے - پس معلوم ہوا کہ واجب ہے - فیجب بترکہ الدم - تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی - ف -
اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن مین امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف
اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات مین وقوف عرفہ پایا - ف - تو اسپر دم واجب نہین ہے - لان استدامۃ الوقوف
علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن مین وقوف کیا نہ رات مین -
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ مین - ف - اور بعض نے
امام رح سے روایت کی کہ اسنے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی - اور جواب یہ کہ استدراک نہین ہوا - لان المتروک

لا یصیر مستدرکا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ و اختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ ف۔ پس زفر رح کے نزدیک
ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع۔ و من ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم۔ اور
جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لانہ من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے
ف۔ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہو گا۔ و من ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام
مین رمی الجمار ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے۔ ف۔
اور جملہ رمی ستر ہیں۔ و یکفیہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس
متحد ہے جیسے مونڈنے میں۔ ف۔ اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یتحقق
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام
مین سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں۔ ف۔ تو
بعد اسکے قضا نہیں ہو سکتی ہے۔ و ما دامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے
ف۔ حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو
ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ ف۔ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم بتاخیرہا یجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر
سے قربانی واجب ہو گی۔ عند ابی حنیفۃ خلافا لہما۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ ف۔
اور معنی تاخیر کے یہ کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ ورنہ
رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اسپر قربانی
واجب ہو گی۔ ف۔ حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانہ نسک
تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ ف۔ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیے کہ جنس متحد میں تداخل
ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے
تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔
و من ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو فوت
کر دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ ف۔ ہر کنکری
نصف صاع گیہوں۔ لان الکل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی
نسک ہے۔ ف۔ اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ ف۔ پس
صدقہ ہے۔ الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فحینئذ یلزمہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہو گا۔ ف۔ مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے
میں بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر اسنے یوم النحر میں رمی
جمرۃ العقبہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب ہے۔ لانہ ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ اسنے اس روز کا رمی کا
وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ ف۔ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منہا۔ اور اسیطرح
جب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ ف۔ مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک
معنی اوپر مذکور ہیں کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یہانتک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کرلے تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہین ہی۔ وان ترک
منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی انجمار مین سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریان
یا تین کنکریان مارنی چھوڑ دین۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑ دین۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ ملکر ایک بکری کی
قیمت کو پہونچ جاوے تو جسقدر چاہے کم کردے۔ لان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم
نصف سے ہی پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہی تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملاکر دم کی قیمت کو
پہونچے تو کچھ کم کردیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر
کیا یہانتک کہ ایام قربانی گذرگئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہی۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ وکذا
اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یون ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے مین تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک
تاخیر کا دم لازم ہی۔ وقالا لاشئی علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونون صورتون مین اسپر کچھ واجب نہین ہی
ف۔ خواہ حلق مین تاخیر کرے یا طواف زیارت مین۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علے
نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہی امام و
صاحبین مین دو صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار
پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا۔ ف۔ پس امام کے
نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہی بخلاف صاحبین کے۔ لہما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا
یجب مع القضاء شئی آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک
کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہین ہوتی ہی۔ ف۔ بلکہ صحیحین مین حجۃ الوداع مین ہی کہ پس اس روز
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا موخر کرلی گئی اسکو نہین پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور
کچھ حرج نہین ہی۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہی کہ حرج یعنی گناہ نہین ہی چنانچہ خود اسی حدیث مین ہی کہ ایک آیا اور اسنے
کہا کہ یا رسول اللہ مین نے جانا نہین پس مین نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہین ہی پھر دوسرے
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس مین نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہین ہی۔
مخفی نہین کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہی خصوص جب کہ کفارہ واجب نہین کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی
چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول
ابن عباس رض ہی کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اسپر قربانی واجب ہی۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ
باسناد جید۔ والطحاوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہی کہ حجۃ الوداع مین آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہی یا مراد یہ
گناہ نہین تھا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہی۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہی جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے مین دم واجب
ہوتا ہی۔ ف۔ بالاتفاق۔ فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یونہی جو چیز کسی وقت
کے ساتھ موقت کی گئی ہی اسوقت سے تاخیر کرنے مین دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اسمین تردد ہی کہ احرام مین
میقات سے گنجایش نہین اور رمی وحلق وطواف وغیرہ مین شاید تاخیر نہو بلکہ وقت وسیع ہو۔ فافہم۔ فان حلق
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر مین حرم کے سوا سے حل مین حلق کیا تو اسپر دم واجب ہی

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم - اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لاشئی علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج - مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - ف - یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - ف - تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اسمیں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا یا ان اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا - م - والاصح انہ علی الخلاف - اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے - ف - جیسے معتمر میں اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روک دیے گئے - ف - جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا - وحلقوا فی غیر الحرم - اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا - ف - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہو گیا فانہ من واجباتہا وان کان محللا - کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنیوالا ہو - ف - الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا صار نسکا اختص بالحرم - پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - ف - جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح - جیسے مثلاً ذبح کرنا - ف - رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے - وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا فیہ - اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو - ف - اعتراض ہوا کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہونچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی - جواب و بلکہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے - اگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا جاتا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم بھیجے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے - ف - یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جب وجہاں چاہے حلق کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ سے

وعند زفرؒ یتوقت بالزمان دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وہذا الخلاف فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا۔ ف۔ جو مذکور ہوا ہے۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق مین ہے۔ ف۔ اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکلجانے کے حق مین بالاتفاق موقت نہین ہے۔ ف۔ حتی کہ جہان کہین حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہین کیا اسکے نزدیک حلال ہوگیا اور کچھ لازم بھی نہین ہے۔ اور یہ حج کے بارہ مین ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع اور عمرہ مین حلق وقصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہین۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ مین کرے بلاخلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اُس زمانہ سے موقت نہین ہے۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ مین چاہے کرے سواے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانہا موقت بہ۔ بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اِس سے موقت ہے۔ ف۔ یعنی وہ طواف خانہ وسعی صفا ومروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہین۔ ف۔ حاجی اگر ایام النحر مین حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم مین حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ ن۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہانتک کہ لوٹ آیا۔ ف۔ حرم مین۔ وقصر۔ اور قصر کیا۔ فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا۔ تو بالاتفاق اُسپر کچھ لازم نہین ہے۔ معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہین کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم مین لوٹ آیا۔ لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم مین لایا تو اُسپر ضمان واجب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہین ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیان لازم ہین۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے۔ ف۔ لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جرمانہ ہے۔ وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئی علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اسپر کچھ لازم نہین بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہین ہوتا۔ جامع صغیر مین یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیان ہین ایک دم القران اور دوسرا اسلیے کہ اُسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت مین ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب مین تغیر کر دیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے مین امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اُس سے دم القران نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اُسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

فصل۔ یہ فصل احرام مین شکار وغیرہ کے بیان مین ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے۔ ف۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہین۔ ع۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالی احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمھارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا درحالیکہ تمھارے واسطے متاع ہے

آخر تک۔ ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ وتثواہ فی البر۔ اور
خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو۔ ف۔ اور اصل اسمیں انڈے بچہ دینا معتبر ہے۔ یہ اتفاقی ہے
کہ پرند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دیوے اور تری میں ٹھکانا بناوے یا برعکس وہ بھی صید بر
ہے جیسے مینڈک س ع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ وتثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور
رہنا پانی میں ہو۔ ف۔ خواہ سمندر ہو یا دریا جھیل وغیرہ ح ع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور بالاتفاق
اسمیں جزا نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانۃ الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ م ع۔ والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو۔ ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پالتو کبوتر شکار رہے
کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں
وحشی نہیں ہوتا اور زکوٰۃ میں بوجہ مجبوری کے اسپر زکوٰۃ نہیں ہوئی۔ قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی پرند شکار ہیں
جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالک رح کے نزدیک جو ہل جاوے جیسے پالتو کبوتر اور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا۔
اور ہمارے نزدیک شکار ہے م ع۔ بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹکھنا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں
ف۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا۔ فانہا مبتدیات بالاذی۔ کیونکہ
یہ جانور ایذا دہی میں خود پہل کرتے ہیں۔ ف۔ بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے۔ والمراد بہ۔ اور
مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے۔ ہو المروی عن ابی یوسف۔
یہی ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل
ہے۔ واضح ہو کہ یہاں متعدد امور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث میں جنمیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے۔ اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں۔ کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔ الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں م۔ پھر مصنف رح نے جو استثناء ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع میں پانچ جانور جنکے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بچھو و
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ م ع۔ اور بھیڑیے وسانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل میں
ہے ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا۔ لیکن حجاج ضعیف ہے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کٹکھنا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر المذہب میں متعمد
ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں م۔ ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالک نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور انپر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں جیسے لومڑی و ساہی و بلی وغیرہ
تو انکو محرم قتل نہ کرے۔ عیاض رح نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹکھنا ہو اور

انھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا مذفر رح نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہی۔ اور شیر اِنمین داخل نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہی مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین کہ اُس سے زائد نہون۔ محیط و بدائع مین ہی کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کرکے لوگون پر حملہ کرتا ہی اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ مین بدرجہ کامل موجود ہین تو بقیاس جلی یہ نص اُنمین بھی وارد ہی۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید ظاہر الروایۃ مین اِسکے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہوجائیگی پس اُسوقت قتل کرنا جائز ہی اور جب تک حملہ نہین کیا ہی قتل نہ کرے لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جسمین موجود ہون بدرجۂ اولی اُسکا قتل جائز ہی۔ م۔ کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق ہون اور نہون بلکہ جو اُنکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہی کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اُسکا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت صحیحین مروی ہی۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رض مرفوعاً وارد ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانورکو قتل کرسکتا ہی فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہی تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی مع۔ مترجم کہتا ہی کہ کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اِسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہی اور حدیث ابن عمر مین انکا بیان بچھو و چوہا و کلب عقور و غراب و چیل۔ مذکور ہی تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہی اور حدیث ابو سعید رض مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہی اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رض سے صاحب کا حکم نکل آیا۔ م۔ قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف نہین کیا ہی۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہر دار جانورون مین ہی۔ مع۔ پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہین ہی حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال و جان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین۔ اور اِسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر اِنمین سے صید کے معنی مین نہین ہین۔ نعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہی اُس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہی اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہی۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ مین درندے سب صید مین سوائے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتی کہ ان دونون کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ جزا ہی جو ایک بکری سے زائد نہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانورون کے جنکو استثناء کیا گیا ہی صید کا قتل کرنا حرام ہی اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہی اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہی تو زفر رح کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رح اولی ہی بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہی تو بالاتفاق صید اولی ہی۔ اگر اُسنے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہی اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہی۔ ف۔ قال واذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلالت تو اسمیں خلاف ہے شافعی رح کا۔ ف۔ اور مالک رح کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہو یقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ جزاء نہیں۔ ہاں اگر حرم کا شکار ہو اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کردی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہ رض حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رض نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا اتیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلان جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلان جگہ پچانہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاء رح نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلی رح نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رض کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزاء جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالۃ من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہ رض۔ م۔ ولانہ تفویت الامن علی الصید اذ ہو آمن بتوحشہ وتواریہ۔ اور اسواسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا فصار کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہوگیا۔ ف۔ اور مؤید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جسنے بدراہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاویگا۔ ولان المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اسلیے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فیضمن بترک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اسکے چھوڑنے سے ضامن ہوگا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیگا تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزام من جہتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے۔ ف۔ تو حلال کو

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رح نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ماروی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف وزفر رح سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے۔ اور جب کسی کے مجتہد کی راے میں حلال بھی محرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اسپر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لایکون المدلول عالما بمکان الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو جسکو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کرنیوالے کو سچا مان لے۔ حتی لو کذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنیوالے کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے شخص کی تصدیق کرلی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اُسپر جزاء نہوگی۔ ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اُسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اُسکی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اُسپر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیہ شیئ لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اُسپر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے۔ ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسرے دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہوا اور دوم دلالت کنندہ اُسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچکر بھاگ نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اُسکو کہا کہ اِسکو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیے اور یوں ہی اگر اُسکو ذبح کے لیے چھری عاریت دی یا تیر وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کرسکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہو بہرحال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اُسکو شکار بتلادے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔ وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹھیک کرتا ہے۔ ف۔ یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اُسپر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ ف۔ ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کرکے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اُسنے ضرب لگاکر مارا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء اور عود سے مختلف نہیں ہوتا جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح مذکور ہے ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گذری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ اختصاص

وہان فعل جھگڑنا مذکور ہے اور ہمارے اصول مین ٹھہرا کہ بھول چوک سے وہان آخرت عفو ہے- ہان دنیا مین جزاء جو کسی فعل پر لازم
ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے مین بھول چوک مثل عمد کے ہے- رہا آخرت مین تعمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اُسکو
زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے- ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے مین خود مرتکب قتل ہونا اور سبب
بر انگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہوجاوے دونون برابر ہین بشرطیکہ یہ سبب اُسنے ناحق کیا ہو- چنانچہ اگر شکار کے
لیے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اسمین رہے یا پانی کے لیے
گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لیے کھودا پھر اسمین کوئی شکار مرگیا تو اُسپر کچھ لازم نہین ہے- یون ہی کتا ایسے جانور پر
چھوڑا جسکا قتل مباح ہے یا حلال نے حل مین چھوڑا اور اُسنے حرم مین جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہین- اگر حل مین شکار کو تیر
مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم مین شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے- اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم
ہے- المحیط- کتا حرم مین داخل ہوچکا اُسوقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اُسکو للکارا اور وہ
مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے- واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہین مگر جبکہ اُس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے
لہذا اصل مین ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے- تیر مارا ایک شکار
کو اس سے دو تلف ہوے تو دونون کی جزاء لازم ہے- اگر تیر کھاکر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے- ایک
جماعت مکہ کا مکان جسمین کبوتر تھے بند کرکے منی کو گئے پس کبوتر پیاس سے مرگئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے- اگر شکار
کو بھگانے سے اُسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اُسکو دوسرے نے للکارا تو ضامن
ہے- مف- رہا بیان جزاء مثل کا- والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل
فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی برٍ- اور جزاء امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت
لگائی جاوے اس جگہ مین جہان وہ قتل ہوا یا اگر جنگل مین ہوا تو وہان سے سب سے نزدیک آبادی مین- ف- اور
عینی مین شرح اسلح ہے کہ جب صید جنگل مین قتل ہو تو جہان ہلاک کیا گیا وہین اُسکی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہان کچھ قیمت
ہو ورنہ وہان سے سب سے نزدیک مقام مین قیمت لگائی جاوے- م- یقومہ ذوا عدل- یعنی قیمت صید کو دو عادل
مرد اندازہ کرین- ف- یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہون تو مضائقہ نہین- پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کرین یہی اس صید کا
مثل مقدور ہے- ثم ہو مخیر فی الفداء- پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے مین مختار ہے- ف- تین صورتون مین جسکو
چاہے اختیار کرے- ان شاء ابتاع بہا ہدیا و ذبحہ ان بلغت ہدیا- چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے
اور اُسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر پہونچے کہ ہدی مل جاوے- ف- یعنی حرم مین ذبح کرے لقولہ تعالیٰ
ہدیا بالغ الکعبہ- وان شاء اشتری بہا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر
اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہون سے نصف صاع اور چھوہارے یا
جو سے ایک صاع- ف- اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے- وان شاء صام- اور اگر چاہے تو روزہ رکھے
علی ما نذکر- بنابر آنکہ ہم بیان کرینگے- ف- ہر مسکین کے طعام کے بجاے ایک روزہ- اگر طعام صدقہ دینے مین
نصف صاع گیہون سے کم بچا تو چاہے اُسی کو صدقہ دیدے یا اُسکے عوض ایک روزہ رکھے- پھر یہ سب اس بنا پر ہے
کہ آیت مین مثل ما قتل من النعم- سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم- متعلق بقتل- سے ہے یعنی مثل اس شکار کا
جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے- یعنی مثل مقتول نعم کے- اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اسکا بیان
قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم مین سے یعنی نعم مین سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت مین ہو وہ دیدے

یہی قول شافعی ومحمدؒ ہے چنانچہ لکھا - وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر - اور امام محمد وشافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جنکا نظیر موجود ہو - ففی الظبی شاۃ - پس ہرن میں بکری دے
ف - مادہ میں مادہ اور نر میں نر - وفی الضبع شاۃ - اور کفتار میں بکری دے - وفی الارنب عناق - اور خرگوش میں بزغالہ مادہ - وفی الیربوع جفرۃ - اور جنگلی چوہے میں جفرہ - ف - یعنی معز کا مادہ بچہ جو چار ماہ کا ہو - ن - وفی النعامۃ بدنۃ - اور شتر مرغ میں اونٹ ہے - وفی حمار الوحش بقرۃ - اور گورخر میں گائے ہے - ف - تو فقط قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا - اول اسلیئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ٹھہرانے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا - حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ چوہا وشتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزا ہے - لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - قولہ تعالے فجزاء الخ پس جزا ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے - ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ - اور نعم میں سے اسکا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو - لان القیمۃ لا تکون نعما - کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے - ف - یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیئے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے - وجہ دوم نقل آثار ہیں - والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے شتر مرغ وہرن وگورخر وخرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کرچکے - ف - پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ - وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے -
ف - رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح - پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت - پس ان دو وجوہ سے امام محمد وشافعی بلکہ مالک واحمد اسطرف گئے ہیں - اور باہم کچھ اختلاف ہے - پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو - وما لیس لہ نظیر - اور جس صید کا نظیر نہیں ہے - ف - یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے - عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباہہما - تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنجشک وکبوتر وانکے مانند - ف - فاختہ وقمری وغیرہ - واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما - اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابوحنیفہ وابو یوسف ہے - ف - یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا - پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم - اور شافعی رح کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے - والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ - اور شافعی رح کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں - ف - بالقیاس - ویثبت المشابہۃ بینہما - اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں - ف - مگر صورت میں نہیں بلکہ - من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر - اس راہ سے کہ کبوتر وبکری میں سے ہر ایک عب کرتا وہدر کرتا ہے - ف - عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں - مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی ہے حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں - م - ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی - اور ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے - ف - یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں - ولا یمکن الحمل علیہ - اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے - ف - یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے

تو وہ محالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے - فحمل علی المثل معنی - تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا - ف
نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ - فجزاء مثل ما قتل الآیہ - مراد
یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی - اور وہ قیمت ہے - لکونہ معہودا فی الشرع کما فی حقوق العباد -
اسوجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں - ف - مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
ضائع کردی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف
کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط
جیسے جو کہ انکی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے - کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت
خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی - پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں - او
لکونہ مرادا بالاجماع - یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے - ف - ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہے
اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
اصول میں محقق ہے - او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص - یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری
میں تخصیص ہے - ف - یعنی معنوی مثل تو ہر صورت وہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں
جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا - کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے
کو لینا جائز نہیں ہے - پھر جب یہ بات مقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - میں کلمہ من النعم -
متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول - اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری
یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری وبعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو وہی مراد ہے یعنی
قیمت - ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی
مرجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولی ہے - پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے - اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا
جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے - والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل
من النعم الوحش - اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا - واسم
النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی وپالو دونوں پر بولا جاتا ہے - ف - صرف پالو کی خصوصیت
نہیں ہے - کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے - ف - ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی
التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلاخلاف انکے کلام سے لغت میں حجت لی گئی
ہے - اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
کیونکر معتبر ہوگی - جواب یہ کہ آیت میں ہدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم -
والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اسکے ساتھ اندازہ ہے - دون ایجاب
المعین - نہ معین واجب کرنا - ف - یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہے
جس سے ایک بکری دیجاوے - لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولی ہے
بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اسواسطے بکری فرمائی

اللہ اُنپر دلیل یہ ہے کہ گفتار و بکری مین جیسے معنوی مشابہت نہین ویسی صورت مین بھی ظاہر نہین تو کیا نہین دیکھتے کہ ہرن کے
مقابلہ مین بھی بکری ہی ہے اور کبوتر کے مقابلہ مین بھی بکری ہے۔ علی ہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ مین جانور کا اندازہ
اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہین تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اس تاویل کی لطافت و خوبی مین شبہہ نہین ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے
مین نقد درم و دینار وغیرہ سے نہین بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کرین جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد
قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء مین ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید
کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کما فی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر
ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی
ہو تو بدائع مین ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے مین بلا خلاف مطلقاً صفت
کا لحاظ قیمت اندازہ مین کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ
بیت جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پانون سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی
صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ سامان لڑائی کا مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت
لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت مین صید ہے اگر اسمین سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر
نہین ہے اور اگر پیدایشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع مین
مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید مین خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق
اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہین کہ
شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اُسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہین جاتا بعد موت کے اُسکے گوشت
کا کچھ اندازہ نہین ہے پس مراد یہ کہ اُسکو زندہ قرار دیکر اُسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ **ثم الخیار الی القاتل
فی ان یجعلہ ہدیاً او طعاماً او صوماً عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** ۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اِس
اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار مین ہے۔ ف۔ یعنی دونون عادل
جنکو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینگے پھر قاتل صید چاہے اُسکی ہدی لیجاوے یا طعام بانٹے یا روزے
رکھے۔ **وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان
حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ وابو یوسف** ۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار
عادلون کو ہے پس اگر اُنھون نے ہدی کا حکم لگایا تو اُسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان
اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اُسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت
کے۔ **لہما ان التخییر شرع رفقاً بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین** ۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی
دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اُس شخص کے حق مین نرمی کے لیے مشروع ہوا جسپر ضمان ہے تو اُسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ
قسم مین ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اُسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ **ولمحمد والشافعی قولہ تعالی یحکم
بہ ذوا عدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ الآیۃ** ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی
حکم کرین اُس مثل کا دو عادل تم مین سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی۔ **ذکر الہدی منصوباً لانہ تفسیر لقولہ
یحکم بہ** ۔ پس ہدیاً کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہے۔ ف۔ یعنی بہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

بواسطہ حرف کے بلا واسطہ تقاضا ہدیا - پس ضمیر مبہم کو ہدی نے بتلایا - یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا - او مفعول یحکم الحکم - یا مفعول فعل حاکم ہے - ف - یعنی عادل حکم کرین ہدی کو - بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلون کے حکم سے متعلق ہے تو جب ہدی کا حکم کرنا عادلون کے اختیار پر ہے - ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او - پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ ذکر فرمایا ہے - ف - یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے - فیکون الخیار الیہما - تو اختیار حاکمون کی طرف رہا - ف - یعنی کل مین اختیار - واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابون مین اختیار شکار مارنے والے کو ہے مثل قول ابو حنیفہ وابی یوسف - کمافی العینی - قلنا - ہم کہتے ہین - ف - بجواب استدلال امام محمد رح - اسطرح کہ طعام و صیام کا عطف ہدیاً پر نہین ہے - الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع - کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے - ف - یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ - مین طعام مرفوع ہے پس اسکا عطف ہدیاً پر جائز نہین کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے - وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً - اور یون ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً - مرفوع - برفع واقع ہے - ف - یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً - فلم یکن فیہا دلالۃ اختیار الحکمین - پس طعام و صیام مین عادلون کے مختار ہونے کی دلالت نہین نکلی - ف - اور جب ان مین نہوئی تو ہدی مین بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم مین سے کوئی اسکا قائل نہین کہ ہدی کا اختیار عادلون کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے - وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ - پس عادلون کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے مین رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے مین اُسی کو اختیار ہے جسپر واجب ہوئی ہے - ویقومان فی المکان الذی اصابہ - اور دونون عادل اُسی جگہ مین قیمت لگاوین جہان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے لاختلاف القیم باختلاف الاماکن - بوجہ مختلف ہونے قیمتون کے جگہین مختلف ہونے کے ساتھ - ف - یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت مین اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہین کی قیمت اندازہ کرین جہان صید تلف ہوا - پھر ظاہر یہ کہ عادلون کو اگر وہان کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہان جانا ضرور نہین ہے - فان کان الموضع براً لا یباع فیہ الصید یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری - پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہان صید فروخت نہین ہوتا تو اُس سے بہت قریب مقام جہان صید بیچا و خرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے - ف - اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جسوقت صید قتل ہوا جب کہ اوقات مختلفہ مین قیمت بدلتی ہے - ن ف ع - قالوا والواحد یکفی - مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے - ف - قیمت صید اندازہ کرنے مین - والمثنی اولی لانہ احوط وابعد عن الغلط کمافی حقوق العباد - اور دو ہونا بہتر کیونکہ اسمین زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد مین حکم ہے - ف - کہ ایک کافی اور دو اولی و احوط ہین - وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص - اور کہا گیا کہ یہان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے - ف - بقولہ تعالیٰ ذوا عدل منکم الخ - فتح القدیر مین کہا کہ یہی ظاہر اً واجب ہے اور شرح السدید مین اسی کو صحیح کہا ہے - اور عادل سے وہ مراد نہین جو گواہی مین عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت مین بصیرت ہو - وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر مین نے نقل صریح نہین پائی - البحر - مین کہتا ہون کہ آیت مین عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہین بلکہ عادل ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعلی ہذا قاتل صید اگر متعمد ہو تو فاسق ہونے سے اسکا اندازہ جائز نہین ورنہ جائز ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی صریح جزئیہ نہین پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے - واللہ تعالیٰ اعلم م - والہدی لا یذبح الا بمکۃ - اور ہدی نہین ذبح کیجاوے مگر مکہ مین - ف - یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی خریدنا اختیار کیا تو سوائے

مکہ کے کہین اُسکو ذبح نکرے - لقولہ تعالیٰ ہدیا بالغ الکعبۃ - یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی مین کعبہ پہونچنے والی قید فرمائی - ف
مین کعبہ بالاجماع مراد نہین بلکہ زمین حرم مراد ہے - اور طعام و صوم مین کوئی قید منصوص نہین ہے - ویجوز الاطعام فی غیرہا -
اور طعام دینا سواے مکہ کے بھی جائز ہے - خلافا للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی - اسمین شافعی رح نے اختلاف کیا -
شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہین - ف - کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ مین دیا جاوے - پھر مقیس علیہ اور
مقیس مین کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونون کو ایک حکم مین جمع کرے - والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم -
اور دونون کو جمع کرنیوالا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والون کو - ف - یعنی رزق کی وسعت ہدی مین گوشت
سے اور اطعام مین اناج سے ہے - ونحن نقول - اور ہم کہتے ہین - ف - کہ یہان قیاس کی شرط نہین پائی جاتی وہ یہ کہ
مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس مین آتا ہو حالانکہ - الہدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او
زمان - قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہیگی
ف - یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یون ہی ایام قربانی یعنی دسوین ذی الحجہ و گیارھوین و بارھوین
تک رہے - غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہین کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بھید دنیاوی زندگی مین ہمارے قیاس سے باہر ہے -
اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان و مکان - رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ مین قربت معقول
ہے - ف - یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہین کر سکتے ہین - و
الصوم یجوز فی غیر مکۃ - اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے - لانہ قربۃ فی کل مکان - کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
ہے - فان ذبح بالکوفۃ - پس اگر قاتل صید نے کوفہ مین ذبح کیا - ف - یعنی سواے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی - لیکن - اجزاہ عن الطعام - طعام سے کافی ہو گئی - ف - گویا اسنے شکار کی قیمت
سے طعام دیدیا - معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام - اسکے معنی یہ ہین کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت
مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمین قیمت طعام پوری پڑتی ہو - ف - یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت پہونچا اسکی قیمت
نصف صاع گیہون یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو - لان الاراقۃ لا تنوب عنہ - کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہین ہوتا ہے - ف - کیونکہ ذبح کرنا حرم مین خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم مین ہر مسکین کو نصف صاع گیہون سے کم پہونچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہونچنے مین اطعام ادا نہو گا جیسے ہدی نہوئی - ع م - واذا وقع الاختیار علی الہدی
یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ - اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ مین جائز ہے - ف -
یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی مین جائز ہے - لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ - کیونکہ ہدی کا اسم
جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے - ف - جو بقرعید کی قربانی مین جائز ہوتا ہے - پس بکری کمتر درجہ
ہے اور یہی قول مالک رح ہے - وقال محمد والشافعی یجزی صغار الغنم فیہا - اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
مین غنم کی صغار بھی جائز ہین - لان الصحابۃ اوجبوا عناقا و جفرۃ - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ
واجب کیا ہے - ف - عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی مین جائز نہین ہین مبسوط
و اسرار وغیرہ مین یہی قول ابو یوسف رح کا مذکور ہے - وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
یعنی اذا تصدق - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونیکے جائز ہین یعنی جب کہ انکو صدقہ

کر دے۔ ف۔ اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق وجنوصعہ اندازہ بطور
طعام کر دیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ بدی افضل ہونے کے ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔
تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ ف۔ بخلاف شافعی رح کے کہ انکے
نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ہو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول
شکار ہی مضمون ہے تو اُسی کی قیمت معتبر ہے۔ ف۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اُسکا طعام خرید کر دے۔ واذا اشتری
بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض
طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین
اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ ف۔ یعنی گیہوں سے کم از
نصف صاع یا چھوہارے وجو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں ینصرف
الی ما ہو المعہود فی الشرع۔ وہ پھریگا اُس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں
اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار وقسم وصدقہ فطر میں بھی معہود ہے۔ اور
شافعی رح کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ
دینا روا ہے۔ ت۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول
کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ابتداءً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اُس
قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف
صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ ف۔ جسکی نیت رات سے کر لے۔ لان تقدیر
الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے
کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ ف۔ ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزہ سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رح نے عکس
کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا
غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع میں جسطرح معہود ہو اُسی طرح مراد ہوگی
فقدرناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ ف۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ والتقدیر
علی ہذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ
میں ہے۔ ف۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اُسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم
کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔
فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ ف۔ یعنی جو کچھ طعام حساب
میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو مخیر
ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اُسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو
اسکے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں
ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
ف۔ مثلاً ایک ممولا کی مار ڈالی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ یطعم قدر الواجب

جنت واجب ہو یعنی طعام دیدے - او یصوم یوما مکان - یا ہر آدھی صاع کے عوض ایک روزہ رکھے - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کر روزہ دن سے کم شروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے - ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ - اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑ ڈالے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے - ف - جب کہ نقصان منجر بہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہو جاوے - فدعہ م اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد - یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے - ف - پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے - اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا یا زخم کہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے - اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہوا اور اسبیجابی رحمہ کے نزدیک احتیاطا پوری قیمت دے - یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے - یہی جمہور کا قول ہے - اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے - مع - ولو نتف ریش طائر - اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے - او قطع قوائم صید - یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے - فخرج من حیز الامتناع - پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا - ف - یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا - فعلیہ قیمتہ کاملۃ - تو محرم پر اسکی قیمت بدرجہ کامل واجب ہے - ف - یعنی پوری قیمت دے - خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم - لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ - کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزاء کو تاوان دے - ف - کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں - یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا - رہا مادہ صید تو فرمایا ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ - اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے - ف - یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے - وہذا مروی عن علی و ابن عباس - اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے مروی ہے - ف - حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا - بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویۃ بن قرہ رح سے روایت کی کہ حضرت علی رض نے بعض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے - ت - اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے - ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ - یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں انکی قیمت واجب ہے - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ - اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا ہے ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے - اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمین ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے - مع - یا اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار میں اسی کی بابت قیمت مذکور ہے - ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا - اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے - فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد - تو وہ احتیاطا بمنزلہ صید کے قرار دیا

جب تک خراب نہ ہوگیا ہو - ف یعنی گندہ نہو - فان خرج من البیض فرخ میت - پھر اگر انڈے مین سے مردہ بچہ نکلا
ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہین - اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو جیسا و ہشمسا
اُسپر قیمت لازم ہو ع - اور اگر کچھ معلوم نہو - فعلیہ قیمتہ - تو بھی اسپر بچہ کی قیمت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم
بدلیل استحسان ہے - والقیاس ان لا یغرم سوی البیضتہ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم - اور قیاس یہ تھا
کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہین ہوا ہے - وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج
منہ الفرخ الحی - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو - ف پس اصل
اسمین بچہ زندہ ہونے والا ہے - والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ - اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے
ف اور یہان یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے - فیحال علیہ احتیاطاً - پس بچہ کا مرنا احتیاطاً
اُسی پر حوالہ کیا جاوے - ف کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا - وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا
میتا و ماتت فعلیہ قیمتہما - اور اُسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ مین مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو
محرم پر ہرن و بچہ دونون کی قیمت واجب ہے - ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اُسی کی قیمت ہے - کیونکہ اصل بچہ مین زندہ
پیدا ہوتا - ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء -
اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹنے کتے کے مار ڈالنے مین کچھ جزا نہین ہے - ف اگرچہ محرم ہو یا حرم
مین مارے - لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ
والکلب العقور - بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکارون سے ہین کہ حل و حرم مین قتل
کیے جاوینگے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹہا کتا - ف رواہ البخاری ومسلم - ت - اس حدیث سے حرم مین بھی
انکا قتل جائز نکلا - وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ
والکلب العقور - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ
و کٹنے کتے کو - ف صحیحین کی روایت مین الحیہ نہین مگر صحیح مسلم کی ایک روایت مین عقرب کے بجائے حیہ ہے پس
مصنف رح نے دونون کو جمع کر دیا - اور الذئب کی روایت مراسیل ابو داؤد وغیرہ سے سابق گذری - لہذا مصنف رح
نے فرمایا - وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات - اور بھیڑیا بعض روایات مین مذکور ہے - ف یعنی مع کلب
عقور کے - وقیل المراد بالکلب العقور الذئب - اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے - ف یعنی
بھیڑیا کاٹنے و پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اُسکو کٹہا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام
ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے - او یقال - یا کہا جاوے کہ - ف
کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹہا مراد ہے - اور بھیڑیا بطریق قیاس اُس سے لاحق ہے کیونکہ - الذئب فی معناہ - بھیڑیا کلب
عقور کے معنی مین ہے - ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے - والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ
یبتدی بالاذی - اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا مین پہل کرتا ہے
ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذاء دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے مکرر ذکر
کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے - مصنف - اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہین بلکہ یہ غراب کی دو قسم
کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط سے مراد زاغ ہے وہ زاغ جو صرف گندگی
کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی مین دانہ خلط کرتا ہے - پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالص نجاست نہین کھاتا وہ کچھ نقصان کو

تو دانہ کا لحاظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہین بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانہ یبتدی بالاذی کیونکہ خلط کرنیوالا
نجاست سے پہل کرتا ہے یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست مین سے
وہ پہلے نجاست پر چونچ لگاتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م۔ اما العقعق غیر مستثنی۔ رہا عقعق تو وہ مستثنی نہین
ہے۔ ف۔ بلکہ اُسکے قتل مین جزا لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہین کہلاتا ہے۔ ف۔ اور اگر غراب
مین داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہین کھاتا مگر تابع کرکے۔ ولا یبتدی بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہین
کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو
ف۔ کیونکہ حدیث ابوداؤد مین صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت نہین ہے۔ والمستانس والمتوحش منہا سواء۔ اور
دونون مین سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہین۔ ف۔ یہ بنا بر آنکہ منہا بصیغہ مثنی ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی
جانورون مین سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر
در بارہ جزاء کے جنس ہے۔ ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر مین سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونون
مین لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یونہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی
چوہا دونون برابر ہین۔ ف۔ الحاصل جنگلی وحشی جسکے مارنے مین جزاء واجب ہے اُسی جنس کا پالو پلا ہوا اگھر دن مین
رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار۔ ف۔ یعنی گوہ۔ والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیسا من
الخمس المستثناۃ۔ یہ دونون اُن پانچون مستثنی مین سے نہین ہین۔ ف۔ یعنی بذریعۂ قیاس علت اذیت کے
پانچون کے ساتھ مین اُنکو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لایبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونون ایذا مین پہل نہین
کرتے ہین۔ ف۔ اس عبارت مین اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل
البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیٔ۔ اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل مین کچھ لازم نہین ہے۔ ف۔
یہی قول شافعی و احمد ہے۔ بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہین اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور
براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہین وہ آواز نہین کرتا اور اُڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلونی اور
اگر بڑی ہو تو اُسکو حلمہ کہتے ہین م۔ یونہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دلمہ
و صیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل مین کچھ نہین کیونکہ بدن سے متولد نہین اور نہ صید ہین۔ المحیط۔
ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا۔ لانہا لیست
بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہین اور بدن سے متولد نہین ہین۔ ف۔ تو جزاء
ثابت نہوئی۔ ثم ہی موذیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہین۔ ف۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے۔
والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے۔
وما لایوذی لایحل قتلہا ولکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذا نہین دیتی تو اُسکا قتل کرنا
حلال نہین ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے۔ ف۔ یعنی صید و متولد بدن نہین
اقول سیاہ چینٹا کلان تجربہ سے بغیر چھیڑے نہین کاٹتا لیکن چیزین خصوصاً مٹھائی کھانے مین موذی ہے کہ قتل مارنے
مین جزاء نہین مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء مثل کف من الطعام۔ اور جس نے جون یا
جیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتیلی بھر طعام۔ لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن
کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔ وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر مین ہے کہ

کچھ طعام دیدے - وہذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ - اور یہ قول اسکی دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلادے بطور اباحت کے - ف - نہ بطور صدقہ تملیک کے - وان لم یکن شبعا - اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو - ف - حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے - اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ فعل وہ کر دے یا اشارہ کیا تو متقی وعیون میں اشارہ کرنیوالے پر کفارہ ہے - سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اسواسطے کہ جس کچھ صید نہیں کیا بلکہ اس سے امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا - مع - ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء - اور جس محرم نے ٹیری ماری تو جو چاہے صدقہ دیدے - لان الجراد من البر - کیونکہ ٹیری خشکی کے صیدوں سے ہے - فان الصید ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الآخذ - کیونکہ صید وہ جانور ہے جسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہو اور پکڑنے والا اسکو قصد کرے - ف - ٹیری کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے - وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیریوں کا سامنے آیا تو ہم نے انکو تلواروں ولاٹھیوں سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے رواہ الترمذی وابو داؤد - جواب یہ کہ - اسناد میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوے حلال ہے گویا صید البحر ہے - وتمرۃ خیر من جرادۃ - اور ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - لقول عمر رض تمرۃ خیر من جرادۃ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - ف - رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبد الرزاق مرسلا ومسندا - مع - ولا شئ علیہ فی ذبح السلحفاۃ - اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مارڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے - لانہ من الہوام والحشرات - کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں میں سے ہے - فاشبہ الخنافس والوزغات - پس وہ گبریلے کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہوگیا - ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ - اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے - وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا - اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا - ف - اور یہی قول شافعی واحمد ہے - ع - ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ - اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے - لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ - کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہوگیا - ف - اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے ع - ومن قتل ما لا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع - اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے و انکے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سواے انکے جنکو شرع نے مستثنے کردیا ہے - وہو ما عددناہ - اور مستثنی وہ ہیں جنکو ہم شمار کر چکے - ف - بھیڑیا وکلب عقور - اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے - وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانہا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ - اور شافعی نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذاء پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنی ہیں داخل ہو گئے - ف - اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہونچاوے لہذا شیر وچیتا وغیرہ اسمیں شامل ہیں - الغایہ - وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرہا لغۃ - اور یوں ہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے - ف - چنانچہ اسپر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبۃ بن ابی لہب پر بد دعا فرمائی کہ اللہم سلط علیہ کلبا من کلابک - یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک کتا مسلط کر دے پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا الا مف - اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے - یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنیکی اجازت نقل کی جسمیں اختلاف کا ذکر نہیں ہے - م - **ولنا** - اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے - **ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ اولدفع اذاہ** - یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے - ف - جیسے جنگلی سور ہے ع - اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کرکے گرفتار کیا جاوے - **والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد** - اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے - ف - یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا - حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف - تو زیادتی منع نہیں - علاوہ اسکے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل وحرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ درصید ہیں لیکن انکا مار ڈالنا جائز ہے - **واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا والعرف املک** - اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے - ف - پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا - لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے فتامل فلعل الحق لا یعدوہ واللہ تعالی اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے - **ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ** - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا - **وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم** - اور زفر رح نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک پہونچے بقیاس ماکول اللحم کے - ف - یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جسکا گوشت کھایا جاتا ہے - **ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ** - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے - ف - معروف حدیث جابر رض اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے - رواہ ابو داؤد - لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - سے معارضہ ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ وملک میں اور ہر درندہ وصید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - الفتح - **ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لا لانہ محارب موذ** - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑانکا موذی ہے - **ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا** - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا - ف - یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت وکھال سے بڑھکر نہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ جزء من قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقا صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ

آیت سے نہین ہو سکتا۔ ملخص الفتح۔ پس ظاہر ہوا امام المحقق رح نے ترجیح دیا ہے کہ کچھ نہین واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رح کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت مین ہے کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ واذا صال السبع علی المحرم فقتله لاشی علیه۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اُسکو قتل کر دیا تو اسپر کچھ واجب نہین ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل۔ اور زفر رح نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ف۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر ڈالا تو اُسپر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یونہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ماروی عن عمر رض انه قتل سبعا واهدی کبشا وقال انا ابتدأناه۔ اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رض سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رض نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ ف۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اُسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ مین حجت نہین پس اولی استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مت۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اُسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع فواسق کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولهذا کان ماذونا فی دفع المتوهم منه الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ف۔ اور وہ فواسق جانور ہین۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ف۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق مین درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقاله۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہوگی۔ ف۔ ان اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہین اور حقدار بندہ ہے۔ ف۔ یعنی مالک نے اسکے قتل کی اجازت نہین دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہین۔ پس اسپر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہین کیونکہ درندہ مین سوا سے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہین ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اسنے قتل کیا تو اسپر جزاء واجب ہے۔ ف۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناه من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق مین تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او به اذی من راسه الآیه۔ مین ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعیر والدجاجة والبط الاهلی۔ اور مضائقہ نہین کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی اور پالو بط کو۔ لان هذه الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزین صید نہین ہین بوجہ وحشی نہونے کے۔ ف۔ یعنی انکی اصلی خلقت توحش نہین ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة۔ اور بط سے مراد

وہ بلاد کے گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالتو و ہلی ہوئی ہے۔ ف۔ کبھی وحشی جنگلی نہیں
ہوئی ہے۔ جیسے کبوتر گھروں میں پالتو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پاموزہ ذبح
کیا تو اسپر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ۔ برخلاف قول مالک
کے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ پاموزہ کبوتر خود پلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست
ہونے کے۔ ف۔ یعنی اڑنے میں بار دستی کرنے میں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں
ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطئ النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر
یعنی پاموزہ اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والاستیناس
عارض فلم یعتبر۔ اور پلا ہونا تو عارض ہوگیا پس معتبر نہ ہوا۔ ف۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ الحاصل صید ہونے
میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے ہل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا۔ اور یوں ہی جب
ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے۔ لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے
تو ہل جانا اسکو باطل نہیں کریگا۔ ف۔ جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالتو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید
نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم
نہیں لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا۔ اور جب محرم نے کسی
شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف مضطر کو
حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا۔ ف۔ ایک قول میں۔ یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل
لہ فانتقل فعلہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر کی طرف
منتقل ہوا۔ ف۔ اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا۔ رہا محرم تو اسپر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع
اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے۔ ف۔ جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وہذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ۔
اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیحۃ المجوسی۔ جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ ف۔ کہ ذبیحہ نہیں بلکہ
مردار ہے۔ وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام الممیز بین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا
اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے میں قائم مقام ہے۔ ف۔ کیونکہ گوشت
پاک اور خون مسفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسیرا۔ واسطے آسانی دینے کے
ف۔ پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہوکر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا
تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے۔ فینعدم بانعدامہ۔ پس حلال ہونا معدوم
ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے۔ ف۔ پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم
الذابح من ذلک شیئا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا۔ ف۔ باوجودیکہ اس مردار
کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیمۃ ما اکل۔ تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہے۔ ف۔ یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفۃ
ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہیں ہے
ف۔ صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئ علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی
دوسرے محرم نے کھایا تو سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار
ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب

نہوگا - وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ - اور ایسا ہوگیا کہ جیسے اسمین سے کسی دوسرے محرم نے کھایا - ولابی حنیفۃ رح
ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا
دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کردیا اور باعتبار اسکے ممنوع احرام ہونے کے - ف - یعنی
ذبح الصید اسکے احرام مین ممنوع حرام ہے - لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ فی
حق الذکاۃ - کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق مین صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنیکے
لائق ہونے سے نکال دیا - ف - یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہوتو پاک ہو - فصارت
حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ - پس تناول حرام ہونا ان واسطون سے اسکے احرام کی طرف
منسوب ہوگیا - ف - کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا - پس یہ سبب
بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے - بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ - برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہین ہے - ف - کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف
مضاف نہین تو اسپر کچھ جزاء نہوگی اور اسپر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا - ولاباس بان یاکل المحرم
لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ - اور مضائقہ نہین کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو - اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ - بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نہ کی اور
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو - ف - اور اگر حلال نے خود شکار کرنے مین محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہین
ہے - خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم - مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت مین جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جہت سے شکار کیا - ف - یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا - لہ قولہ علیہ السلام لاباس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ - مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہین محرم کو صید کا گوشت
کھانے مین بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو - ف - حدیث جابر رض مین صید البر لکم
وانتم حرم مالم یصیدوہ او یصاد لکم - اسکے معنی وہی ہین جو مصنف نے ذکر کیے - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی لیکن
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے - اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے - اور ہمارے نزدیک تاویل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا ہے یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا - ولنا ان الصحابۃ تذاکروا
لحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق مین صید کا گوشت کھانے مین مذاکرہ
کیا - ف - درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لاباس بہ - پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - ف - بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے
کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال
تذاکرنا لحم الصید الخ - اور ابوعبداللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ مین عن ابی حنیفۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ
الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ وناکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رح نے مؤطا مین اسی کا اختصار روایت کیا - حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام مین ہوتے اور گوشت ہرن کا زاد راہ لیجاتے اور کھاتے تھے - پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی
اور کہا - واللام فیما روی لام تملیک - اور وجہ حدیث مالک رح نے کی اسمین لام تملیک ہے - ف - یعنی قولہ
یصاد لہ - مین لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک مین صید دے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم -

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او
معناہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لکم کے یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضہ واقع
جسمین جو اوپر گذری اسمین صرف یہی پوچھا کہ تم مین سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھون نے کہا کہ نہین تو فرمایا
کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہین پوچھا کہ اسکی نیت مین نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا
مذہب ہی حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رضہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہی - فتح القدیر مین دیکھنا
چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالۃ - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال
ہی کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وہذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ - اور یہ تنصیص ہی اس
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہی - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہی جیسے دلالت کرنا حرام
ہی - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اسمین دو روایتین آئی ہین - ف - ایک مین ہی کہ دلالت کرنے سے
محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہی اور دوسرے مین دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہین - اور امام قدوری نے روایت اول
پر تنصیص کی - و وجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضہ وقد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
ہی اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے ابھی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہی کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے
دی کہ کسی نے دلالت نہین کی اور کسی نے شکار کرنے کا حکم نہین کیا - ہان اس سے یہ بھی ظاہر ہی کہ اسکے سواے
ابو قتادہ رضہ سے نہین پوچھا کہ تم نے ان محرمون کے واسطے تو شکار نہین کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ
کہتے ہین تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رضہ مین الم تصیدوہ او یصاد لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - واللہ تعالی اعلم - م - وفی صید الحرم اذا ذبحہ
الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید مین جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے
تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیرون پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہی - لان الصید
استحق الامن بسبب الحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہی - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
تو اسکی ذات سے صید کو امن ہی نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہی اور حرم مین بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
جانور مستحق امن ہی - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کے جو ایک حدیث مین جسمین طول ہی واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت
نہ دلائی جاویگی مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہی اور اس کلام سے آیندہ کی خبر دینا مقصود نہین بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہی یعنی کوئی شخص
ایسا مت کرے اور ابوہریرہ رضہ سے روایت ہی کہ فتح مکہ مین آپ نے حمد و ثناء الہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالے نے
مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنون کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تا قیامت باقی ہی اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اسکی
ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور یہانپر گرا مال کسی کو لینا حلال نہین مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اٹھاوے
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سواے اذخر کے کہ وہ ہماری قبرون و گھرون کے واسطے ضروری ہی پس
آپ نے فرمایا کہ سواے اذخر کے - رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم - واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ ہی ہو نہ وہ
کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنون کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ
کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال مین تم لوگون کی

انکھون کے سامنے جو ظالم ہاتھیون کا لشکر لیکر کعبہ کو فتح کرنے وگرانے کیا تھا حالانکہ تم اپنی جاہلون سے اوپر سے
اللہ تعالی نے اسکو تسلط نہ دیا بلکہ یہان کے طیرا ابابیل کو حکم دیا جنھون نے ان ہاتھیون ولشکریون پر ایک ایک
کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہوگئے پھر اللہ تعالی نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام
کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لیے مجھے حلال کیا گیا تھا اب وہ بدستور قیامت تک
حرم محترم ہو گیا۔ آیندہ کوئی شخص اگر لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اسکو کہو کہ رسول اللہ علیہ السلام
کو اللہ تعالی نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہین دی۔ بالجملہ جب حدیث مین صید کو نفرت دلانے سے ممانعت
قطعی تو قتل اس سے بڑھکر حرام ہے پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چارون ائمہ اور عامۂ علماء کا قول
ہے۔ ولا یجزیہ الصوم۔ اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہین۔ ف۔ اگرچہ محرم کو کفارہ
صید مین صوم جائز ہین۔ لانہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے۔ ف۔
یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ۔ اور کفارہ نہین ہے۔ ف۔ جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک
وجہ سے احرام مین فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اسکو روزے بھی جائز ہین اور حلال کے حق مین کفارہ نہین۔ فاشبہ ضمان
الاموال۔ تو یہ مالون کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اگر غیر کے مالون کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان
دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہان ہے۔ الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے مین اور حلال کی صید حرم مار ڈالنے مین فرق ہے
کہ اول کو جزاء مین ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہین جائز ہے۔ وہذا لانہ یجب بتفویت وصف
فی المحل وہو الامن۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید مین
اور وہ وصف امن ہے۔ ف۔ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ
جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اُسکے فعل کی جزاء ہے۔ ف۔ نہ وصف محل کے۔ لان
الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم مین موجود ہے اور وہ اسکا احرام ہے۔
ف۔ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے اسی وجہ سے اگر دو محرمون نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اُسکے فعل کی
وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اسکے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونون پر لازم ہے
کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ والصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال۔ اور فعل صوم
اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان۔ ف۔ کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال
وقال زفر۔ اور کہا زفر نے۔ ف۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی
المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء مین روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اسکے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف۔
یعنی جیسے محرم پر جزاء مین روزہ جائز ہے یون ہی حلال کو کہ دونون نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے
والفرق قد ذکرناہ۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل پس
باوجود اس فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہین ہے۔ وہل یجزیہ الہدی۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا
روا ہے۔ ففیہ روایتان۔ تو اسمین دو روایتین ہین۔ ف۔ ایک مین روا نہین یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا
بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اُسکی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر بعد ذبح تلف ہو گیا تو
اسکے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری روایت مین مطلق قربانی کر دینا روا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اسکی قیمت
صید کے برابر نہ رہی اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا۔ مع۔

دخل الحرم بصید - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر
واجب ہے کہ حرم میں اسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے
ہو - خلافاً للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اُس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا - ف - بلکہ مباح
میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکو کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب
حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اُس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - او صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما رویناہ - یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا - یعنی
دونوں طریق سے اُسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو
ورنہ درخت فلان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا اصل میں جس ہرن کا شکار
حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم میں صید کا وجود یہی
صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اسنے صید کو فروخت کر دیا تو صید
کے حق میں بیع رد کر دی جائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کپڑا و صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع
رد کیجائیگی بنا بر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو
بائع پر جزاء واجب ہے - ف - خواہ صید مر گیا یا مشتری اسکو کہیں لے گیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اسنے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا ضائع کرکے صید سے تعرض کیا - ف - جو مستوجب جزاء ہوتا ہے
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف -
یہ سب اُس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ -
اور جس شخص نے احرام باندھا در حالیکہ اسکے گھر میں یا اسکے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اسپر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے
ف - یہی مذہب عبد اللہ بن الحارث رض اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ لگاؤ اُس سے الگ رکھنا
واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو باتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - معف - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر اسکا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اُسکے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ اُنکے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
اُنکے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور ایسے نہ چھوڑنے کے ساتھ عادت فاشی جاری چلی آئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع
تابعین و انکے بعد والوں میں آج تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

وہی من احد سے انتہی - اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے - ف - گویا بمنزلہ اجماع کے ہے - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث رض قال کنا نحج الخ - یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے - حدثنا عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ - یعنی مجاہد رح نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے راجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے پس انکو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا مع ت - یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعود رض کے - ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن - جو بات مومنون نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالی کے نزدیک اچھی ہے - کما رواہ احمد و الطیالسی و البزار و الطبرانی و البیہقی - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات میں مانند قولہ تعالی اولئک ہم المومنون حقاً - اور - اولئک ہم المفلحون - اور قولہ تعالی رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ - اور مانند اسکے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلاخلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا تعامل اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے م - و لان الواجب ترک التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑ دے وہو لیس بمتعرض من جہتہ - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانہ محفوظ بالبیت و القفص لا بہ - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ - ف - یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت کیے ہوے نہیں ہے - غیر انہ فی ملکہ - سواے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے - ف - اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا - قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنمیں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و ہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے م فع - و لو ارسلہ فی مفازۃ فھو علی ملکہ - اور اگر محرم اسکو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے - ف - حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلان شخص نے اسکو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ مالکانہ کرے - تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہو گی - فلا معتبر ببقاء الملک - تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لا کر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو - و قیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اسکے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے - ف - کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسنے احرام باندھا پس کسی غیر نے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہوگا - ف - کیونکہ مالک نے اسکو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ حکم ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول مالک و احمد ہے - و قالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا
اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اُسنے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اِسنے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالے نے فرمایا۔
وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں
اُنپر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اِسنے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ
باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کردیا پس مالک کو ضمان دیگا۔
ف۔ اور یہ دلیل بنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہوچکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اُسنے حلال ہونیکی
حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اِسکے جب اِسنے حالت احرام میں پکڑی
ہو۔ ف۔ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ ف۔ اِسلیے
کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول
اُسکا مالک ہوچکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑدے۔
ویمکنہ ذلک بان یخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اُسکو یوں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑدے
ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کردیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اُسکے ہاتھ نہیں آویگی
تو قبضہ تو جاتا رہا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ ف۔ معازف جمع معزف۔ مراد لہو و لعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اِسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ
تراشی ولکڑی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالی آویگا۔
م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم
یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم
کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالی وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما۔
بدلیل قول اللہ تعالی کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کردیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اُسکی ملک شرعی اسمیں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہوگیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں
فان قتلہ محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کردیا

فعلی کل واحد منہما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل یہ کہ
محرم پر جزاء اپنے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض للصید
بازالۃ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل
مقرر لذلک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن
میں ہو جاتا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہے
کیونکہ فرمایا۔ والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء
فعل کے ہے۔ ف۔ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوئی اس طرح کہ گویا اسنے ابتداءً قتل کر دیا۔ کشہود الطلاق قبل
الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جب کہ
انہوں نے رجوع کیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر
کا دعوی کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ
پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھر گئے۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ
ہندہ کا نقصان کیا اسکے ضامن ہونگے پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداءً ظلم ہے۔
اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسنے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے
لہذا فرمایا۔ ویرجع الآخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا اسکو مارنے والے سے رجوع کریگا۔ ف۔ یعنی گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیگا۔ ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال
زفر رح۔ اور کہا زفر رح نے۔ ف۔ اور صاحبین نے بھی الایضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔
لان الآخذ مؤاخذ بصنیعہ فلا یرجع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس
نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الآخذ انما یصیر سببا
للضمان عند اتصال الہلاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت
متصل ہو۔ ف۔ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا
محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الآخذ علۃ۔ تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ ف۔
یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا
ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ ف۔ کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا
تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا۔ ف۔ پس جو اسنے تاوان
دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے
اسی علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے
کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف رح اشارہ
کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام رح کے قول کی طرف رجوع کیا۔ واللہ اعلم۔ اور اگر حلال نے صید حرم
کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اسکے ہاتھ میں قتل کر ڈالا تو باتفاق دونوں مگر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ع۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حشیش الحرم او شجرہ لیست
بمملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کی ملک نہیں ہے۔ وہو مما لا ینبتہ الناس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم سے ہے جسکو لوگ نہیں جماتے ہیں ۔ فعلیہ قیمتہ ۔ تو اسپر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے ۔ الا فیما جف
منہ ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اسمین سے خشک ہوگئی ہو ۔ ف ۔ یعنی خشک کاٹنے مین کچھ واجب نہین ہے مع ۔
قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہین ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتین یہ ہین کہ جو نباتات حرم مین اگے یا اذخر
ہو گی تو اسکے کاٹنے مین کچھ نہین ہے یا اذخر نہو گی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہین پس ٹوٹی و سوکھی مین بھی کچھ
نہین پھر جو ایسی نہین وہ یا ایسی ہوگی جسکو لوگ اگاتے و جماتے ہین یا نہین ۔ پس اگر اسکو لوگ اگاتے ہون خواہ بطور عادت
یا غیر عادت تو اسکے کاٹنے و اکھاڑنے مین بھی کچھ نہین ہے ۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خودجمی اور ایسی نہین کہ جسکو لوگ جماتے ہین
اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اسکے قطع مین جزاء قیمت واجب ہے ۔ ف ۔ لان حرمتہا تثبت بسبب الحرم ۔ کیونکہ
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے ۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا ۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کانٹے توڑے جاوین ۔ ف ۔ یہ حدیث
صحیحین مین ہے اور اسمین شجر کا بھی لفظ وارد ہے ۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے
اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے ۔ واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریان ہین لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے ۔ مع ۔ ولا یکون
للصوم فی ہذہ القیمۃ مدخل ۔ اور اس قیمت مین روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا ۔ ف ۔ بلکہ صرف قیمت فقراء پر تقسیم
کرے ۔ لان حرمتہ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام ۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب
تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے ۔ ف ۔ تاکہ فعل کا تاوان ہوکر روزہ عوض ہو سکتا ۔ فکان من ضمان المحال
علی ما بینا ۔ پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ۔ ف ۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ ۔ محل
اسمین قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے ۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء ۔ اور اسکی قیمت کو فقیرون پر صدقہ کردے ۔ واذا اداہا
ملکہ کما فی حقوق العباد ۔ اور جب یہ قیمت ادا کردے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہوگیا جیسے حقوق العباد مین ہے ۔ ف ۔
مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کرلی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے
دیا اور اسنے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابتدا سے مالک قرار دیا جائیگا ۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہوجانے پر بھی اسکا
احترام لائق ہے ۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع ۔ اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے ۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً ۔
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے ۔ ف ۔ یعنی نباتات حرم کاٹنا حرام ہے ۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ
لتطرق الناس الی مثلہ ۔ پس اگر اس مملوکہ کی بیع کرنے مین اسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی
طرف لوگ راہ نکال لینگے ۔ ف ۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کرکے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغوائے شیطان کے ۔ تو ہتک
حرمت فاش ہوجائیگی اور حرم کے درخت نہین بچینگے ۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہین دی ۔ الا انہ یجوز
البیع مع الکراہتہ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے ۔ ف ۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہین مگر مکروہ ہے ۔ اور دونون مین
فرق کا بیان آتا ہے ۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع ۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت
طور پر لوگ جماتے ہین ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع ۔ ف ۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم مین لوگ زراعت جماتے و کاٹتے چھانٹتے ہین بدون کسی انکار
شرعی کے اور چارون ائمہ وغیرہم نے اسپر اجماع کیا ۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم ۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

کیا گیا وہ ہی جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث مین بھی خلاہا - اور شجرہا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم
کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلا دے اُسکو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ
الی غیرہ بالانبات - اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اُسوقت کہ دوسرے کی طرف جلانے کی نسبت نہ ہو
ف۔ یعنی فلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت فلان کا کہلایا بدین معنی کہ اُسنے جمایا ہے تو احترام
حرم اُسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اُسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اِسمین جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہین۔ وما لا
ینبت عادۃ - اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہین جاتا۔ ف۔ یعنی اُسکے بونے کی عادت وہان جاری نہین ہے
اذا انبتہ انسان التحق بما ینبت عادۃ - جب اِسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق
عادت بویا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اُسکا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے بونے کی عادت نہین وہ خود کسی شخص کی زمین
مملوکہ مین اُگا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اِسکی کوئی صورت نہین ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہین ہو سکتی
اور یہ بحث مترجم نے تفسیر مین توضیح لکھی ہے۔ ہان صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اِسی قول
پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رح نے لکھا کہ۔ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل - اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت
بویا نہین جاتا خود کسی شخص کی ملک مین اُگا۔ ف۔ اور اِسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لحرمۃ الحرم۔
تو اُسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع - بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخرے
ضمانًا لمالکہ - اور دوسری قیمت اُسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ ف۔ غرضکہ ایک درخت کیواسطے
دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقرار کو تقسیم ہو گی اور دوسرے کو اِسکا مالک لیگا۔ کالصید المملوک
فی الحرم - جیسے حرم مین صید مملوک۔ ف۔ کہ جب اُسکو سوا اُسکے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت
حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف
کے نزدیک یہان قول صاحبین وجمہور علماء رح مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر مین دلیل قوی واسطے قول
امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لاضمان فیہ - اور شجر حرم مین سے
جو خشک ہو گیا تو اُسکے قطع مین ضمان نہین۔ لانہ لیس بنام - کیونکہ وہ نامی نہین۔ ف۔ یعنی اب بڑھ نہین
سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث مین ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع
اور حرم کی گھاس نہین چرائی جاویگی اور نہ کاٹی جاویگی۔ ف۔ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر
سوائے اذخر کے۔ ف۔ جو کہ حدیث مین مستثنی ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لاباس
بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ - اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم مین گھاس چرانے مین مضائقہ نہین کیونکہ چرانے مین
ایک ضرورت۔ ف۔ یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع الدواب عنہ متعذر ر۔ کیونکہ اِس سے چوپاؤن
کو روکنا متعذر ہے۔ ف۔ یعنی محروم رکھنا۔ اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالے نے معاف فرمایا ہے۔ اور یہی قول مالک
وشافعی ہے۔ ولنا ما روینا - اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا یختلی خلاہا - یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی
جاوے پس کاٹنا ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل - اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا
ف۔ دونون برابر پس دونون منع ہین۔ پھر جب کہ حدیث مین مطلقًا منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے
تو یہ مراد لینا بدیہی باطل کہ خود نہ کاٹو مگر جانورون کو چھوڑ دو کہ سب چر جاوین لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد
ہو سکتی ہے کہ جانورون کو اِس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جو اب اِسکا یہی کہ جب گھاس سلنے کا

طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہین رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حل سے گھاس کا لادلانا ممکن ہے
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہین رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ ف۔ کہ اول تو اسمین ضرورت باقی اور
دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کردیا تو اسکو کاٹنا و چرانا جائز ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیون قیاس سے
استثنا نہ کیا تو جواب دیا کہ۔ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے۔ ف۔ یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر
تو نص مین مستثنی ہے اور کماۃ مین ہم نے استثنا نہین کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات
کے نہین ہے۔ ف۔ تو وہ ممانعت مین شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سماروغ
کہتے ہین ایام برسات مین زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ مین کہتا ہون
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر مین لکھا کہ کماۃ نبات نہین اسواسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہین جو روے زمین پر ظاہر ہو
اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اسمین سے اوپر کچھ ظاہر نہین ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہین ہے اور اگر ہم فرض کرین کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات ٹھہریگی۔ انتہی۔ عینی مین ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہین بلکہ آسمانی پانی سے زمین مین مزروع
ہوتی ہے۔ الثانی۔ (بیان حکم قارن) وکل شئی فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ مین سے کیا۔ ف۔ یعنی احرام کی حالت مین جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہین جب انمین سے کوئی جرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع
مین مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیان ہین ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ ف۔ کیونکہ اسکا گناہ دونون کے دو احرام
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رح کے
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق مین گذر چکا۔
ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے مین قارن پر دو
قربانیان ہین اور باقی ممنوعات مین صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت مین مفرد پر ایک قربانی ہے اسمین قارن پر دو قربانیان ہر حال مین ہین۔ الا ان یتجاوز
المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج۔ باستثناے اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم مین اسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ جیسے مفرد پر ہے خلافا
لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد۔
بخلاف قول زفر رح کے (کہ دو قربانیان لازم کرتے ہین) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہین کہ میقات سے حج وعمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہین کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہین تو احرام جمع کر لیتے ہین
حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لا دے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طور پر
بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات مین دونون کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کرکے وطن کو واپس آوے تو اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ کذا فی العینی ۔ اور شاید کہ
یہ بقول شیخ الاسلام ہے ۔ فافہم ۔ م ۔ واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل ۔ اور
اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ۔ ف ۔
ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں ۔ ھ ۔ لان کل واحد
منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا
ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ ف ۔ حالانکہ محرم اگر دلالت کرکے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے و رہنمائی
کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھکر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک
کے فعل پر ہے ۔ فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ ۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہونگی ۔ ف ۔
لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے ۔ م ۔ اور
اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے ۔ ھ ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال
ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے ۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد
اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ۔ ف ۔ اور یہ
اسی صید کی قیمت ہے جسکو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اسکی قیمت دیدیں ۔ لان الضمان بدل عن المحل
کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے ۔ لا جزاء عن الجنایۃ ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ۔ ف ۔ اسی وجہ
سے اسمیں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا ۔ فیتحد باتحاد المحل ۔ تو محل واحد ہونے سے اسکا تاوان بھی واحد ہوگا ۔ ف ۔
اور نظیر اسکی وہ قتل جسمیں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے ۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء ۔ جیسے
دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ۔ ف ۔ مثلاً شکار خیال کرکے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
جس سے دیت واجب ہوتی ہے ۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ۔ ف ۔
کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے ۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
تو فعل کا جرمانہ انپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا ۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ ۔ اور دونوں میں
سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ۔ ف ۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم
کے تلف کرنے میں دو چار جتنے شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں
اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں
کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اسپر کفارہ علیحدہ ہے ۔ م ۔ واذا باع المحرم الصید ۔ اور اگر محرم نے صید کو
فروخت کیا ۔ ف ۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے ۔ او ابتاعہ ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا ۔ فالبیع باطل ۔ تو بیع باطل
ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ۔ حرم علیکم صید البر ۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے ۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے ۔
لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن ۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے جو اسکا امن
کھونے کا ۔ ف ۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اسنے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع
ہے تو اشتغال حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے ۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

مردار اسکی بیع ہی۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہین بلکہ قتل اور ذبح مردار ہی تو کچھ شبہہ نہین کہ مردار اسکی خرید فروخت
باطل ہی۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمداً یا
کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ہی واولادہا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی
و اُسکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہی یا مع بچون کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن
تو اسپر ان سب کی جزاء واجب ہی۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی
تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہی۔ ولہذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ
سے اُسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہی۔ ف۔ اگر ممکن ہو تو اُسکو حرم مین پھیر لاوے۔ وہذہ صفۃ
شرعیۃ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہی۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق امن ہونا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہوا اور جو
صفت شرعی ہوتی ہی وہ اسکی ذات و اولاد مین پھیل جاتی ہی۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اُسکے بچون مین
پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اُسکا مستحق ہوا کہ اُسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اسمین تعرض کیا
تو جزاء واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت و آزادی ہی چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوا اُسکے
مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہی۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اُسوقت کہ محرم
مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤہا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دیدی پھر
وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچون کے ہلاک ہوگئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچون کی جزاء واجب نہین ہی
لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہین رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے
اُسکی قیمت پہونچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن مین پہونچ گئی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہونچنا۔ ف۔
یعنی قیمت کا فقراء کو پہونچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہونچ جانے کے ہی۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔
ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہی فعلی ہذا قیمت کا اپنے امن کے
ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچنا بمنزلہ صید کے حرم مین پہونچنے کے ہی پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم مین
پہونچنا ضرور نہین تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہی کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے
مستحق ٹھکانے پر پہونچنا جیسے [illegible] اپنے مستحق مقام مین پہونچنا ہم۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب
کرکے ہاتھ مین لی اور احرام باندھا تو واجب ہی کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو
ضمان سے بری ہوا مگر اُسنے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہی کہ کبھی غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہی۔ حل مین
صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور مرتے ہوئے اسکو حرم مین لگا تو مذکور ہی کہ اسپر جزاء واجب ہی اور مبسوط مین مصرح نہین واجب لیکن
کھانا حلال نہین۔ مع۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان مین ہی۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہان سے بغیر احرام کے
تجاوز نہین جائز ہی بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز مین قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہی تو فرمایا
واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا۔ ف۔ یا میقات سے باہر کہین کا ہو۔ بستان بنی عامر
بستان بنی عامر مین۔ ف۔ مثلاً۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہی مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہی اور

اس کوئی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اسنے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا۔ پھر وہ حال سے خالی نہین کہ یا مو بستان بنی عامر مین اسنے احرام باندھا یا نہین باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرة۔ پس اسنے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہین۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہین کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔ ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ مین کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہین بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا۔ مع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اسکے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہوگئی۔ ف۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اسطرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہین کہا۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہانتک کہ جاکر مکہ مین داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ ف۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے مین تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شیء لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت مین لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہین رہا خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہین۔ ف۔ یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی ہے۔ لان جنایتہ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہین ہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا۔ ف۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہین اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی بیان ہے۔ اعتراض ہوا کہ دونون مین فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہین کیا۔ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔ ف۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی مامر۔ کیونکہ اسنے متروک کا تدارک نہین کیا بنا بر آنکہ گذرا۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہین رہا تو تدارک نہین ہوا اور یہان تدارک وقت پر مفید ہے اور اسمین امام ابوحنیفہ وصاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندہما بعودہ محرما۔ سواے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے مین حاصل ہے۔ ف۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہین ہے۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ ف۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسیطرح یہان بھی تلبیہ کہتے ہوے لوٹنا ضرور نہین۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوے عود کرنے مین حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ احرام کے حق مین عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے گھر سے ہو۔ ف۔ یعنی احرام مین ایک طریقہ عزیمت یعنی افضل واعلی ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ ودم رخصت یعنی ادنی درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

حقہ بالتشاء التلبیۃ - پس جب اسنے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پید اکرکے احرام کا حق یورا
کرنا اُسپر واجب ہے - وکان التلافی بعودہ ملبیا - اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوے لوٹنے سے ہوگی - ف - لیکن
اسمین یہ شبہ ہے کہ اگر اسنے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اُسپر واجب ہو - جواب یہ ہوسکتا ہے
کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اُسپر عود کرنے مین
احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے - م - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ماذکرنا
اور اگر اسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجاے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے
ذکر کیے ہین امام ابو حنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اُسوقت کہ بعد احرام کے کوئی
فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعدما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم
بالاتفاق - اور اگر اسنے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق
اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی - ف - خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعا
کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالے کا بھی یہی قول ہے - مع - یہ سب اُسوقت کہ اُسنے احرام باندھ لیا ہو پھر
میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف
لوٹا تو بالاتفاق اُسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہوجائیگی - ف - جب کہ اسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی
ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی
ہے بوجوہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اُسوقت کہ اُسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اسکا یہ ارادہ نہو -
فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان بنی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ
کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اُسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے
فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہو - ف - معنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام
لانے کے مکہ مین یہین سے احرام باندھکر داخل ہوسکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب
کتابین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہونا چاہے اُسپر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہو - الفتح - لہذا فرمایا - ووقتہ البستان
اور بستانی کیواسطے میقات یہی موضع بستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا اُسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی
اُسکا میقات ہے - وہو وصاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہوگیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے
دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ اُنکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی
ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام
واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اُسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان
مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہوگیا تو بستان والون کے
ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام
للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے
واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام یہ ہین کہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہوسکتا ہے
اور یہان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ وقتہ البستان
یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے درمیان

درمیان واقع ہے۔ ف۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گذرا۔ فکان وقت الداخل الملحق بہ۔ پس یون ہی اس شخص کا میقات جو بستان مین داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملا یا گیا ہی یعنی بستان ہے۔ ف۔ (فرع) جو کوئی مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا چاہے اسکا یہی حیلہ ہے کہ بستان مین داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ مین اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہے تو اسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہین جائز ہے۔ المد او رح۔ مین کہتا ہون کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان مین تجارت وغیرہ کے لیے داخل ہوتا ہے اگرچہ اسکو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا۔ لیکن معنی اسکے صرف یہ ہین کہ اسنے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان مین داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم مین واحد ہین۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونون نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونون نے حل سے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شیء۔ اور دونون نے جاکر عرفات مین وقوف کیا تو دونون پر کچھ واجب نہین ہے۔ یرید بہ البستانی والداخل فیہ۔ ان دونون سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان مین داخل ہونے والا۔ لانہما احرما من میقاتہما۔ کیونکہ ان دونون نے اپنی میقات سے احرام باندھا۔ ف۔ تو انپر کچھ جنایت کا کفارہ نہین کیونکہ جنایت ہی نہین ہے۔ پھر واضح ہو کر ظاہر کلام مصنف رح یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کرین تو بستان سے احرام باندھین اور جب کسی ضرورت کے واسطے سواے زیارت بیت العتیق کے مکہ مین جاوین تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہین اور ہر بار احرام مین مشقت وحرج شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام مین گذر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ مین بغیر احرام کے داخل ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اسکے داخلہ سے اسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت۔ پھر وہ اسی سال مین میقات کو گیا۔ واحرم بحجۃ علیہ۔ اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اسپر واجب ہے۔ ف۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہین حتی کہ اسنے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام۔ تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفر رح لایجزیہ وہو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہی ہے بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ ف۔ یعنی وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونون کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہین ہوتا پس ایسا ہی یہان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہین ہوگا۔ کیونکہ دونون کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے مین بالاتفاق ادا نہین ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحسان لیا کہ۔ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اسنے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت مین کر لی۔ ف۔ یعنی سال کے اندر جیسے کہ فرض یا واجب کے ضمن مین اسکو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تحیہ ادا کرنا مقصود نہین ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعۃ بالاحرام۔ کیونکہ اسپر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے۔ف۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام
فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا۔ف۔ تو جیسے کہ حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا ہے یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تیہ واجب اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام
مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے نذر کی ادا اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون
العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف نذر کو ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج
وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ
سے لازم ہیں۔م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کرکے عمرہ کا احرام باندھا
وافسدہا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گذر جاوے۔ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہا
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ف۔ جو وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی ما مر سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ف۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک
الوقت۔ اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ
جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا
پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ مع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر رح کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ف۔ یعنی زفر رح سے صحیح روایت نہیں مگر انکے قول سابق پر قیاس کرکے نکالا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی۔ف۔ جو دو صورتوں میں ہے
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات
سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے۔ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم یہ میں
جاوز الوقت بغیر احرام ثم احرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے
تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رح کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ بہذہ۔ اور زفر رح اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیر…

المحظورات - اسکے سوائے دیگر ممنوعات پر - ف - چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ
دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا -
لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اسکی تلافی نہیں بخلاف میقات سے
تجاوز کے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق ہے جسکی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام
منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا
ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضاء اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف - گویا فوت شدہ کا قائم مقام
ہے تو گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات - اور قضاء کے
ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں - ف - پس اگر قضاء میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
لازم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لگائی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں چھپتا
ہے - فوضح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف - یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں
فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق کام
کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات
سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف - یعنی حل سے - ولم
یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف - یعنی حل سے باہر ہی باہر
عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس مکی پر ایک بکری واجب ہے - ف - کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان
وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز
کر گیا - ف - اور تلافی نہ کی - اور اگر بغیر مدت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - السروجی - فان عاد الی الحرم
ولبی او لم یلب - پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف - یعنی
تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی
کے مسئلہ میں بیان کیا - ف - یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک
اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ
من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف -
حالانکہ بمنزلہ مکی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و
وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ
واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا
واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے جیسا کہ ہم سابق ذکر کر چکے - ف - یعنی
فصل مواقیت میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے
سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف - کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک و تلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم
واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شیء علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں تلبیہ
کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف - یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے - وہو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گذرا۔ ف۔ جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین کے
نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رح کے نزدیک کسیطرح ساقط نہ ہوگا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ
ایام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم
المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا۔
ف۔ یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک
کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اسپر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ اور اسپر ایک حج
و عمرہ واجب ہوگا۔ ف۔ بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف
ومحمد رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ ف۔
اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضاء کر لے اور عمرہ ترک
کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی
کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے
والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے۔ ف۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا ادنی حالا۔ کیونکہ
عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا
غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں
جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشئی من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر
حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ ف۔ تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی وغیرہ۔ لما قلنا۔
بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی کم درجہ وکم عمل و اسکی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔
اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے۔ ف۔ یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔
پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ ف۔
تو گویا اسنے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما
اذا فرغ منہا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ ف۔ کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں
اسیطرح طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک
اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ۔ اور یونہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہوں تو بھی امام
ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لان احرام العمرۃ
قد تاکد باداء شئی من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے اعمال میں سے کچھ
ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ وحاصل
یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ ف۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ
ہذہ ابطال العمل۔ اور اسی دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا

آتا ہے۔ ف۔ اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ میں مدلل گذرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اُس سے امتناع ہے۔ ف۔ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ۔ اور کی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونیکے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہوگیا۔ ف۔ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ ف۔ بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہوگیا۔ ف۔ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا ومنوع ہوا تو یہ بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے منوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے وحلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاءہا لا غیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی معنی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی احرام باندھکر گیا مگر حج نہیں پایا تو اسپر حج مع عمرہ قضا میں لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر کہیں دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ وحج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہوگیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ ف۔ تو التزام احرام کے موافق ہوگیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا منوع شرعی ہے۔ والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنا بر آنکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی ونفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اُسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں بھی حج وعمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ لجمعہ بینہما۔ کیونکہ اسنے دونوں کو جمع کر دیا۔ لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ۔ کیونکہ منوع فعل کے مرتکب ہونے سے اسکے عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ ف۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ وہذا فی حق المکی دم جبر۔ اور جمع حج وعمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے۔ ف۔ یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اسمیں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں۔ وفی حق الآفاقی دم شکر۔ اور آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ ف۔ خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہوا یا بطور تمتع میسر ہو بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اسمیں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاولی لزمتہ الاخری ولا شیٔ علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہیں کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اُسوقت تک احرام رہیگا ع۔ وان لم یحلق فی الاولی لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اسپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے۔ ف۔ یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ رح

ے نزدیک بھی [illegible] الا ان لم یقصر فلا شئی علیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اسپر کچھ لازم نہوگا۔ ف
اور اگر قصر کیا تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فہو اتکان نسکا
فی الاحرام الاول فہو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل
یہ ہو کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہو پھر جب اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہو وہ دوسرے احرام پر جنایت ہو کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے
ہو تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا - ف - رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین
کے نہیں - تو کہا کہ - وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا (بمابر احرام اول
و دوم میں سے) یہانتک کہ آیندہ سال میں حج دوم کیا - ف - اور دسوین کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
حلق سے حلق کو تاخیر دے - ف - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ -
اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارۂ قربانی واجب کرتا ہو - وعندہما
لا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلہذا سوی
بین التقصیر وعدمہ عندہ - پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک مُنڈانے اور نہ مُنڈانے میں یکسان
حکم کیا گیا - ف - یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہو - وشرط التقصیر عندہما -
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا - ف - یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
دوم پر جنایت ہو - ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم - اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ
ہوا سواے سر منڈانے یا کتروانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اسپر کفارہ کی قربانی واجب ہو - لاحرامہ
قبل الوقت - کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا - ف - کیونکہ اول احرام سے سر منڈانے یا کتروانے کے بعد
ہونے کے بعد وقت تھا - لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ - اسلیے
کہ اسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہو تو اسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہو
ف - اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوے جاتے ہیں برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے
سال میں ادا کیا جائیگا - ن - ومن اہل بالحج - اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا - ف - یعنی احرام باندھا اور
ہنوز کچھ شروع نہیں کیا - ثم احرم بعمرۃ - پھر عمرہ کا احرام باندھا - لزماہ - دونوں (حج وعمرہ) اسپر لازم ہونگے
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی - والمسئلۃ فیہ - اسلیے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع
ہو اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہو - فیصیر بذلک قارنا - پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا - ف
کیونکہ قارن وہی ہو جسکا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں - لکنہ اخطأ السنۃ فیصیر مسیئا - لیکن
اسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا - ف - کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج تھا یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا
تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تاویل احادیث میں گذرا - پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن
کرتا ہے - فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فہو رافض لعمرتہ - اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا - لانہ تعذر علیہ اداؤہا - کیونکہ اب ادائی عمرہ

متعذر ہی۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ لانہ بنی افعالہا علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلیے
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہی۔ ف۔ بلکہ عمرہ پر حج بنی کرنا معلوم تھا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہی۔ جواب ہان وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع مین ممکن ہی اور کلام
ایک احرام مین نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ المستخ۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کر لے۔ ف۔ تب
عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران مین۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہی چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران مین اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونون پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونون ادا کر لیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ و
علیہ دم۔ تو دونون اسپر لازم ہوے اور اسپر ایک قربانی واجب ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ دونون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونون اسپر لازم ہوے پھر اگر دونون کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہی۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہی بنا بر آنکہ پہلے گذرا تو دونون
کا احرام صحیح ہو گیا۔ ف۔ تو دونون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہین ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف۔ یعنی طواف القدوم
ہی نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہی اور کچھ رکن نہین ہی۔ حتی لا یلزمہ
بترکہ شئی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہین ہوتا۔ ف۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہین کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہین کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہی کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونون کو پورا کر گیا۔ ف۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز و علیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہی اور اسپر دونون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہی اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
و جبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہی۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہی۔ لانہ بان افعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ
ہی کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہی مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہین اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہی نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہین کیا۔ لہذا مسئلہ مین روایت ہی کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہی کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہو گیا ہی۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

تو دم واجب ہی۔ ف۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر مین قران
کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہی۔ و اذا رفض عمرتہ یقضیہا۔ اور جب استحباباً عمرہ کو توڑ دیا تو اُسکو قضا
کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ مین شروع صحیح ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہی۔ و
علیہ دم لرفضہا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے۔ ف۔ پھر عمرہ سواے عرفہ و عید و تشریق
کے جب چاہے قضا کرے۔ و من اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
عمرہ کا یوم النحر مین یا ایام تشریق مین تو اُسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شروع
صحیح ہی اور وہ احرام سے حاصل۔ و یرفضہا۔ اور اِس عمرہ کو توڑ دے۔ ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اِسپر توڑ دینا
واجب ہی۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اِسنے رکن حج کو ادا کیا۔ ف۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا
ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی بسبب صورت بھی اور بسبب معنی بھی۔ و قد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔
اور ان ایام مین عمرہ مکروہ بھی ہی بنابر آنکہ ہم اِسکو ذکر کرینگے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اسی وجہ سے اِسپر عمرہ ترک کرنا
لازم ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ نہایہ مین مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر مین قبل طواف زیارت یا قبل
حلق کے۔ اور عنایہ مین کہا کہ ظاہر اسکا مطلق ہی یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہی۔ کما فی
العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہی کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونون طرح افعال عمرہ مبنی بر
حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت مین بناے عمرہ
بر حج ہی نہ باطن مین خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسوین کے ہو اور حدیث عائشہ رض مین ظاہر ہی کہ طواف وداع سے
پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا و عمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ چھوڑنے
کی قربانی اور بجاے اِس عمرہ کے عمرہ واجب ہی۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔
اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اسواسطے کہ کراہت۔ ف۔ ذاتی نہین ہی بلکہ۔ لمعنی فی غیرہا
ایسے معنی کی وجہ سے ہی جو عمرہ کے غیر مین ہین۔ و ہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی
اِسکا مشغول ہونا ان ایام مین باقی اعمال حج ادا کرنے مین۔ ف۔ یعنی عمرہ ان ایام مین مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج مین مشغول ہی۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے
واسطے اسکے لیے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہی۔ ف۔ تو عمرہ مین مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہی پس عمرہ خود
مکروہ نہین بلکہ ان معنی سے جو غیر مین موجود ہین کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ و علیہ دم۔ اور اِسپر قربانی
واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونون مین جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام مین۔ ف۔ جبکہ حج کے
حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج مین۔ ف۔ جب کہ حلق
کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا و ہذا دم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہی۔ و قیل اذا حلق
للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنابر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے مبسوط مین کہا
کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ع۔ و قیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے
ف۔ کیونکہ ایام عید و تشریق مین عمرہ سے ممانعت ہی۔ قال الفقیہ ابو جعفر و مشائخنا علی ہذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد

ہندوانی رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں - ف - یعنی رفض کرے - قال فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ
فانہ یرفضہا - اور اگر اسکا حج فوت ہو چکا پھر اسنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رفض کر دے - ف - یعنی دونون کو
خواہ عمرہ ہو یا حج ہو - لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک
فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالی - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اسکے
کہ اسکا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنابر آنکہ باب الفوات مین انشاء اللہ تعالی آویگا - ف - تو ایک
عمرہ وہ فوات حج کا کریگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا - فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال - تو
وہ دو عمرون کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا - ف - اور یہ جائز نہین ہے - فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم
بعمرتین - تو اسپر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اسوقت کہ دو عمرون کا احرام باندھے - ف - اور اس سے علاوہ
ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہان وہ دو عمرون کا احرام باندھنے
والا ہو گیا - غرضکہ بالاتفاق اسپر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے - وان احرم بحجۃ - اور اگر اسنے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو
یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین - تو وہ احرام مین دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائیگا
تو اسپر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو - ف - یعنی ابتدائی احرام
مین کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہون یا احرام مین دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہان اول
احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسنے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ
سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے - وعلیہ قضاؤہا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل
قبل اوانہ - اور اسپر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اسمین شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اسپر ایک قربانی ہے بوجہ اسکے ترک
کرنے کے باین طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا - ف - عینی رح نے لکھا کہ علیہ قضاؤہا یعنی اسپر
اس حج کی قضاء واجب ہے - مین کہتا ہون کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رفض کیا اسکی قضاء واجب ہے
پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہرا اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہوگا م

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان مین - احصار لغت مین منع ہے - اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد
یہ کہ وہ روکا نہین گیا بلکہ اسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہونچا کہ دسوین کی فجر طلوع ہو چکی اور اسنے وقوف عرفہ
نہین پایا - اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہونچ نہین سکا - پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف
سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یون ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ
تجنیس مین ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہین ورنہ محصر ہے - شافعی رح نے کہا کہ احصار سوائے
دشمن کے نہین ہوتا - مت - واذا احصر المحرم بعدو او اصابہ مرض - اور جب محرم (حج یا عمرہ) روکا گیا بوجہ
دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے - فمنعہ من المضی - پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا -
ف - یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اسکو بیت اللہ تک پہونچنے سے مانع ہو - جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
عام الحدیبیہ مین مشرکون نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے - جاز لہ التحلل - تو محصر کو حلال ہو جانا جائز
ہے - ف - بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے - وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو - اور شافعی رح نے

کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے - ف یہی قول مالک رح ہی - کیونکہ قولہ تعالی فان احصرتم الآیہ - احصار مین نازل ہوئی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب کو دشمنون نے روکا تھا پھر سیاق آیت مین وارد ہی - فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ - یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ - تو احصار مین امن نہیں ہوتا - تو ہدی ذبح کرکے حلال ہو جاوے - پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا - لان التحلل بالہدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ - کیونکہ محصر کے حق مین ہدی ذبح کرکے
حلال ہو جانا اسواسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے - وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض - اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے - ف تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے - مخفی نہیں کہ
درندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہی تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس
آیندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کرسکتے ہین - م - ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغۃ - اور ہماری تقریر دلیل یہ ہی کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے مین وارد ہی بدلیل اجماع اہل اللغۃ
ف یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہی پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہین انپر اعتماد ہی اور آیت
احصار مین لفظ احصرتم - واقع ہوا جو احصار سے ہی نہ حصر سے اور نحاس رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہی - فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو - کیونکہ اہل لغت مین کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہی اور حصر بدشمن ہوتا
ہی - ف یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہین کہ احصر فلان - یعنی فلان شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہین کہ فلان حُصر - یعنی فلان شخص روکا گیا - پس جب آیت
کریمہ مین حصر نہیں بلکہ احصار ہی تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تمکو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی قبل وقت کے - پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے مین بھی یہی حکم ہی بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری ؓ
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہی - کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی - منع - رہا یہ جو
کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہی یہ سمجھنا ٹھیک نہیں - والتحلل قبل اوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام - اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو - ف حتی کہ اگر حج مین احصار ہوا تو آیندہ سال تک احرام
مین مردہ پڑا رہنا پڑیگا - اور اسمین حرج عظیم ہی اور اگر فرض کرو کہ آیت مین مراد حصر دشمن ہی تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت مین والدین کو اُف کہنا ممنوع تو مارنا جو شدید تر ہی بدرجہ اولے
حرام ہی تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہی تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہی - والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم - حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت شدید تر ہی - ف بہ نسبت دشمن کے
احصار کے کیونکہ مرض مین دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پانون سے مجبوری ظاہر ہی - م - پھر حد مرض یہ ہی کہ اسکو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر زیادتی مرض - دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر - ہدایہ
البدائع - واذا جاز لہ التحلل - اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہوگیا - ف یعنی احصار متحقق ہوگیا کہ
اب حج نہیں پاویگا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس - یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم - اسکو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم مین ذبح کیجاوے - ف اور اسکے ذبح ہونے پر بیان
پھر حلال ہو جائیگا - لیکن کیونکہ معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا - وواعد من یحملہ یوما بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل - اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اُس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اُس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

حلال ہوجائیگا۔ ف۔ یعنی پھر تو اُس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام مین منع ہین۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم مین اسی وجہ سے بھیجی جاویگی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے۔ ف۔ کسی جرم کا کفارہ نہین ہے۔ والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہین معلوم ہوا مگر ایک زمانہ مین یا ایک جگہ مین چنانچہ گذرا۔ ف۔ یعنی قیاس کو اسمین دخل نہین مگر شرع نے بتلادیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تاریخون مین۔ یا حرم کی حد مین ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ یا مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالے ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالے ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سرون کو مت مونڈو یہانتک کہ ہدی اپنی جاے حلال مین پہونچجاوے۔ ف۔ یعنی حرم مین پہونچے۔ فان الہدی اسم لما یہدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اُس جانور کا نام ہے جو حرم مین ہدیہ بھیجی جاوے۔ ف۔ اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رضہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیون سے وعدہ ٹھہرادے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہوجائیگا۔ اور دوسری روایت مین ہے کہ پھر ابن مسعود رضہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اسپر عمرہ قضاء ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعود رضہ سے یہ فتوی صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ مین بالاتفاق ہے اور حج مین ابو حنیفہ ومالک وشافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کردینا جائز ہے وصاحبین واحمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے پس پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج مین مکان حرم وزمانہ نحر دونون کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہین ہے۔ ف۔ بلکہ جہان وہ احصار سے روکا گیا وہین ذبح کردے۔ لانہ شرع رخصۃ۔ کیونکہ اسکی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے۔ ف۔ جسمین تخفیف وآسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف۔ اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے ذمہ یہ مشکل باقی رہیگی کہ کسی شخص کو تلاش کرکے ہدی بھیجے۔ اور شافعی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ مین روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ مین حلق وقربانی کرکے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لا نہایتہ۔ ہم کہتے ہین کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہاے تخفیف۔ ف۔ پس تخفیف باطل نہین ہوئی اور علماے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ مین سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم مین ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا ہم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل مین جانے نہین دیا۔ اور مبسوط مین کہا کہ آپ نے حل مین ذبح کیا اسواسطے کہ اُسوقت آپ کو ایسا آدمی نہین ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم مین بھیجین تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اسکو جائز ہوگا کہ مقام احصار مین ذبح کردے اور شک نہین کہ اگر بھیجنا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہین ہے۔ م۔ ویجوز الشاۃ لان المنصوص علیہ الہدی والشاۃ ادناہ۔ اور اس ہدی مین بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے

اعلاکثر ہدی بکری ہی ہے۔ وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کما فی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ وبدنہ کافی ہے جیساکہ ضحایا مین ہے۔ ف
یعنی اضحیہ واجبہ مین جیسے گاے واونٹ اور انکا ساتوان حصہ جائز ہے اسی طرح اسمین بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہین کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہوجاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہان بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کردیجاوے
وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہوجانا۔ ف۔ یعنی بروز موعود جب ہدی وہان ذبح کردی جاوے
تو پھر تو حلال ہوجانا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق اوالتقصیر وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہین ہے اور یہی ابوحنیفہ ومحمد رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی اسپر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہین چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشئ علیہ۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ مین (جب عمرہ کا احرام کرکے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
مین محصر ہوگئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا۔ ف۔ جیساکہ حدیث بخاری ومسلم مین ہے۔
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہین ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہان واجب نہ ہوگی سواے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اور
امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو۔ ف۔ یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہین کہ سر کے بال اُتارنے مین کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہے۔ تو جس طور پر اسکا عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہین تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن وارد
ہوتا ہے کہ اسمین بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر انکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہوجاوے۔ ف۔ اور کفار قریش مطمئن ہون کہ امسال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہین ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال مین اداکرینگے۔ لیکن اس جواب مین تعلیل بالنص ہے جو جائز
نہین۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی مین ہے کہ امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم مین حلق نہ کریگا اور
اگر حرم مین ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم مین حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔
الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُسی دن حلال ہوجاوے پھر اگر حرم مین محصر ہو تو سر منڈاوے اگرچہ بدون اسکے ہو سکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدنین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث ہدیا واحدا لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

عن واحد منہما۔ اور اگر اسنے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنہما شرع فی حالۃ واحدۃ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں۔ اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ ف۔ پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء اعتبارا بہدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ ف۔ پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اسکی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھا لینا جائز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران۔ برخلاف ہدی تمتع وقران کے۔ ف۔ کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ ف۔ جو شکرانہ واجب ہوئی ہے تو اسپر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال الحج وہو الوقوف ینتہی بہ۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اسلیے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اسپر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ہکذا روی عن ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوا۔ ف۔ امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود رض کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحۃ الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اسلیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جسکا حج جاتا رہا۔ ف۔ اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے۔ وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء۔ اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اسپر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنہا یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانہا لا تتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ف۔ کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

و اصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عمارا - اور ہماری حجت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ
عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے - ف - چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا
وغیرہ میں صحیح ہے - ولان شرع التحلل لدفع الحرج وہذا موجود فی احرام العمرۃ - اور اس دلیل سے کہ احرام
کھولنا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے - ف - کہ نہ کھولا جاوے اور
وہ اڑا ہو تو حرج شدید پیش آوے - واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج - اور جب احصار
عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں - ف - قضاء لازم ہے - وعلی القارن
حج وعمرتان - اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں - اما الحج واحدہما فلما بینا - پس حج و ایک عمرہ اس
وجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ حج کی قضاء میں حج وعمرہ لازم ہوتا ہے - والثانیۃ لانہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع فیہا
رہا دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے - ف - یا احرام صحیح تو اسکی قضاء
لازم ہے - فان بعث المحصر ہدیا وواعدہم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ - پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں
نے قرارداد کرلی کہ فلاں روز معین میں اسکو ذبح کریں - ف - چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے - ثم زال الاحصار
پھر اسکا احصار زائل ہوگیا - ف - مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا - تو اسمیں کئی صورتیں ہیں
فان کان لا یدرک الحج والہدی لا یلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الہدی - پس اگر وہ حج وہدی
کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے
ساتھ حلال ہو جاوے - لفوات المقصود من التوجہ وہو اداء الافعال - کیونکہ توجہ سے جو مقصود
ہے وہ فوت ہے اور مقصود اداے افعال ہے - وان توجہ لیتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج
اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص
کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا - ف - اور فائت الحج فی الحال اداے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں
صرف حج ادا کرتا ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے - اگرچہ ہدی کو نہ پاوے - و
ان کان یدرک الحج والہدی لزمہ التوجہ - اور اگر وہ حج وہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے - لزوال العجز
قبل حصول المقصود بالخلف - کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا - ف
تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے
پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں
ہے - واذا ادرک ہدیہ صنع بہ ما شاء - اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے - ف - حتی
کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ - لانہ ملکہ وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ - کیونکہ یہ جانور اسکی
ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی - وان کان یدرک
الہدی دون الحج یتحلل - اور اگر وہ ہدی کو پاویگا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے - ف - اسطرح کہ حرم میں
یہ ہدی بروز معہود قربانی ہو جاوے - لعجزہ عن الاصل - کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے - ف - پس
ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو - وان کان یدرک الحج دون الہدی
جاز لہ التحلل - اور اگر وہ حج پاویگا نہ ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے - استحسانا - بدلیل استحسان
ف - اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر کا ہے - وہذا التقسیم لا یستقیم علی قولہما فی المحصر

بالحج - اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق مین ٹھیک نہین پڑتی ہے - لان دم الاحصار عندہما
یتوقت بیوم النحر فمن یدرک الحج یدرک الہدی - اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار موقت
بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاویگا وہ ہدی بھی پاویگا - ف - لہذا یہ صورت کہ ہدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج
پاسکتا ہے نہ ہدی - یہ دونون صورتین صاحبین کے قول پر محصر بحج مین نہین نکلتی ہین - وانما یستقیم علی قول ابی حنیفۃ
اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے - ف - کیونکہ دم احصار انکے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے - وفی المحصر بالعمرۃ یستقیم بالاتفاق لعدم توقت الدم بیوم النحر - اور محصر بعمرہ کی صورت
مین بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہین ہے - وجہ القیاس
وہو قول زفر انہ قدر علی الاصل وہو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وہو الہدی - یعنی اس
مسئلہ مین زفر نے حکم قیاس لیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہوگیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو - ف - یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہین ہوا تھا کہ اسکا احصار زائل ہو کر
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہین کرتا تو اسی کو
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی - وجہ الاستحسان - دلیل استحسان کی - ف - جو امام
کا قول ہے یہ ہے کہ - انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کرین تو اسکا مال ضائع ہوگا
ف - یعنی ہدی - لان المبعوث علی یدیہ الہدی لیذبحہ ولا یحصل مقصودہ - کیونکہ جسکے ہاتھون اپنے
بھیجی ہے وہ ضرور اسکو ذبح کر دیگا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا - ف - کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے - وحرمۃ المال کحرمۃ النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
ف - یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے - مترجم
کہتا ہے کہ اسمین دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو چاہے کریگا - علاوہ برین اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہو گی - ہان امام رح کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہین تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال
ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے - وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا
جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہین پس جیسے جان پر خوف ہونے مین نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف مین جائز ہے پھر مین نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہین ہوتی تو جانا بہتر ہے
انتہی سم - ولہ الخیار - اور اسکو اختیار ہے - ف - چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی - ان شاء
صبر فی ذلک المکان او فی غیرہ لیذبح عنہ فیتحلل - اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دیجاوے پھر وہ موجود پس حلال ہو جاوے - وان شاء توجہ لیودی
النسک الذی التزمہ بالاحرام وہو افضل - اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے - لانہ اقرب الی الوفاء بالوعد - کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب
ہے - ف - یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفائے وعدہ ہے - ومن وقف بعرفۃ ثم احصر - اور جو شخص عرفات کا وقوف
کر چکا پھر وہ محصر ہوا - ف - مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہین کر سکتا - لا یکون محصراً - تو وہ محصر نہین ہوگا
ف - یعنی شرعی احصار اسکے حق مین معتبر نہین - لوقوع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا۔
م۔ ومن احصر بمکۃ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم مین روکا گیا
درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے۔ ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت
ہوگا اور احرام عمرہ مین طوالت ہوگی۔ لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اسکو
متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل مین محصر ہوا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونون سے ممنوع ہو۔ وان
قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونون مین سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہین ہے۔ ف۔ یعنی وہ محصر نہین
جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا۔ ف۔ نہ وقوف
عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اسوجہ سے محصر نہین کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے
حلال ہوجاتا ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہین ہوگا کیونکہ طواف
عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے مین۔
ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ
پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف
نہین رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔
اور کہا گیا کہ اس مسئلہ مین ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ مین طواف اور
وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک محصر نہین اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک
من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے مین نے تجھے آگاہ کیا۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا
قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونون سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہین ہے۔ مفع۔ الحاصل
محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستعد ہو کہ وقوف
عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل مین ہو یا حرم مین طواف و وقوف دونون سے ممنوع
ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان مین۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ
الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہوگیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہوگئی یعنی
دسوین ذی الحجہ ہوگئی تو اسکا حج فوت ہوگیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچنے
مین اسکو دسوین کے فجر طلوع ہوگئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم
ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ ف۔ بعد طلوع فجر دہم کے نہین رہتا ہے۔ اور یہ بھی
بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اسپر واجب ہے
کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ ف۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہین
بلکہ احرام دراز مین حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کو سال آئندہ مین قضا کرے۔ ولا دم علیہ۔ اور اسپر
کوئی قربانی کفارہ واجب نہین ہے۔ ف۔ الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے اور وقوف عرفہ فوت ہونا اسطرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور اسپر سال آیندہ میں حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جسمیں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رح نے صحیح میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آیندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ برین ابن عمر رض نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اسمیں اخیر میں ہے کہ جو ہدی بھیجے میسر ہو بھیجدے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعی رح نے اس اثر کو ابن عمر رض سے مطول روایت کیا اور اسمیں ہے کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کردے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اسمیں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت ہو گی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آیندہ سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فالحمد سبحانہ وتعالی اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنف رح نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام المبہم۔ جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اسنے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م ف۔ وہہنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے فتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اسپر متعین ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کرکے ہوا۔ ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق مین ہوا پس عمرہ و قربانی دونون جمع نہین کیجاوینگی - ف - بلکہ اصل عمرہ ہی اور چونکہ محصر
بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہین تو اسکے عوض مین ہدی لازم ہی کیونکہ بغیر اداے افعال کے حلال ہوتا ہی - پھر واضح
ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہی - والعمرۃ لا تفوت - اور عمرہ فوت نہین ہوتا ہی - ف -
رہا محصر کے حق مین اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
مین حرج شدید ہی نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہوگیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہین پس وہ فوت نہین ہوتا
وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ - اور عمرہ تمام سال مین جائز ہی - ف - جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان ہین لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ مین طواف ادا کرتے ہین کیونکہ رمضان مین عمرہ افضل ہی - الا انہا
ایام یکرہ فیہا فعلہا - سواے پانچ ایام کے کہ انمین عمرہ ادا کرنا مکروہ ہی - ف - احرام عمرہ مکروہ نہین - وہی
یوم عرفۃ - اور یہ پانچون ایام یہ ہین اول یوم عرفہ - ف - جس دن حج کا وقوف عرفات ہی - ویوم النحر - اور
دوم یوم النحر - ف - جسدن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہی - وایام التشریق - اور تین دن ایام تشریق
کے ہین - لما روی عن عائشۃ رض انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ - بدلیل اسکے جو حضرت
عائشہ رض سے روایت ہی کہ حضرت ام المومنین ان پانچون ایام مین عمرہ مکروہ رکھتی تھین - ف - یہ روایت
بیہقی کی ہی لیکن اسمین یوم عرفہ ویوم النحر دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہین - ہان سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس مین البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہین - مع - ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا
اشارہ ہی - مف - ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ - اور اس قیاس سے کہ یہ ایام اداے حج کے ہین
تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے - ف - شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہین کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہی تو سواے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور مین نے اس کلام کی شرح کسی شارح
سے نہین پائی - م - وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
بعد الزوال لا قبلہ - اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہین کیونکہ رکن حج
یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہی نہ قبل زوال کے - والاظہر من المذہب ما ذکرناہ - اور
مذہب مین اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ عرفہ کے روز مع باقیون کے مطلقا مکروہ ہی یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر یہی قول ہی - ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا - ولیکن باوجود کراہت
کے اگر عمرہ کو ان ایام مین ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا - ف - اگر ان ایام مین احرام باندھکر ادا نہ کیا
ہو - مع - لان الکراہۃ - کیونکہ کراہت - ف - کچھ عمرہ کی ذات سے نہین ہی بلکہ - لغیرہا - بلکہ عمرہ سے
خارج معنی سے ہی - وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ - اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا - ف - پس جب ذاتی کراہت نہین بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی - فیصح الشروع - تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا - ف - پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہی جیسے مکروہ وقت
مین نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کرکے تمام کر دے - والعمرۃ سنۃ - اور عمرہ سنت ہی - ف - یعنی عمر
ایک مرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہی - یہی قول احمد ہی - وقال الشافعی - اور کہا شافعی نے - ف - جدید
قول مین کہ - فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج - عمرہ فرض ہی بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہی مثل فریضہ حج کے - ف - مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی

روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہی بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم
نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد مین ابن لہیعہ مختلف فیہ ہی اور ابن عباس کی حدیث مین
ہی کہ حج وعمرہ دونون فریضہ ہین بہت لوگون پر سواے اہل مکہ کے - بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً
اور حاکم نے موصولا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع مین بیان اسلام مین کلمہ شہادت و
صلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہی وان تحج وتعتمر - یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے - رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ
والحاکم - ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہی کہ اُسکو حج کی استطاعت
نہین اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر - رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی
اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے مین یہ سب سے اصح ہی وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ - یعنی
تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے - تمام کرنے کا حکم واجب ہی تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہی - اقول
تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہی اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسپر تمام کرنا واجب ہی اور شک نہین کہ سیاق آیت
یہ کہ حج یا عمرہ جسکو تم ادا کرو اُسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اسمین وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہین ہی
اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور
مخالف صحیحین ہی باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہی تو اس سے وجوب نہین نکلتا جیسے
اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہین ہین اور حدیث ابو رزین رض مین صرف یہ نکلا کہ اپنے
باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھکو ادا کرنا جائز ہی تو ثابت ہونا واجب وسنت ہر ایک مین روا ہی پس وجوب کی
کوئی وجہ نہین - اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہین اُسوقت متعین ہوتے کہ اسکے معارضات احادیث وآثار
موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا - ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع - اور ہماری دلیل
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی کہ حج فریضہ ہی اور عمرہ تطوع ہی - ف - لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہین
ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا - مع - اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ
رضی اللہ عنہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہی آپ نے فرمایا کہ نہین اور تیرا عمرہ
ادا کرنا افضل ہی - رواہ الترمذی وقال حدیث حسن - اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہی - دارقطنی نے کہا کہ اسکی
اسناد مین حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہین - جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا
پھر دارقطنی کا قول قبول نہین حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر ہین
جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین بلکہ بدرجہ صحیح پہونچتی ہی لہذا
ترمذی کے بعض نسخ مین حدیث حسن صحیح - وارد ہی - بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہی اور عمرہ تطوع ہی - یہ حدیث بھی حجت ہی - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسناد مین سب
راوی ثقات ہین صرف عبد الباقی بن قانع مین کچھ کلام ہی لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ مین سے ہی - ابن
حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہی اور مسند مین ابان راوی ضعیف ہی - شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام یحییٰ بن
معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لین تو بھی حدیث مرسل ہمارے
نزدیک حجت ہی - بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ
اسکی اسناد مین عمر بن قیس راوی مین کلام کیا گیا ہی لیکن بقول ابن الہمام رح اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہین

اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا - پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا - کما نقلہ العینی رح اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے - م - ولانہا غیر موقتہ بوقت وتتادی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج - اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے - ف - جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ مع حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا - وہذہ امارۃ النفلیۃ - اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے - ف - کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے - اور نفل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے - اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تا کہ جو احادیث و اخبار ہم نے نقل کی انسے موافقت ہو - وتاویل ماروا ہ - اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ - انہا مقدرۃ باعمال الحج - عمرہ مقدر باعمال حج ہے - ف - خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف و سعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم - اذ لاثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار - کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا - ف - بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے - بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے - م - قال وہی الطواف والسعی - کہا اور عمرہ صرف طواف و سعی ہے - ف - پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے - وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالی اعلم - اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واللہ تعالی اعلم -

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں - الاصل فی ہذا الباب - اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ - ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ - انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے - صلوۃ - خواہ نماز ہو - ف - بایں طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان و ہدیہ کے - او صوما - یا روزہ ہو - ف - یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے - او صدقۃ یا صدقہ ہو - ف - روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ - او غیرہا - یا انکے سوائے - ف - مثل تلاوت قرآن و تسبیح و تہلیل وغیرہ - اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے - اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ - یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا - عند اہل السنۃ والجماعۃ - یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے - ف - بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا - وان لیس للانسان الا ما سعی - یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا - اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملیگا - پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچیگا - اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہیں - لما روی عن النبی علیہ السلام

انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسہ والآخر عن امتہ ممن اقر بوحدانیۃ اللہ تعالےٰ وشہد لہ بالبلاغ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی مین کچھ سپیدی
ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کے گواہی دی۔ ف۔ یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویون نے روایات کین چنانچہ حضرت عائشہ وابوہریرہ رضہ سے ابن ماجہ نے بطریق
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد مین اور معجم طبرانی مین اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابوداؤد وابن ماجہ مین اور حدیث ابورافع رضہ مسند احمد مین اور حدیث حذیفہ رضہ عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ
عند ابن ابی شیبہ وحدیث انس رضہ ایضاً۔ ورواہ ابویعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار در باب قرأۃ یسین وغیرہ
بہت ہین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع ومشہور ہی۔ م۔ مغ۔ جعل تضحیۃ احد
الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون بکریون سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے
ف۔ اور قرآن مجید مین ملائکہ کا استغفار کرنا مومنون کے لیے بقولہ تعالی ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالی
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالی وقہم السیات۔ اور مومنون کا والدین کے لیے بقولہ تعالی وقل رب
ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ مین بہت کثیر ہین اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہی۔ پس جب
غیرون کی دعا واستغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہوگیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہی اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت مین یہی سیاق ہی کہ قوم ابراہیم وموسی پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہی بندہ المفتقر الشارح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جسمین کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہین اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الہی عزوجل اصلح ہی کہ آیت مین اللہ تعالی نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوا سعی کے کچھ نہین ہی۔ ہم اسپر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پانون کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہین کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہین ہین
بلکہ سعی مین عمل بھی داخل ہی اور سعی کے معنی عام ہین۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح پا پڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہوا
علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہی اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہین
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یون ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمائی اور اس دعا واستغفار وقرارت واذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالی کی توحید کی اور یہود ونصاری نے شرک وکفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آوینگے جنپر مثل پہاڑون کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالی ان گناہون کو یہود ونصاری پر ڈالیگا اور ان مومنون پر رحم فرماکر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
مین منصوص ہی اور شاید بعید واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہین جسوقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین وامرا نے فسق وفجور وشہوات دنیا واسکی حیات کو طلب کیا اور انکے دلون مین نفاق وبہوٹ
پیدا ہوئی حتی کہ انکی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جب کہ انھون نے ظلم کیا اور اس زمانہ مین نصاری وغیرہ
غالب وبکثرت ہوگئے اور چونکہ انھون نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھون نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک و کفر پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربار بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہون مین مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے پس انکا قصاص آخرت مین کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتون و سختیون مین یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخین پھوٹین مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہین لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان مین نہین رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنیوالے سے منھ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم مین جمی ہے پھر جو برتاو اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزین سب مل گئین اور جڑ اسی طرح جہنم مین ہے - پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا مزود دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہو تو وہ آخرت کا مومن نہین ہے پس ہم کہتے ہین کہ جب دنیا مین مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہین تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ کافرون کو انکی نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیجاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیاوی پوری فرما دیگا اگرچہ قلیل ہو - اور وہ [illegible] ہے جو دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منھ موڑ کر آخرت چاہتے ہین پھر وہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے - جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری - کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہین اٹھاویگا - اسکے یہ معنی ہین کہ جسکا کچھ تعلق نہوا اسپر دوسرے کا بار نہین پڑیگا - کیا نہین دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا مین قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہے اور نہین دیکھتے کہ جب کسی محلہ مین نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہے اور یون ہی عقلار سے قتل کا بار اسکی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہین اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر مین سعی ہے حتی کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہین ملتا لیکن سعی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی مین داخل ہے چنانچہ حدیث مین مینڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیون مین سے امت بعثت کو نہین بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اسکی سعی نہین ہے کیونکہ سعی وہی جسکا نتیجہ نکلا یہین معتزلہ کی جہالت ہے کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی مین اسکے ہاتھ پانون آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونون طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی - فاستقم - پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ مین کچھ اختلاف نہین کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ - اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعار و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اسکے محض بدنی عبادت مثل صوم و صلوۃ مین اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر مین لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہین پہونچتا ہے مین کہتا ہون کہ علماے حنفیہ مین بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہے - پھر یہ خوب جان لینا چاہیے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعار یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہین کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے - یہین سے مین نے کہا کہ ہندوستان مین جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہین پھلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے مین بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے مین حقارت ہے تکلیف

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر ایسے کام کے لیے سودی روپیہ قرض لیتے یا سر کو مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں بلکہ وسعت ترکہ وجوہ اسکے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رایگان ہو مگر جسقدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اسمین اگر اخلاص نیت و مال حلال ہو تو ثواب کا مثمر ہو قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اللہ تعالی نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس امر مباح تو اسی قدر ہو کہ حلال مال سے میت تہائی یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کرین اور ہندؤن کی طرح وقت و تاریخ کے تعیین نہ سمجھین بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجا کرین پھر اُسکو ہدیہ کرین۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالی کے فضل پر ہو نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہو اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج و مشقت شدید لاحق ہو لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہو اور اُسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ مین میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اُسکا ثمرہ ہو نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیآت اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہین۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی۔ ف۔ جسمین بدن کی مشقت نہین ہو۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ ف۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہو۔ وبدنیۃ محضۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ ف۔ جسمین مال کا خرچ نہین کالصلوۃ جیسے نماز۔ ف۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہو۔ ومرکبۃ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونون سے مرکب ہو جیسے حج۔ ف۔ کہ اسمین بدن کے افعال و خرچ مال ہو لیکن ہم نے اول باب مین ذکر کیا کہ بقول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہو اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہو۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض مین معنی نہین رکھتا۔ یعنی مثلاً جسپر آج ظہر کی نماز فرض ہو اسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب واصل ہو لیکن یہ مختلج ہو۔ ہان اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا ثواب دوسرے کو پہونچیگا جب کہ اللہ تعالی نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات مین نیابت جاری ہوتی ہو یا نہین مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اُسنے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اسکی طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہین ہین خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار مین ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت مین نیابت جاری ہوتی ہو اختیار و اضطرار دونون حالتون مین بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ ف۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہو مگر اسنے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ مین عبادت یہی کہ فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہو۔ تو اسمین خود اور نائب برابر ہین۔ ولا تجری فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت مین نیابت نہین جاری ہوتی کسی حال مین۔ ف۔ خواہ اپنے اختیار مین ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہر بذریعہ عبادت کے نہین حاصل ہوتا ہر۔ ف۔ بلکہ نائب کو تعب ہو اتو اسکی عبادت ہوجاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت نہوگی پھر موکل کے حق مین توکسی طرح نہ ہوگی۔ وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وہو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہر اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہر بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال وبدن دونون سے مرکب ہر اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہر اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہر پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہر حتی کہ نیابت جاری ہر اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت بدنیہ محضہ کے ہر حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہر۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال وسفر کا تعب اٹھا سکتا ہر تو اسی پر لازم ہر نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہر اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کرسکتا ہر جب کہ خود ادائے افعال سے عاجز ہر۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اسوقت نیابت جائز ہوتی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود قوی قادر ہوگیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہر۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہر۔ ف۔ یعنی تمام عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہر پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہر تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض مین ہر۔ وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہر کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہر۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہر باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہوجاتا ہر۔ پھر خلاف نہین ہر کہ اصل ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہونچیگا اور رہا نیابت کی صورت مین تو اختلاف ہر۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہر کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہر جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ ف۔ یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا از واقع ہوتا ہر گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین۔ کحدیث الخثعمیۃ۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث۔ ف۔ جو صحاح الستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہر اور گذر چکی اور حاصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ ف۔ اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہر کہ۔ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہر۔ لانہ عبادۃ بدنیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہر۔ ف۔ یہ مبسوط کی عبارت ہر اور ظاہر امراد یہ کہ حج محض بدنی

عبادت ہی اور مرکب نہین ہی - وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ - اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا - کالفدیۃ فی باب الصوم - جیسے باب الصوم مین فدیہ ہی - ف - کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہی تو بجائے اسکے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہی کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہی نہ آنکہ اسنے روزہ ادا کیا - فافہم - قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ - کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصون نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے - فاہل بحجۃ عنہما - پس اسنے دونون کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا - ف - یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان - یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلان اور فلان دیگر ہی - مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دیے ہے - فہی عن الحاج - تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا - ف - یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جاوینگے ویضمن النفقۃ - اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا - ف - یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہی ہر ایک کے لیے اسکے خرچہ کا ضامن ہی پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا - لان الحج یقع عن الآمر - کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا - ف - یعنی اسنے احرام مین موکلون کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض مین نیت کا مدار ہی تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا - حتی لا یخرج الحاج عن حجۃ الاسلام - حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا - ف - پھر یہ حج واحد دونون موکلون کے واسطے بھی نہین ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے - وکل واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک - اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے - ف - مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا - رہا یہ کہ کیا ممکن ہی کہ حج کو دونون مین سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہین بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے - ولا یمکن ایقاعہ عن احدہما لعدم الاولویۃ - اور دونون مین سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہین ہی - ف - یعنی نیت مین اسنے دونون کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہین کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو - پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا - فیقع عن المامور - تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا - ف - گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جاوینگے جب کہ وہ کسی کام مین نہین آتے ہین لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی نہین حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہوا جب کہ اسنے نیت نہین کی تھی - خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رح نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہی لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہوگا - مترجم کہتا ہی کہ میری سمجھ مین امام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہی اور اسکا خلاصہ یہ ہی کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہی تو حج مذکور موکلون ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہین ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہین تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہوگا جب کہ نیت نہین لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہو جائیگا اور یہ دلیل مدقق محقق ہی - پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہی کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے - جواب - ولا یمکنہ ان یجعلہ

عن احدہما بعد ذلک - اور وکیل کو بعد اسکے یہی ممکن نہین کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف - اور اسکا بھید وہی ہے جو مذکور ہے کہ صرف افعال اسکے حالہ ہین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہین ملاکہ فریضۂ اسلام
ادا ہوجاتا - بخلاف ما اذا حج عن ابویہ - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا -
ف - یعنی بدون انکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج ادا ہوا اسکے
واسطے عبادت حاصل ہے پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے - فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین مین سے کسی ایک کے واسطے کردے - ف -
خواہ مان کے لیے یا باپ کے لیے - لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے مین متبرع ہے - ف - یعنی بدون حق لازم کے نفل و نیکی کرنے والا ہے کیونکہ انکے نفقہ و حکم سے
انکی طرف سے نہین کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ مین یہ حج خود کرتا ہون اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا انکو پہونچاؤنگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونون مین سے ایک ہی کو دیدے -
او لہما - یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے - فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ - پس وہ اپنے تعیید
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے - ف - یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے فعل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہوجانے کے بعد اسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
سبب ثواب کردے یا دونون کے واسطے ہدیہ کرے - خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرنے کے وقت یہی معتبر ہے کہ آسنے
خود خالصا لوجہ اللہ تعالے کیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اسنے احرام
سے والدین کی طرف سے کیا تو کچھ اعتبار نہین کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہین ہے پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے ہین اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے مین یہ ہے کہ وہان فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
ہوجاوے - وہہنا یفعل بحکم الآمر - اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے - ف - حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہین بلکہ موکلون کے واقع ہونگے - وقد خالف امرہما - اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی - ف - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
کیونکہ ایسی صورت مین موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کر لی - اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے
فیقع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے - ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما -
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو - لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ - کیونکہ اسنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج مین صرف کر دیا - ف - اور یہ کام اگرچہ
شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اسنے اپنے کام مین اٹھایا ہے - وان ابہم الاحرام
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو - بان نوی عن احدہما غیر عین - بایں طور کہ دونون موکلون مین سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوئے نیت کی - ف - تو اس صورت مین حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ **فان مضی علی ذلک صار مخالفا**۔ پس
اگر وہ اسی مبہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا۔
ف۔ اسواسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کرسکتا۔ **لعدم الاولویۃ**۔ بوجہ
اولویت نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اسکے کام کو کسی
خاص کے واسطے نہیں ٹھہراویگی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ **وان عین احدہما قبل المضی**
اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اسنے مؤکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ ف۔ یعنی پہلے تو احرام میں
یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اسنے اس ایک کو
معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے۔ تو اسمیں اختلاف ہے کہ یہ بھی شکل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔
فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک شکل مذکورہ سابق ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک
معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ **وہو القیاس**۔ اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ **لانہ مامور بالتعیین و
الابہام یخالفہ**۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ **فیقع عن نفسہ**۔
تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہوگا۔ ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر
وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے
تو بعد کو تعیین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز
ہے۔ **بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء**۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام
مبہم کیا پھر حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ **لان الملتزم ہناک
مجہول**۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ ف۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے
جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ **وہہنا المجہول من
لہ الحق**۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جسکا حق ہے۔ ف۔ جیسے زید نے ہزار
درم اپنے اوپر ایک مقدار مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسکا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر
واضح ہو کہ قیاسا اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ **وجہ
الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ**۔ اور استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ **والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ
التعیین**۔ اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے۔ ف۔ یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کرے
پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے۔ **فاکتفی بہ شرطا**۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا
کر لیا گیا۔ ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور
احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا
بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر
افعال کو ادا کر چکا۔ ف۔ تو اب تعیین نہیں ہو سکتی۔ **لان المودی لا یحتمل التعیین**۔ کیونکہ جو چیز
ادا ہو چکی وہ اس امر کو محتمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اسمیں تعیین کرنا
ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ **صار مخالفا**۔ تو مخالف ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ موکل

سے موافقت تو تعیین کرنے مین تھی - الحاصل یہان چار صورتین ہین - اول یہ کہ وکیل نے دونون کی طرف سے
حج کا احرام باندھکر ادا کر دیا - دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ
اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا سے افعال طواف و وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً
نہین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہے - سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور
اسمین کچھ یہ نہین کہ کس کے طرف سے ہے - کافی مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر تعیین کر لے قبل ادا سے طواف
اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اسمین روایت نہین ہے - چارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف
سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے - اور یہ بلا خلاف جائز ہے - سعف - **قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ
فالدم علی من احرم** - امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کرے
تو ہدی قران اُس شخص پر جس نے احرام باندھا - ف - یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے - **لانہ وجب
شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین** - کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالے
نے حج و عمرہ جمع کرنے مین دی - ف - یعنی ایک احرام مین - **والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ
الفعل منہ** - اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اُسی کی طرف سے ہے - **وہذہ المسألۃ
تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور** - اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی
جو امام محمد رح سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے - ف - اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے یہی
مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی مؤکل پر ہوتی - بعض نے جواب
دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہون اور ہدی قران حقیقی فعل پر
لازم ہے - مف - میرے نزدیک یہ جواب تو قریب بجدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت مین افعال
ادا کرنے کی قدرت ہی نہین ہے تو اسنے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے
جس نیکی پر اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ - یعنی
نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے - یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور
بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رح کے کلام مین اتفاق
ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے - حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران
مین ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج مین نقص رہا - فاحفظہ - م - **وکذلک ان
امرہ واحد بان یحج عنہ** - اور یون ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے -
والاخر بان یعتمر عنہ - اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے - ف -
پس اگر دونون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہین کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا - اور
اگر ایسا نہ ہوا بلکہ - **اذنا لہ بالقران** - دونون مؤکلون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت دی - **فالدم
علیہ** - تو دم القران وکیل پر ہوگا - **لما قلنا** - بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - ف - کہ حقیقۃً ایک احرام
مین دو نسک ادا کرنا اُسی سے متحقق ہوا - **ودم الاحصار علی الآمر** - اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر
لازم ہے - ف - یعنی مال مؤکل مین محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ مین احصار پیش آیا ہو - **وہذا عند
ابی حنیفۃ و محمد رح** - اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے - **وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب**

للتحلل ودفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه - اور ابو یوسف نے کہا کہ دم
حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام طول ہونے سے
ضرر دفع ہو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی - ولهما ان الآمر هو الذي
ادخله في هذه العهدة - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں
ڈالا - ف - یعنی عہدہ احرام میں ڈالا - فعليه خلاصه - تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے - ف
یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اسمیں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اسمیں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی
وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے - م - فان كان يحج عن ميت
فاحصر فالدم في مال الميت عندهما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے - خلافا لابي يوسف - برخلاف قول ابو یوسف
کے - ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے - ف - صلہ اسکو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ
میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ حین حیات کی باقی ہو جسکے
ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے - وقيل من جميع المال
لانه وجب حقا للمامور فصار دينا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب
ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا - ف - اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے
ودم الجماع على الحاج - اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے - لانه دم جناية
وهو الجاني عن اختيار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے - ف
کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - ف - پھر یہ جو فرمایا کہ - ويضمن النفقة
اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا - معناه اذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه - اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب
نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا - ف - تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان
الصحيح هو المامور به - کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے - ف - تو جب اسنے اپنے فعل
سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته
باختياره - برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اسمیں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اسواسطے
کہ اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا - ف - کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ تصور نہیں کر
سکتا ہے کہ حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضا لازم ہوگی - معلوم ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد
کرکے دوسرے سال قضا کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے - کذا فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اما اذا جامع
بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه الدم في ماله لما بينا -
اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن
بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب
ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کیونکہ یہ اسکے اختیاری جرم سے ہے بیشک قربانی کرنا لازم ہے

وکذلک سائر وجوہ الکفارات علی الحاج لما قلنا - اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنیوالے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہین - ومن اوصی بان یحج عنہ - اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے حج کرایا جاوے - ف - پھر وہ مرگیا - فاحجوا عنہ رجلا - پس وارثون نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا - ف - اس طور کہ ترکہ مین سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمین سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا - فلما بلغ الکوفۃ - پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا - مات او سرقت نفقتہ - تو مرگیا یا اسکا نفقہ چوری ہوگیا - وقد انفق النصف - حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کرچکا ہے - ف - یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت مین نصف باقی ہے اور چوری کی صورت مین وہ بھی گیا - یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی - تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے - ف - مثلاً چار ہزار درم مین سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ مین چوری ہوا تو باقی تین ہزار مین سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے - علی ہذا القیاس - ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو - پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو - اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونون مین اختلاف ہے - وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول - اور صاحبین نے کہا کہ وہان سے حج کرایا جاوے جہان نائب اول مرا ہے - فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث - پس کلام اس مسئلہ مین ایک تو تہائی معتبر ہونے مین - وفی مکان الحج - اور دوم حج کی جگہ مین - ف - یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے - ف - اور خلاف نہین کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار مین ہے چنانچہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہانتک پہلا نائب پہونچا وہان سے خرچہ لگایا جاوے - اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ - پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار مین تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہ رح کا قول ہے - ف - کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے - اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی - امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمین سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو - ف - مثلاً کوفہ مین نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہوگیا تو کچھ باقی نہین رہا - والا بطلت الوصیۃ - اور اگر کچھ نہین باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی - اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ - بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے - ف - توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اسمین سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یون ہی وصی کے معین کرنے مین ہوگا - وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول - اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی مین سے جو کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے - ف - یعنی اگر ممکن ہو - لانہ ہو المحل لنفاذ الوصیۃ - کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے - ف - پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اسمین سے تہائی ایک ہزار تین سو چھیاسٹھ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ مین چوری گیا تو باقی ۳۳۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہان سے باقی ہو تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال مین وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہو۔ و لابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیتقبض۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جسکا موصی نے نام لیا ہو کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہین جو قبضہ کریگا۔ ف۔ یعنی ترکہ مین سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہین تو مقبوض اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت مین سپرد ہو جاوے۔ ولم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہین پایا گیا۔ ف۔ کیونکہ ہنوز حج نہین ہوا فصار کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہو گیا۔ ف۔ تو اب جو کچھ باقی ہو یہی کل مال رہا جسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے۔ اسی طرح یہان ہو جب کہ موصی کی نقدی وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا فیحج بثلث ما بقی۔ پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے۔ ف۔ حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم۔ ف۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہو۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا تو ابوحنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہو اور یہی قیاس ظاہر ہو کہ جو مقدار سفر موجود ہو وہ احکام دنیا کے حق مین معدوم شمار ہو۔ ف۔ بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہو۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اسکا عمل منقطع ہو جاتا ہو سوائے تین سے الخ۔ ف۔ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند صالح جو اسکے لیے دعا کرے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا۔ اور وصیت نافذ کرنا احکام دنیا مین سے ہو۔ ف۔ وہ ان تین باتون مین داخل نہین تو وہ بھی منقطع ہوئی جاننک ہو چکی بقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہین گیا۔ ف۔ یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگون پر واجب ہو لیکن جسقدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے مین سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور مین داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم مین کالعدم ہو جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت ملا لیکن دنیاوی احکام مین پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہو۔ اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سر سے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے۔ م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جسقدر سفر طے ہوا کالعدم نہین بلکہ معتبر ہو حتی کہ دوبارہ وہین سے حج کرایا جاوے۔ ووجہ قولہما وہو الاستحسان۔ اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہو یہ ہو کہ۔ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی۔ اسکا سفر کچھ باطل نہین ہوا بدلیل قولہ تعالی۔ ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی وسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہو پھر اسکو موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے فضل پر ہو لیا آخر تک۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ راہ مین موت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت مین سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے - بلکہ صریح نص واقع ہو گئی - قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ مین مرگیا اُسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک - ف - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اُسکے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہین - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان - اور جب اِسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اُسی جگہ سے معتبر ہوگی - ف - جہانتک پہونچکر مرگیا - واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ - اور اصل اختلاف امام و صاحبین مین اُس شخص کے حق مین ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا - ف - راہ مین مرگیا اور وصیت کرگیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہان مرا ہے اُسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی - وینبنی علی ذلک المامور بالحج - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا - ف - کہ امام رح کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہین سے جہان مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین اوجہ ہے - واللہ تعالی اعلم - م - قال ومن اہل عن ابویہ یجزیہ ان یجعلہ عن احدہما - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اُسکو روا ہے کہ حج کو والدین مین سے ایک کی طرف سے کر دے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے ازراہ نکوئی ایسا کیا - لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہین تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - وذلک بعد اداء الحج - اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اِسنے احرام ہی مین والدین دونون کی نیت کر لی تھی - فلغت نیتہ قبل ادائہ - تو حج ادا ہونے سے پہلے اُسکی نیت زبانی لغو ہوگئی - ف - ہان بعد اداء کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اِسنے والدین مین سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز ہے - وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء - اور بعد اداء کے اِسکا ثواب والدین مین سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونون کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - بخلاف المامور - بخلاف مامور کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیون کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج مین دونون کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد اداء کے بھی باطل ہے - علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب - بنا بر آنکہ ہم نے سابق مین فرق بیان کر دیا - واللہ تعالی اعلم (م فرع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو لیجانے مین یہ کافی ہے کہ خرچہ مین سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی و ایک

تو الہ رونی کسی امر کی طرف سے نہ ہونا عذر ہوا کرنے مین حج شدید اور وہ عذر واقع ہو پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور
بعد فراغ حج کے مکہ مین کثیر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہی
قاضیخان مین ہی کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ مین یا قریب مکہ کے ضائع ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے
اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روا ہی کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اسنے بغیر حکم قاضی کے ویسا
کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور
نے کچھ مال راستہ مین خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈاکا پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے
اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہی پس میت یا عاجز جسکے طرف سے مامور ہی اسکا حج ساقط نہ ہوگا
کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت مین وہ مال دیگر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونون مین
فرق نہین پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہی۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام
و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہین کہ طعام مین کسی کی دعوت کرے اور
نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے
وضوء کا پانی خریدے بلکہ تیمم کر لے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان مین کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام
مین جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور
ودیعت رکھے اور اختلاف ہی کہ احرام کے وقت سر مین ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہین اصح
دونون قول مین اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت
نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہین۔ اور اسکو اختیار ہی کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ و رسی وغیرہ ضروریات
پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہی۔ فتاوی مین ہی
اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہی اور وہ حج اسکی
ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے
حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ مین کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو
استحساناً میت کی طرف سے جائز ہی اور یہی مختار ہی۔ اگر مامور نے کہا کہ مین نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے
وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر
کو فلان شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر مین تھا تو گواہ بھی قبول نہونگے ہان اگر گواہ یہ گواہی دین کہ مامور
نے اقرار کیا کہ مین نے حج نہین کیا تو قبول ہین۔ واضح ہو کہ ابن عباس رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے انکا قرضہ اتار دیا وہ قیامت مین
صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رضہ مین زیادہ ہی کہ والدین کا تو
حج ادا ہو گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ وعن حدیث زید بن ارقم مین ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اسکے والدین
سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہی اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہی اور یہ شخص اللہ تعالیٰ
کے نزدیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہی۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے
اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہین تو اسکو شافعی رحمہ نے

شع کیا کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمہ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کرکے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ واثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری و محمد بن بشر اور ابویوسف القاضی شاگرد ابوحنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار انمین سکوت ترک ہوگا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی دعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نجانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف۔ الہدی ادناہ شاۃ۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے۔ پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضہ سے آیا کہ ابوجمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ م۔ قال وہو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادنے لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی ٹھہرا دیا تو اسکا اعلی ہونا

مذکور ہی۔ وسیما البقر و الجزور۔ اور اعلی گاے و اونٹ ہی۔ ف۔ یعنی ستر نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور ز
مرفوع ثابت نہین تاکہ ادنی قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ احادیث صحیحہ موجود ہین کہ ہدی مین اونٹ و گاے
و بکری تینون اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہین اور اسمین کسی کا اختلاف نہین پس مصنف رحمہ کو یہان صرف
یہ ثابت کرنا منظور ہی کہ یہ سب برابر نہین بلکہ بکری کمتر ہی اور اسکے اثبات کے واسطے قول عطار اور ابن عباس
کافی ہی تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھکر گاے ہی اور اس سے بڑھکر اونٹ ہی۔ اور مطلق ہدی ہونے
مین سب برابر ہین۔ و لان الہدی ما یہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجا جاوے
لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم مین آسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ لغات مین صریح ہی۔
و الاصناف الثلثۃ سواء فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی مین تینون قسمین برابر ہین۔ ف۔ تو ہر ایک
ہدی ہی اور شرع مین انھین تینون قسمون کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہی۔ پھر جب انمین سے بکری کمتر تو باقی فرد
بہتر ہین۔ مدعا یہ کہ ان جانورون مین سے لولے لنگڑے عیبدار کا ہدی ہونا جائز ہی یا نہین۔ تو فرمایا۔
لا یجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہین جائز ہی ہدایا مین مگر وہی جو ضحایا مین جائز ہی۔ ف۔
ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانون پر کہ مقیم ہون ذی الحجہ کے ایام النحر مین واجب ہوتی ہی اور چونکہ
مسافر پر وجوب نہین لہذا خالی حج کرنے والے پر نہین ہی اور ہدایا جمع ہدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا
اضحیہ مین جائز ہی وہ ہدی مین کافی ہی پس ہر قسم مین سے ثنی روا ہی اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان مین سے
جذع جائز ہی اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ مین ہی۔ لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیہ۔ کیونکہ ہدی
بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہی جو کہ خون بہانے سے متعلق ہی۔ ف۔ یعنی اضحیہ مین طاعت و قربت یہی
کہ اللہ تعالی کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا آسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہین پس اسی طرح
ہدی مین بھی ایک جانور حلال کا انعام مین سے حرم مین خون بہا دے تو دونون کی جہت قربت واحد ہی۔
فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونون کا محل بھی واحد ہوگا۔ ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہی وہ بھی
ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ مین جو جانور جسطرح کا جائز ہی وہ ہدی مین بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گاے
و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہی۔ و الشاۃ۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی
کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع مین جائز ہی سواے دو موقع کے۔ ف۔ از انجملہ اول۔ من طاف
طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت مین طواف زیارت کیا۔ ف۔ تو اسپر ہدی کفارہ واجب
ہی اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس مین طواف زیارت ادا کیا اسپر ہدی کفارہ لازم ہی۔
ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ ف۔ یعنی سر کا
حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اسپر بھی کفارہ ہدی واجب ہی لیکن بکری ان دونون صورتون مین نہین جائز
ہی۔ فانہ لا یجوز فیہما الا بدنۃ۔ چنانچہ دونون صورتون مین کچھ نہین جائز سواے بدنہ کے۔ ف۔ اور بدنہ ہمارے
نزدیک اونٹ و گاے ہی۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہی۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔
اور ہم سابق مین معنی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی جنایات مین کہا کہ شدید جرم ہو تو اعلی کفارہ چاہیے۔ پھر واضح
ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہی خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ پھر انمین سے
بعض مین سے کھانا روا ہی اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ و یجوز الاکل من ہدی التطوع و المتعۃ و القران

اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے - لانہ دم نسک فیجوز الاکل
منہا بمنزلۃ الاضحیۃ - کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اسمین سے کھانا بھی جائز ہے - ف - اور شاید سبب یہی
ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - مین ہدی کا تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات
افعال میں سے قرار دیا نہ کفارۂ جرم - واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہونچکر
ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں - تو اسمین سے کھانا جائز نہیں ہے - کما فی الفتح
وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ - اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا - ف - بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا - ف - وحسا من
المرقۃ - اور اسکے شوربا میں سے پیا - ف - جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہے
اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائیں چنانچہ
آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے
کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے - دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدا میں ثواب نکلا لہذا فرمایا -
ویستحب لہ ان یاکل منہا - اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا میں سے کھاوے - لما روینا - بدلیل اسی حدیث
کے جو ہم نے روایت کی - وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا - اور یوں ہی
مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے - ف - یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور
تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے - واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی سو بچہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیان
دو قسم ہیں اول وہ کہ جسمین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی اسلام اور دم القران و دم تمتع اور
نفل قربانی جب کہ حرم میں پہونچکر ہو - دوم وہ کہ جسمین سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات
اور دم الاحصار ہے - پھر جسمین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں
ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں - پھر دونوں قسم میں اگر ذبح
کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا
اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو جسمین صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب
نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے - البدائع ف - ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا - اور
باقی ہدی میں انمیں سے کھانا جائز نہیں ہے - لانہا دماء کفارات - کیونکہ وے کفارہ کی قربانیان ہیں -
ف - انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے - وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ - اور صحیح
ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے - ف - جب کہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا
کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہونچے
مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آیندہ میں تین روز کے لیے
مکہ خالی کر دینگے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں مگر فی الحال اس سال روکے گئے - وبعث الہدایا علی یدی
ناجیۃ الاسلمی - اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا - قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک
منہا شیئا - تو ناجیہ سے فرمایا کہ انمیں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں - ف - یعنی ناجیہ

ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح
کر دے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اُسکے خون میں رنگین کر پھر اُسکے اور لوگوں کے درمیان سے
روک دو کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یعنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے۔ اور
اسمین یہ مذکور نہیں کہ اسمین سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاوین۔ ہان واقدی رح نے اول غزوہ حدیبیہ مین
اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اسمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹون ہدی پر ناجیہ بن
جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹون سے ایک اونٹ تھک کر
مرنے لگا پس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور مین نے ابوا مین آپ کو پایا اور اس حال
سے خبر دی تو فرمایا کہ اُسکو نحر کر دے اور اسکے قلاید کو اسکے خون مین رنگ دے اور اسمین سے نہ تو کھا اور نہ
تیرے ساتھیون مین سے کوئی کھاوے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ مین
ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اُسکو نحر کر دے پھر اُسکے نعل اُسکے خون مین ڈبو کر اُسکے صفحہ کوہان
پر چھاپہ مار دے اور اُسمین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث مین کچھ علت ہے
باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ مین تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور
اور کلام یہان اُسوقت کہ حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیون
سے اسواسطے کھانا نہین جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیان ہین۔ کما فی الفتح۔ **ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ
والقران الا فی یوم النحر**۔ اور جائز نہین ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر مین۔
ف۔ یعنی دسوین ذی الحجہ سے پہلے نہین جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران مین تو روایات یوم النحر کی
خصوصیت مین متفق ہین۔ **قال وفی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل**۔
مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط مین لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر مین
ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ پس ہدی نفل مین صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہین ہے۔ **وہذا
ہو الصحیح**۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف۔ جو اصل مین مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم مین پہونچنے سے پہلے جا ہے
ذبح کرے۔ **لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا**۔ اسواسطے کہ نوافل مین قربت اس اعتبار سے
کہ وہ ہدایا ہین۔ **وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم**۔ اور ہدی ہونا اسکو حرم مین پہونچانے سے متحقق ہو جاتا
ہے۔ ف۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ **فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر
وفی ایام النحر افضل**۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے مین اسکا ذبح کرنا جائز ہے
یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنون مین افضل ہے۔ **لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر**۔ اسواسطے
کہ خون بہانے مین قربت ہونے کے معنی ان دنون مین خوب ظاہر ہین۔ ف۔ اور ہدی نفل کی طرح ہدی
نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے
جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہین جائز ہے۔ رہی تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے
جائز نہین کیونکہ وہ انھین ایام نحر مین قربت معلوم ہوئی جسمین قیاس کو دخل نہین تو ایام النحر کے سوائے
ایام مین جواز نہ ہوگا۔ **اما دم المتعۃ والقران**۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران۔ ف۔ جو یوم النحر سے پہلے
نہین جائز۔ **فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر**۔ تو بحکم قول الٰہی عز و جل فکلوا منہا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ ف۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق ندب ہے
اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا ثم
لیقضوا تفثہم۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفث اتارین۔ ف۔ یعنی ناخن کترین و بال و میل کچیل دور کرین۔ پس حاصل
یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کرین پھر تفث دور کرین۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث
اتارنا یوم النحر مین مخصوص ہے۔ ف۔ اس سے پہلے جائز نہین تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ
اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہین ہے۔
ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی
نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے۔ ف۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع
سے معلوم ہوا اسمین رائے کام نہین کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر تبلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہوگیا
اس سے پہلے جواز نہین۔ ویجوز ذبح بقیۃ الہدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب چاہے
جائز ہے۔ ف۔ یعنی کفارات و نذر و احصار و نفل کی قربانیان جب چاہے حرم مین ذبح کر دے۔ وقال
الشافعی لایجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔ اور
شافعی نے کہا کہ نہین جائز مگر یوم النحر مین بقیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک انکے نزدیک قربانی جبر
ہے۔ ف۔ یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رح کے نزدیک قربانی جبر
نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح
کفارہ وغیرہ کی قربانیان جو بالاتفاق جبری ہین مختص بیوم النحر ہونگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رح سے غریب
ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تتمہ وغیرہ مین مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل مامور چھوڑنے
کے لازم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہین ہے۔ ہان اضحیہ قربانی البتہ
مختص ہے۔ کما فی العینی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ مین موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا یختص
بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیان تو کفارات کی ہین پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ ف۔
قربانی طاعت البتہ اسی ایام مین معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا
اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیان نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئین
تو انکے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے انکے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعۃ
والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع و قران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ ف۔ یعنی
اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر تبلائی گئی اسی وقت پر رہیگی اسیلیے کہ قیاس کو
اسمین دخل نہین ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہین جائز مگر حرم
مین۔ ف۔ پس ہر ہدی مین اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالی فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار
مارنے کی جزاء مین اللہ تعالے نے فرمایا۔ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہونچنے والی
ہو۔ ف۔ یعنی کعبہ پہونچکر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی مین جو کفارہ
ہو یہ قول اصل ہوا۔ ف۔ اور دم الاحصار مین فرمایا۔ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلق
ہر قسم کے ہدی مین فرمایا۔ ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے

ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان ومکانہ الحرم - اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی
چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے - قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکۃ کلہا منحر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں - ف
یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد وبزار رح نے ابوہریرہ سے مرفوع
روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ میں مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء
نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا - حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے
مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں - ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم
اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے - ف
یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں - خلافاً للشافعی - بخلاف قول شافعی رح کے
ف - کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے - اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی ذبح کرنے کی قربت
میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں - لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ - اسواسطے کہ
صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے - ف - یعنی عقل کو اسکے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی
رفع احتیاج ہے - والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ - اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے - ف - یعنی حرم کا فقیر
ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے - قال ولا یجب التعریف بالہدایا - فرمایا اور
ہدایا کی تعریف واجب نہیں - ف - تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لیے جاویں ہر حال
واجب نہیں - ف - لان الہدی ینبئی عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دمہ فیہ لا عن التعریف
فلا یجب - کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب
حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے - ف - حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے - دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی
کسی جگہ کو - چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اس اسم
سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی - فان عرف بہدی المتعۃ فحسن - پھر اگر ہدی
تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے - ف - اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی - لانہ یتوقت بیوم
النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ - اسواسطے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے
مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑیگی کہ اسکو عرفات
میں لیے جاوے - ف - لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمیں اچھائی
وخوبی بھی ہے - فافہم - اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا - ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر
اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے - ف - تاکہ طاعت کو اعلان
سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریاء کو دخل نہیں ہے - پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی
تمتع وقران میں ہے - بخلاف دماء الکفارات - بخلاف کفارات کی قربانیوں کے - ف - کہ انمیں
دونوں وجہیں جاری نہیں - لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا - کیونکہ ہدایائے کفارات

ہو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنابر مذکورہ بالا جائز ہے۔ ف۔ تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لیجانے کی ضرورت نہین ہے۔ وسبب الجناية فيليق به الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اسکے لائق ہے۔ ف۔ نہ مشتہر کرنا پس دمار کفارات مین تعریف کسی معنی مین بہتر نہین ہے۔ قال والافضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے مین نحر افضل ہے اور گاے و بکری مین ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایان ہاتھ دوسرا اسکے باندھکر لبہ یعنی سینہ سے ملا ہوا حچھ دین کہ حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق مین ہے ع۔ لقوله تعالى فصل لربك وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ قيل في تاويله الجزور۔ اسکی تاویل مین کہا گیا کہ جزور کو۔ ف۔ یعنی اونٹون کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال الله تعالى ان تذبحوا بقرة۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم گاے کو ذبح کرو۔ ف۔ تو گاے مین ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبیح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال سما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف۔ ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور بنیدھا تھا تو بکری کے اقسام مین ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبي عليه السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹون کو نحر کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل مین جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گاے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف۔ چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ مین بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے شانہ پر پانون رکھکر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رض مین ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گاے کا گوشت آیا تو مین نے اسکو پوچھا پس لوگون نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گاے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رض نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پانون باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما في الصحيحين۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رض اور ابو داؤد کی حدیث جابر رض عن عبد الرحمن بن سابط رض مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوے نحر کیے جاوین تاکہ گرین۔ مف۔ لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها۔ پھر چاہے تو ہدایا مین اونٹ کو کھڑے ہوے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھا دے۔ ف۔ اور بٹھلا کر نحر کرے۔ واي ذلك فعل فهو حسن۔ اور جو طریقہ انمین سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ينحرها قياما لما روي ان النبي عليه السلام نحر الهدايا قياما۔ اور افضل یہ کہ اونٹون کو کھڑا کرکے نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹون کو کھڑا کرکے نحر فرمایا۔ ف۔ لما ثبت في الصحيحين۔ واصحابه كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم ذبح اونٹون کو نحر کرتے انکو کھڑا کرکے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رض مین ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگون پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ادھر

نہ پہونچا وے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نہیں بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت
قائمہ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گاے و بکری کو کھڑا کیے ہوے ذبح نہیں کریگا۔ ف
کیونکہ خلاف سلف ہے اور۔ لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر۔ اسواسطے
کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہو السنۃ
فیھما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف پس یہی اولی ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ
اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کرسکتا ہو۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (انمیں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف یعنی ۶۳۔ بدنہ جسقدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
ف اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
ونکیل وجھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انمیں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی۔ کما مر فی الصحیح
وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمیں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یھتدی لذلک ولا یحسنہ
فجوزنا تولیتہ غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کرسکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ ف چنانچہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کردن پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہیں کرونگا مگر بٹھلا کر پانون باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل
میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کردیا تو جائز ہے۔ مف۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے
زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
نزدیک صواب ومختار ہے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ میں فقر
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلا کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللھم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
اللہ اکبر الٰہی اسکو فلاں کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ صرف اسکی نیت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تسمیہ
کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مف۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالی و غیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعا مردار ہے مثلا کہے کہ ذبح کرتا ہوں اسکو اللہ تعالی و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
اسمیں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالی خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالی کے واسطے
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلا گاے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابوں میں مصرح ہے۔ بلکہ ذخیرہ

ہر جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے
ہدیہ یا دعوت کرے۔ فاحفظہ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کردے ہدایا کے جلال
کو۔ ف یعنی جھولون کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہین۔ وخطامہا۔ اور اِنکے خطام کو۔ ف
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن مین ڈالتے ہین ع۔ اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے
جزار کی مزدوری کو ہدایا مین سے۔ ف یعنی قصاب کی مزدوری مین ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔
لقولہ علیہ السلام لعلی رضہ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولین و باگین صدقہ کردے اور انین سے
جزار کی مزدوری مت دے۔ ف چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ مین آپ کے بدنون پر کار پرداز ہون اور انکی کھالین و جھولین۔ اور ایک روایت
مین ہے کہ تمام بدن سب اِنکے گوشت و کھالین و جھولین مسکینون مین تقسیم کرون اور مجھے حکم دیا کہ انین سے
جزار کی اجرت نہ دون اور ایک روایت مین ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مف۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اُسکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف یعنی کسی قسم ہدی مین واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اُسپر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اُسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اُسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا و شافعی رح کا قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہو جب کہ اُسکی جانب مضطر ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث مین شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
منع ہے اور تائید اِسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہین ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اِسی کو قیاس مفید ہے۔ مف۔ لانہ جعلہا خالصاً للہ تعالی فلا ینبغی ان یصرف شیئاً
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالی کے واسطے کردیا
تو لائق نہین کہ اُسکی ذات یا منافع مین سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل پر
پہونچ جاوے۔ ف یعنی حرم مین پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اُسوقت اِسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقرار کو تقسیم کرے۔ بالجملہ محل
محل کے اس سے انتفاع روا نہین ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سواے ایسی صورت کے کہ اُسپر سواری
لینے کا محتاج ہو۔ ف اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا بھلا ہو اُسپر سوار ہو لے۔ ف اول اُس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اُسنے عرض کیا کہ یہ تو
ہدی ہے فرمایا کمبخت سوار ہو لے تیرا بھلا ہو۔ یہ کلمہ زبان عرب مین ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری
مفہوم مراد نہین ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ مین ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم مین انس و جابر سے مروی ہے۔ مف

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اُس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر رضہ کو پایا جسمیں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ ف۔ پس باہم احادیث میں اتفاق ہوگیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہیے کہ۔ ولو رکبہا فانتقص برکوبہ۔ اگر اسپر سوار ہوگیا پھر اُسکی سواری کی وجہ سے اُسمیں نقص آگیا۔ ف۔ یا زاد راہ واسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان مانقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اسمیں نقصان آوے وہ اسکا ضامن ہے۔ ف۔ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا۔ اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہو تو اُسکو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اُسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے۔ ف۔ سوکھ جاوے۔ ولکن ہذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اُسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اُسکو دوہے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اُسکو ضرر نہ پہنچاوے ف۔ یا نہ دوہنا مضر نہ ہو۔ یہ اُسوقت کہ بچہ مرگیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ اوبقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے۔ لانہ مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ ف۔ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اُسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ رح نے فضائل ابی حنیفہ رح میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی حدثنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال اذا در اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دورہ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹ لے تو اُسکو صدقہ کرے یا اُسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو مع۔ ومن ساق ہدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہوگئی۔ ف۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مرگئی بدون اسکے کہ وہ اُسکو ذبح کرنے پاوے۔ مع۔ فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اُسپر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بہذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا۔ ف۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر ابتدیہ قربانی خریدی وہ گم ہوگئی پھر دوسری خریدی

پھر اول وہ ہو دونون مین سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونون
قربانی کرنا واجب ہین حالانکہ نفل قربانی ہو تو یہان بھی بجاے اسکے دوسری ہدی نفل قائم کرے - جواب یہ کہ فقیر
کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہو لیکن مراد یہ ہو کہ فقیر کے جو جانور نفل اضحیہ کے لیے خرید تھا
اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب
نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان مین ہو کہ اگر فقیر
نے اضحیہ خرید اوہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہین ہو - فاحفظہ - م ع ف - یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی
تھا - وان کان عن واجب - اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو - ف - جو راہ مین مرگیا -
فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ - تو اسپر واجب ہو کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے - لان الواجب باق
فی ذمتہ - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہو - ف - صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے
محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جسطرح چاہیے ادا ہو - یہ اسوقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو - وان اصابہ عیب
کثیر - اور اگر اسمین بہت عیب آگیا - ف - مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف
سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ مین مفصل مذکور ہو - ف - یقام غیرہ مقامہ - تو اسکی
جگہ دوسری ہدی قائم کیجاوے - ف - جب کہ ہدی مذکور از واجب ہو - لان المعیب بمثلہ - کیونکہ
جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہو - لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ - اسکے ساتھ
واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہو - ف - کیونکہ واجب کامل ہو نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف
عیب سے بمنزلہ کامل ہو اسکو قائم کرے - وصنع بالمعیب ماشاء - اور اس عیبدار کثیر کے ساتھ جو چاہے
کرے - ف - یعنی کھاوے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے - لانہ التحق بسائر املاکہ - کیونکہ یہ بھی اسکے
باقی املاک مین مل گیا - ف - جب کہ ہدی نہین رہا ہان اولی یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر
ہدی کا نام آچکا ہے - واذا عطبت البدنۃ فی الطریق - اور اگر راہ مین بدنہ ہلاک ہوا - ف - یعنی ہدی
کا بدنہ راہ مین ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اسکی زندگی سے یاس ہو - فان کان تطوعا - پس
اگر یہ بدنہ نفل ہو - ف - تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہین ولیکن - نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا
وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء - اسکو نحر کر دے اور اسکے نعل یعنی گردن
کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہو اس قلادہ کو اسکے خون مین رنگین کر کے اسکے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی
چھاپہ مار دے اور اسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ - ف - بلکہ وہ فقراء کا حق ہو -
بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی - اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناجیہ اسلمی کو - ف - چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ - اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوعیہ
مین سے کھانا اسوقت روا ہو کہ جب حرم مین پہونچکر قربان ہو جاوے - والمراد بالنعل قلادتہا -
اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہو - ف - یعنی پانون کا نعل مراد نہین بلکہ گردن مین اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ
باندھتے ہین اسی واسطے حدیث کی بعض روایات مین بجاے نعل کے قلادہ صحیح ہو - الحاصل اس نعل کو
خون مین تر کر کے اسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے - وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس
انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء - اور فائدہ اس نعل رنگکر چھاپنے کا یہ ہو کہ لوگ جان لین

کہ یہ جانور ہدی تھا پس اسمین سے فقراء کھاوین نہ تونگر لوگ - ف - پس اگر وہ فقیر ہون جو اُسی وقت
اُسکو کھا جاوینگے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی سم - بالجملہ اگر حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی تو خود اور تونگر
رفقاء سب ہی کھاسکے اور جب راستہ مین مرے تو نہین - وہذا لان الاذن تناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ -
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہونچ جاوے -
ف - یعنی قولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا الخ - اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہنچ ہوتی ہو -
فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا - پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو - ف - نہ اپنے
واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے - الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ
جزرا للسباع - مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندون کی غذا چھوڑے
ف - لہذا فقراء کو حلال ہے - وفیہ نوع تقرب - اور فقراء پر تصدق مین ایک طرح کا تقرب حاصل ہے
والتقرب ہو المقصود - اور تقرب ہی عین مقصود ہے - ف - یہ اُسوقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو فان
کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا - اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجاے اسکے دوسرا قائم کرے - ف
کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے - وصنع بہا ما شاء - اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی
فروخت وغیرہ جو چاہے کرے - ف - لانہ لم یبق صالحا لما عینہ - کیونکہ یہ تو اُس چیز کے واسطے لائق نہین
رہا جسکے لیے اُسکو نامزد کیا تھا - ف - پس واجب مذکور سے اُسکا ہدی ہونا خارج ہو گیا - وہو ملکہ کسائر
املاکہ - اور وہ ہدی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر املاک - ف - پس جب اُسکی ملک مین عود کر گئی تو جو چاہے
کرے - ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران - اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ
تمتع اور بدنہ قران کے - ف - یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی مین بدنہ دیا یا کسی نے
نفل ہدی مین بدنہ دیا تو اُسکی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اسکی گردن مین ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ
جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہین پانی یا گھاس پر پہونچے تو لوگ اُسکو رد نہ کرین اور کوئی فاسق اُسکو
مار نہ کھاوے - لانہ دم نسک - کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے - وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ - اور تقلید
کرنے مین اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے - فیلیق بہ - تو تقلید اسکے ساتھ لائق
ہے - ف - پس جائز ہے اور یونہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے - ولا یقلد دم الاحصار
ولا دم الجنایات - اور تقلید نہ کرے دم احصار کی اور نہ جرم کی قربانیون کی - ف - ہمارے نزدیک
محصر نے تکمیل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرمون کی قربانیان
خود کفارہ ہین تو انکی تقلید نہ کرے - لان سببہا الجنایۃ - کیونکہ جرمون کی قربانیون کا سبب جرم ہے
والستر الیق بہا - اور انکے حق مین پردہ رکھنا خوب لائق ہے - ف - نہ تقلید سے مشتہر کرنا کہ مین نے دیکھو
ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہون - ودم الاحصار - اور احصار کی قربانی - ف - اگرچہ جرم نہین مگر کفارہ
جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے پس دم احصار جابر ہے جبر نقصان کر دیا ہے - فیلحق بجنسہا - تو
یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائیگا - ف - یعنی وہ کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے انکی تقلید
نہین ویسے اُسکی بھی نہ ہوگی - ثم ذکر الہدی [illegible] - پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا - ومرادہ البدنۃ
لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ - اور اسکی مراد بدنہ ہے [illegible] کیونکہ بکری کی تقلید کرنے کی عادت [illegible]

ف حالانکہ ہدی مین بکری بھی داخل ہی - ولیس تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم وانغنم
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہین بوجہ تقلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا - واللہ اعلم - ف
یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہوچکا - (فروع) ظاہر الروایۃ مین مبسوط مین ہی کہ جسپر کوئی قربانی واجب ہوئی
(پورا بدنہ نہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ مین شریک ہو سکتا ہی بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلفہ ہون مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیرہ ذلک ہون - اور اگر ایک ہی
جنس ہون تو بہتر ہی - اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اسمین چھ نفر کو شریک
نہین کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اسمین چھ نفر کو شریک کرونگا - افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک
با جازت باقیون کے خرید کرے - ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اُسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی ہدی لیکر ذبح کرے - ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے اُنکے ساتھ ذبح کرے
تو استحسانًا جائز ہی - اگر شرکاء مین سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے روا نہین ہی - یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہی - اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے
کی ہدی ذبح کر دی تو استحسانًا دونون سے ادا ہو گئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہونے مین ہوتا ہی - جو ہدی یا مین
مذکور ہوا ہی اضحیہ بقرعید مین ہی - اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہین پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہی یعنی بعد تقلید
کے اُسکو مکہ کی طرف ہانکا - مع -

مسائل منثورۃ - یہ مسائل منثورہ ہین - ف - معنی کی طرح نثر ہین - اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل
شتی - بھی کہتے ہین - یہ مسائل سابق ابواب مین سے ہین - متع - اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر - جامع صغیر مین ہی کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی
کہ لوگون نے دسوین ذی الحجہ کو وقوف کیا ہی - ف - مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہی اور دسوین کی فجر
ہوتی ہی وقت وقوف نہین رہا پس وقوف عرفات نہین ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہین ہی اور - اجزاہم
اور لوگون کو وقوف کافی ہو گیا - ف - اور انکا حج پورا ہو گیا - والقیاس ان لا یجزیہم - اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہین ہوتا - اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ - بقیاس اس صورت کے کہ لوگون نے آٹھوین
کو وقوف کیا - ف - یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگون نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہون نے اسکی
گواہی دی تو وہ وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا - وہذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان و مکان - اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا
اسلیے ہی کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہی جو مختص بزمانہ و مکان ہی - ف - زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر دہم تک ہی اور جگہ محدود معین و عرفات ہی پس اسمین عقل و قیاس کو کچھ دخل نہین - فلا یقع عبادۃ
دونہما - تو بدون اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا - ف - بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہی جیسے طواف مخصوصات کعبہ منیفہ
سے ہی حتی کہ نووی رح و قاری رح نے مناسک مین کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہی
اور عالمون و مشائخ کے بباس مین جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرتے مین اُنکا کچھ اعتبار نہین ہی - انتہی مترجما - بالجملہ وقوف عبادت ہی خاص مقام عرفات مین مخصوص وقت

سے اول نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہو اور بدون اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اسکا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگون نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ اُنھون نے حساب لگانے مین غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہو۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کرین اور اگر بعد فجر دہم کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہو کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر او رحج پورا ہوا اور بنظر اسکے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظیر نہیں ہو یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کہتا ہو کہ اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گذری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر مین یہ حکم مختار ہو کہ حج ہو گیا۔ وجہ الاستحسان ان ہذہ شہادۃ قامت علی النفی۔ استحسان کی وجہ یہ ہو کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہو جو نفی پر قائم ہوئی۔ ف۔ اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہو وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلان شخص یوم النحر کو مکہ مین موجود نہیں تھا یا زید و بکر مین نزاع بابت زمین کے ہو زید کے گواہون نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہو اسی طرح یوم النحر مین وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہین۔ وعلی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہین جو حکم کے تحت مین داخل نہیں ہوتا۔ ف۔ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت مین داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہو تو دونون وجہ سے ملکر یہ گواہی باطل ہو۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہو لان المقصود منہا نفی حجہم۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگون کے حج کی نفی ہو۔ ف۔ گویا گواہون نے کہا کہ لوگون کا حج نہیں ہوا کیونکہ اُنھون نے دہم کو وقوف کیا ہو۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہو جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو اسلیے کہ۔ الحج لا یدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا۔ ف۔ کیونکہ تحت حکم کے وہ امور داخل ہوتے ہین کہ جنکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہو بلکہ حج غرض عینی ہو قاضی بنظر فیصلہ قضا کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق مین عورت نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شوہر نے کہا کہ طلاقین نہیں پڑین کیونکہ مین نے کہا کہ تجھپر تین طلاقین ان شاء اللہ تعالی ہین۔ عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالی نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہو دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہو۔ جواب دیا گیا کہ ہان مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت مین داخل ہو اور ہمارے اس مسئلہ مین حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہان دو باتون سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ نفی حج پر ہو دوم ایسے امر مین جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنیگا۔ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہو اسواسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہو گویا گواہون نے کہا کہ ہم لوگون نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہو چنانچہ لوگون کی نوین ہمارے حساب سے دسوین پڑی ہان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ اُنھون نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہو اور جس امر پر گواہی ہو اسمین حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتوی ہی سے حاصل ہوگا کہ لوگون کا فرض ساقط نہیں ہوا اور یہی مراد ہو تو جب دونون باتین نمارد ہوئین تو گواہی مذکور قبول ہو گویا ایسا ہوا کہ

عمدہ ہو تو ان سنے یون ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف
عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہی بلکہ شرعاً انکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ انھون نے یوم وقوف
کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم
تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف
عرفہ کا وقت وہی دن ہی جسکو لوگون نے اپنی کوشش رائے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہی۔ مف۔
مترجم کہتا ہی کہ شیخ محقق نے بنا ے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اُسکی تعمیل مین ظن ورائے
واجتہاد جاری ہوتا ہی مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہی پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد
کافی ہو جاتا ہی اور یہان کلام تحقیق طویل ہی جو اردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون۔ واللہ تعالے
ہو الموفق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہی لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے
اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہی ادا ہو گیا اور آیندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔
ولان فیہ بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنہ۔ اور اس وجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلاے عام ہی یعنی
اکثر اسمین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہی۔ ف۔ کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف
واقع ہوتا ہی اور گواہی بعد وقوف کے گذری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہی۔
ف۔ سواے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔
اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہی۔ ف۔ اسکی دشواریان وپیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت
بیان نہین۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہی۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ
تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اُسی پر اکتفا کیا جاوے۔ ف۔ یعنی نکل آیا کہ حکم
الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہی کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہی اور حدیث مزبور اسکے
واسطے گویا نص صریح ہی۔ اسلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہی جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے
اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا
یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا۔ ف۔ چنانچہ یہ وقوف
معتبر نہین۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہی۔ ف۔ بدون حرج شدید
اعادہ سکے۔ بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے۔
ف۔ کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہی اور بہت بعید کہ لاکھون آدمیون
مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہی تو نوین سے مقدم وقوف مین اور
نوین سے مؤخر وقوف مین دو طرح فرق ایک تو اسلیے کہ مؤخر مین تدارک ممکن نہین اور مقدم مین غالباً ممکن ہی۔ اور
بیان دوم۔ ولان جواز المؤخر لہ نظیر۔ اسلیے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہی۔ ف۔
جو موافق قیاس ہی مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے امسال رمضان کے روزے ادا رکھے
حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز
المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہی۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہی چنانچہ
مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور ہاں زکوۃ وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا

خلاف قیاس ہے م - قالوا وینبغی للحاکم ان لایسمع ہذہ الشہادۃ - فقہا و مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیئے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرماوے - ف - جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا - اور گواہوں سے کہدے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ - ف - میں تمہاری گواہی نہیں سنونگا - لانہ لیس فیہا الا القاظ الفتنۃ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - ف - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا - یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اسپر لعنت کرے جو اسکو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اسکے کہ اسکی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا الکا حج ہوا یا نہیں پس انکے دل مضمحل ہو جاینگے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑینگے - پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد رح ع - وعلی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گذر جانے کے بعد گواہی ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گذر رہے کے ہے چنانچہ فرمایا م - وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الہلال - اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی - ف - جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - ف - کیونکہ سب لوگ یا انمیں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل بتلک الشہادۃ - امام اس گواہی پر عمل نہیں کریگا - ف - بلکہ سماعت نہ فرماوے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کما فی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی - امام محمد نے منیر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارھویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - ف - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا - فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانہ راعی الترتیب المسنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - ف - اور جسکو چھوڑا تھا اسکو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے عمدہ ہوئی - ولو رمی الاولی وحدہا اجزاہ - اور اگر اسنے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا - لانہ تدارک المتروک فی وقتہ کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے کا تدارک اسکے وقت میں کر لیا - ف - کچھ تاخیر نہ ہوئی تا کہ امام رح کے قول پر دم یا کفارہ لازم آوے - وانما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی - ف - کہ اول کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لا یجزیہ مالم یعد الکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے - لانہ شرع مرتبا - کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - ف - پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت سے

پہلے سعی مروہ سے کرلی۔ ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ اذبدأ بالمروۃ قبل الصفا
یا ایسے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی۔ ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا
واجب ہے ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ دونوں
میں فرق بیان کرنے کی اصلح ہے کہ۔ ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود
ایک قربت مقصودہ ہے۔ ف۔ مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز
بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ ف۔
یعنی جو ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہوجائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط وثالث آخر
ہو۔ اور ظاہر نمازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے
ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر
متعلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ ف۔ جبکہ طواف سے
پہلے کرلی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔
تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ ف۔ چنانچہ
طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت
ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروۃ عرفت منتہی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم
نص معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے
میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بہا البداءۃ۔ تو مروہ سے
ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی
اور یہ خلاف نص ہے۔ اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں
برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان
یحج ماشیاً فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے
اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کرلے۔ ف۔ یعنی حج کے سب افعال
پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس
نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ ف۔ پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل
ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہوجاوے۔ وہذا اشارۃ الی الوجوب
اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ ف۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وہو الاصل
اور اصل یہی ہے۔ ف۔ کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے (تبیین)۔ لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ
بتلک الصفۃ۔ کیونکہ اسنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ ف۔
یعنی حج کو پیادہ ہوکر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر
لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ
حج لازم ہوتا ہے۔ ف۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی۔ م۔ اور ابوحنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اسواسطے
[illegible] مشقت کرنے میں بدخلقی وبدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ پیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل وافضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے
تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادون کو مقدم بیان
فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ
آوینگے تیرے پاس پیادے اور ہر پتلی ہوئی سواری پر الخ۔ اسمین پیادون کو مقدم فرمایا۔ اور آنحضرت صلعم سے روایت ہے کہ جسنے پیدل
حج کیا اسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیون سے ایک نیکی لکھی جاویگی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ مف۔ الحاصل سواری
تو حج فرض ہو جانیکی شرط میقات سے باہر والون کے واسطے ہے یعنی کہ جب میسر ہو تو اسپر فقط حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہے
تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا۔
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے در پے نیت کی۔ مف۔ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی پے در پے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے
پے در پے نذر کیے پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے در پے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج
بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ **وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف** اور
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہیگا یہانتک کہ طواف زیارت کر لے۔ ف۔ بعد اسکے
پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے
لیے سواری شرط فرمائی تھی کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب
کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی عزوجل سے زائد نہو۔ یا یون کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اسکی
استطاعت میں ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے
واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا اور حج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب
کر دیا کہ نذر ہے لہذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ فافہم
وکلام آتا ہے م۔ **ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم**۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے
شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ ف۔ حتی کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو وہان سے پیدل ہو جاوے
فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام
وشیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہون وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والون کے
واسطے ہے اسوقت نہین رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہان سے پیدل ہونا جب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور
اسمین ایجاب الٰہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح وافقہ ہے م۔ **وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ھو المراد**
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اسکی یہی مراد تھی۔ ف۔ کہ گھر سے پیدل جاکر
حج کریگا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ مف۔ **ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ**۔ اور اگر
وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اسمین نذر میں نقص داخل کر دیا۔ ف۔ بقول اول میقات احرام سے اور
بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر رہو گئی حالانکہ پے در پے روزہ کے قیاس پر چاہیے تھا
کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رضہ ہے کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ
کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کریگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے

رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن ۔ اور دوسری روایت مین ہی کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت
نہین رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہی اُسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ
ہدی دے ۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت مین مطلق ہدی ہی اور اسکی اسناد قوی ہی تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ
کی خصوصیت نہین ہی ۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہی اسواسطے کہ واقعہ ایک ہی تو جب دوسری روایت مین سے عاجزی
کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیون ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید مین نہین رہا جب کہ واقعہ واحد ہی
علاوہ برین صحیح مسلم کے اقوی روایت مین وارد ہی کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے ۔ فعلی ہذا الحکم یہ ثابت
ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ مین پیدل کی طاقت نہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے
تو سوار ہو جاوے و علی ہذا القیاس پس جانتک پیدل چل سکتا ہی پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو
اور بدنہ کفارہ دے ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہی پس جامع صغیر کی روایت مختار
کے واسطے یہ حجت قوی ہی اور یہی روایت اصل تو وہ بر بناے عاجزی ہی چنانچہ امام مصنف رح نے لکھا کہ ۔ قالوا
انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی ۔ مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو
اور پیدل چلنا دشوار ہو ۔ ف ۔ جیسا کہ روایت الاصل ہی ۔ و اذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا
یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب ۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی اُنمین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہی
اور اُسپر چلنا دشوار نہین ہی تو اُسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو ۔ ف ۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہی ۔ پھر قریب و بعید
مین چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالی نے شرط سواری واسطے اُن لوگون کے مشروط فرمائی کہ میقات
سے خارج ہین اور اسی معنی مین فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتوی میقات سے دیا ہی ۔ حاصل یہ ہوا
کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالی کے واجب کرنے پر ہی ۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم
ہوا کہ اللہ تعالی اُسکے پیدل رفتار سے غنی ہی پھر چونکہ اُسنے جرارت کی تو اُسپر کفارہ ہدی لازم ہی اور اللہ تعالی نے
میقات سے باہر والون کے اوپر حج واجب ہونے مین سواری شرط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر پہونچے تو
اُسکی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری مین کفارہ قربانی
ہی ۔ فافہم ۔ واللہ تعالی اعلم م ۔ (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام
کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سواے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام
مساجد مین بلا احرام داخل ہونا جائز ہی ۔ اگر کہا کہ مجھپر پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہی تو مثل اس قول کے مجھپر
بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہی ۔ اگر کہا کہ مجھپر حرم یا مسجد الحرام مین پیدل جانا واجب ہی تو ابو حنیفہ کے
نزدیک کچھ لازم نہین کیونکہ یہ محاورہ نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک اُسپر حج یا عمرہ لازم ہی اور جس شخص نے
نذر کی کہ مین فلان سال حج کرونگا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور یہی
اقیس ہی خلافا لمحمد رح ۔ اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھپر حج ہی اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ مین نے چاہا تو زید پر
حج واجب ہوگا ۔ پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ مین اُسکو زید کے قول کی خبر پہونچی ہی مقصور نہین ہی
حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہی ۔ مف ۔ مسئلہ
واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہی کہ اُسکو بدون ہدی کے
حلال کر سکے یعنی مثلاً کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام مین منع ہی اُسکے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے ۔ اور اگر مولی کی

اجازت سے احرام باندھا پھر مولی نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع
جاریة محرمة قد اذن لها فی ذلک فللمشتری ان یحللها ویجامعها۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام
مین ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو روا ہے کہ
باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے۔ ف۔ جب کہ مشتری احرام مین نہ ہو۔ وقال زفر لیس له ذلک
اور زفرؒ نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہین ہے۔ ف۔ بلکہ چاہیے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے
لان هذا عقد سبق ملکه۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ فلا
یتمکن من فسخه۔ تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریة منکوحة۔ جیسے اسنے
کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ ف۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو
یہ اختیار نہین کہ نکاح توڑکر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے
پس یہی حکم محرمہ باندی مین ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام
بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللها۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے۔ ف۔ اگرچہ
بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فکذا المشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ ف۔ اور اسکو مکروہ بھی نہین کیونکہ
اسنے خود اجازت نہین دی تھی۔ الا انه یکره ذلک للبائع لما فیه من خلف الوعد وهذا المعنی لم یوجد
فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کرلینا مکروہ ہے کیونکہ اسمین وعدہ خلافی ہے
اور یہ بات مشتری کے حق مین نہین پائی گئی۔ ف۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کرلینا جائز ہے۔ بخلاف
النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ ف۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف مین نہین لاسکتا۔ لانه ما کان
للبائع ان یفسخه اذا باشر باذنه۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جب کہ اسکی اجازت
سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لا یکون ذلک للمشتری۔ تو یون ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو
بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہین ہے۔ ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال
کرسکتا ہے۔ واذا کان له ان یحللها لا یتمکن من ردها بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا
کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس
کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ نہین کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہین ہے۔ وعند زفر یتمکن لانه ممنوع
عن غشیانها۔ اور زفرؒ کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت مین لانے سے ممنوع
ہے۔ ف۔ بوجہ احرام کے جسکو زفرؒ کے نزدیک نہین توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ او یجامعها۔
اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہے۔ او یجامعها۔ ف۔ تو مسئلہ مذکورہ مین یہ معنی ہوسکے کہ مشتری اس
محرمہ باندی کو حلال کرلے یا اسکے ساتھ جماع کرلے اور حاصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور
سے حلال کرلے۔ اور جو عبارت کہ کتاب مین اختیار کی وہ بہتر ہے۔ والاول یدل علی انه یحللها بغیر الجماع
بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب مین اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے
کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انه یحللها
بالمجامعة لانه لا یخلو عن تقدیم مس یقع به التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اسکو مجامعت سے
حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہین پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل واقع ہوجائیگی۔ ف۔ تو جماع مین بھی

پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہی اور بعض مشفون
کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہی لیکن جماع قصد کرنے مین اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل
ہو جائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہی۔ والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولی یہ کہ اُسکو حلال
کرے سوائے مجامعت کے۔ ف۔ اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہی تعظیما لامر الحج
یعنی بغرض تعظیم امر حج۔ ف۔ و احرام کے۔ واللہ تعالی اعلم۔ (فروع) اختلاف نہین کہ خالی اس کہنے سے کہ مین نے
تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اِسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام مین نہین ہوتا ہی یا وہ اِسکے حکم
سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ
کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
دی تو اُسکا شوہر اُسکو منع نہین کر سکتا کیونکہ منافع اِسکے مالک کے ہین۔ اگر احصار حج فرض مین واقع ہوا تو دوسرے
سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہی اگرچہ جسپر حج فرض ہوا اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہی
لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب
سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہین تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کرین فرمایا کہ لیکن جہاد مین سے افضل و اجمل حج مبرور ہی پھر بوریون
کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ جب سے مین نے سنا مین حج نہین چھوڑتی ہون۔ رواہ البخاری والنسائی
فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالی کی بندگی مین کوشش کرنا جہاد ہی از انجملہ کافرون سے قتال کا نام مردون کے لیے خاص
جہاد پڑ گیا اور عورتون کے لیے حج ہی اور بوریون کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے ہی۔ حدیث سہل
بن سعد رضہ مین ہی کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہون کا کفارہ ہی اور حج مبرور کی کچھ جزا نہین سوائے جنت کے
رواہ الستہ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ یوم النحر مین کوئی عمل اللہ تعالی کے نزدیک قربانی کرنے سے
محبوب تر نہین ہی۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رح نے خاتمہ مین تین مقاصد بیان فرمائے اِسمین سے بعض مسائل
لیتا ہون۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہی خواہ اللہ تعالی کے واسطے
کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالی ہی کے لیے ہی خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی مین
بکری بھی جائز ہی ورنہ بکری کا سے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی کی بکری ہی یہ ابن عباس رضہ سے مروی ہی۔
م۔ اور بکری واجب ہو اور گاے یا اونٹ دیا تو بہتر ہی اور برعکس نہین۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
مین جائز ہی اور دوسرے مین نہین اور یہی احسن ہی۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ قیمت مین صرف تصدق ہی نہ قربانی
اور محبوب قربانی ہی۔ کما فی الحدیث۔ م۔ دو بکریون کی نذر کی اور اِسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہین جائز
ہی۔ اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہی کہ اپنے فرزند کو ذبح کرون تو قیاساً اسپر کچھ نہین ہی اور استحساناً
اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہی۔ مقصد دوم۔ مکہ مین مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہی
مگر جب کہ کسی ممنوع مین مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہی اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہی اور
یہی احوط ہی اور یا ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہان ارتکاب خطار سے اجتناب
کرنے مین جو روایات ہین اسی کو مؤید ہین اگرچہ مسجد الحرام مین ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
لاکھ گونہ زائد ہی۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہین جو وہان دل مین گناہ کا خطرہ نہ لاوین اور اِس ثواب عظیم کو
دائمی احترام سے نہ مٹاوین۔ کیونکہ وہان خطاء بلکہ دل مین خطرہ خطار پر مواخذہ اور اسی قدر شدید ہی۔ واضح ہو کہ

باطنی تعظیم واحترام مدینہ منورہ مین بھی [illegible] کرنا ضرور ہے اور جو لوگ وہان مین انکے دعوی سے ابھی تعجب ہے پس کبھی
جلادت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دلون کا احترام مٹ جاوے یا گناہون کی شامت مین ماخوذ ہون اعوذ
باللہ من ذلک - ہان مبارک انکو جنھون نے دنیا وتمام مافیہا سے دل خالی کیا اور اسکا ثبوت ہے کہ صدا نہ پروا ہے
وتعظیم واجلال کے ساتھ مقیم رہکر مرگئے کہ حدیث مین ہے جس نے مدینہ کی سختیون پر صبر کرکے انتقال کیا مین اسکے
واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہون - کما فی صحیح مسلم والترمذی - مقصد سوم - زیارت مزار مبارک حضرت
سرور عالم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم - زیارت مبارک سب مندوبات مین سے افضل ہے اور مناسک فارسی
وشرح المختار مین لکھا کہ واجب کے قریب ہے جسکو قدرت ہو - بزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی - رواہ الدارقطنی ایضاً - اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سواے میری زیارت کے اسکا کچھ کام نہین تو مجھپر حق ہے کہ قیامت مین اسکا شفیع ہون - رواہ الدار
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اسنے میری زندگی مین میری
زیارت کی - رواہ الدارقطنی - مف - واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جسمین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا ومافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور
لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمی عطا ہوگا - م - پھر
اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے - مف - بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہین کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کریگا
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلۂ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے - فافہم - م - پھر مشائخ
نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ مین مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرلے کیونکہ حدیث مین ہے کہ لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الخ - یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاوین
مگر تین مسجدون کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح - مف - یہان اہل علم کے دو قول ہین اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سواے
ان تین مساجد کے پس ان لوگون کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد مین پہونچ جاوے اور اسمین نماز پڑھکر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ
مین ہے پس وہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے - چنانچہ بخاری مین کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے انکو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا - قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
مین ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا نہ چاہیے سواے ان تین مساجد کے - مخفی نہین کہ حدیث مذکور
مین مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سواے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہین تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہین ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہین اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنمین سے بعض مذکور ہوچکین اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفردہ ضعف رکھتے ہین تو کچھ شک
نہین کہ کثرت طرق سے قوت بدرجۂ حسن ہے پس یہ بھی مستثنی ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب مین یکسان ہین [illegible]
ہین سواے ان تین مساجد کے لہذا حدیث مین مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعب ہے تو جائز نہین بخلاف
ان تین مساجد کے کہ انمین ثواب کثیر ہے - سوا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت مشروعہ یہ سب [illegible]

ہو وہ کئی بعض مروجب ہین اور سائلو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہین ہے اور قول اول ضعیف ہے پس اصح و مختار قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد مین مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہین ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل مین ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرلے اور مختار سیرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر مین لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو خود وہی اسکو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے ف - یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے لقولہ تعالی تعزروہ وتوقروہ الآیۃ - اور یہ جو بعضے عوام مین مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالی نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم - سے تصریح کی مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث مین کچھ شک نہین لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص مین اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا کیونکہ حضرت موسی و عیسی وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم مین اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہین بلکہ آپ تمام انبیاء و رسولون کے سردار و امام ہین اگرچہ حدیث مین ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہین باپ ایک اور مائین متعدد ہین پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اندر مثلاً حضرت ہارون و موسی کی اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہین کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم کی علماے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش مین آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہین ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت مین پڑین ـ ہان عوام کو عظمت و جلال الٰہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے سامنے فنا ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہان خالق عزوجل اور کہان اسکی پیدا کی ہوئی مخلوق - پس معنی یہ ہین کہ مخلوقات تمام و کمال مین آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلی و اشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات مین یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولی و احب ہے ہم - پھر خالص نیت کرکے روانہ ہوا اور راہ مین درود شریف کی کثرت کرے - جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کرکے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا - اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک و حبیبک ما رزقت اولیائک واہل طاعتک واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو - ف - اور مترجم کو اگر اللہ تعالی یہ کرامت نصیب فرماوے تو اسکو سب سے بڑھکر خوف و حیاء اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہین کہ ایسے متبرک مقام مین داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہان ابرار اخیار صحابہ کبار ہین مگر اس امید پر کہ دریائے رحمت نجاسات کو پاک کرتا ہے ہم - پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے مین قصور

ذکر کرے - ف - اور اگر ہو سکے تو ورود و ارادہ ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوضو رہا اور غسل وغیرہ میں کمی نہ کی ہو مکان مرحمت کے مدنظر رکھے م ع اور یہ جانے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالی نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا جو اسکا امیدوار ہو کہ شاید اسکا قدم اس جگہ پڑجاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہو - امام مالک رحمہ فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے کھروں سے روندوں جسمین رسول اللہ صلعم ہیں - پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجالاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان منبر و مرقد شریف ہے اور کرمانی وا قیاس میں ہے کہ اس نعمت عظمی کے لیے سجدہ شکر بجالاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے - مف - پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کر لے م - پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو باصلاح کہ پشت قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے اور یہ اگرچہ بھلا ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب میں کھڑا ہو کر کہے - السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ السلام علیک یا خیرتہ من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم - ف - السلام علیک یا خاتم النبیین السلام علیک یا رحمۃ للعالمین م - السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وانک عبدہ ورسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ وادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالی عنا خیرا و افضل ما جزی نبیا عن امتہ - پھر جناب باری تعالی جل شانہ میں دعا کرے اللہم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ والدرجۃ الرفیعۃ والجنۃ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذو الفضل العظیم - ف - اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالی سے صلوۃ کی دعا کرے اللہم صل علی سیدنا ومولنا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ - پھر وہاں سے وسیلہ کرے م - پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگے اور سب سے اعلی مراد اس موقف میں دعائے حسن ایمان و اسیر خاتمہ و مغفرت ہے - پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے - ف - اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے حتی کہ دعا وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامہ - ملا دے م - پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اسکے نام سے پہونچاوے - عمر بن عبد العزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہانتک ممکن ہے دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے - مف - مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہ یہی زبان بند ہوتی سے احبتُ مناجاتِ الحبیب باوجہٍ ولکن لسانُ المذنبین کلیلُ ؎ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں و لیکن گنہگاروں کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے - اللہم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآلہ وصحبہ صلوۃ طیبۃ نامیۃ عدد خلقک ورضا نفسک وزنۃ عرشک ومداد کلماتک - والحمد کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذو الجلال والاکرام - ہ - پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابوبکر پر سلام کرے السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امۃ محمد خیر الجزاء ذو افضل ما جزی اماما عن امۃ النبی - پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام کرے السلام علیک یا امیر المومنین السلام علیک یا من اعز اللہ بہ الاسلام والمسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیرا لجزاء - پھر ادب کے ساتھ بعد حمد و ثنا اور درود اور دعا کے جسمین والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے آئین پر ختم کرکے باہر آوے - پھر جب تک قیام میسر ہو کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے - بقیع الغرقد - جہان سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جنکے چہرے مثل چاند کے ہونگے - کما فی الحدیث - ہر روز جاکر

بقیع مین شفعہا دعا کیا کرے۔ سو وہان مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم و عثمان بن مظعون اول مدفون و مرقد
عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب و فاطمہ بنت
اسد ہین اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک مین اختلاف ہی بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی مین اور بعض نے
کہا کہ اپنے مکان مین اور یہی اظہر ہی اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور مرقد عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم
و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رض ہین۔ آحد بروز پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہدا پھر تمام
شہداء احد کی زیارت کر لے۔ غرض کوہ احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پہاڑون سے ہی اور آنحضرت صلعم و اصحاب کو
دوست رکھتا تھا۔ حدیث مین ہی کہ احد پہاڑ ہی کہ ہمکو محبوب رکھتا ہی اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہین۔ کما فی الصحیح۔ اور ابن ماجہ
کی روایت مین ہی کہ احد جنت کے ترعون مین ایک ترعہ پر ہی اور کوہ عیر جہنم کے ترعون مین سے ایک ترعہ پر ہی۔ اور صحیح
مین ہی کہ آپ مع ابو بکر و عمر رض کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجہپر کوئی نہین سواے پیغمبر
و صدیق و شہید کے۔ اور مترجم نے مجتمع کیا ان نصوص کو جنسے ثابت ہی کہ پہاڑون و جمادات و حیوانات مین سواے انس و جن
کی قوت ادراک و تسبیح ہی اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رض تھے۔ ابن عمر رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب
بن عمیر رض کی طرف ہوا۔ یہ احد مین لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوے ہین پس وہان کھڑے ہو کر فرمایا کہ مین گواہ
ہون کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اُس ذات کی جسکے
قبضہ مین میری جان ہی کہ نہین کوئی انپر سلام کہیگا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ
قیامت تک انکی شان اسی طرح ہی اور شاید مراد یہ کہ جواب مین انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہی اور یہی اظہر ہی۔
واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہی کہ سنیچر کو مسجد قبا مین آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر سنیچر کو سوار ہو کر اس مسجد مین تشریف لاتے تھے
کما فی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہی جو اسلام مین بنائی گئی۔ اور پہلا پتھر اسمین رسول اللہ صلعم نے رکھا ہی پھر ابو بکر صدیق رض نے
پھر عمر رض نے۔ پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمین نماز کے۔ اور صحیح حدیث مین آیا کہ اسمین ایک نماز کا ثواب عمرہ کے
برابر ہی اور وہان بیر اریس کی زیارت کرے جسمین آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیرین خوشگوار ہو گیا
اور اسی مین حضرت عثمان رض سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہی پس اسمین سے وضو کرے و اسکا پانی پیے اور مسجد الفتح
کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہی و وہان نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رض نے روایت
کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمین تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپکی دعا انپر قبول ہوئی۔ اور
جو مساجد وہان ہین انمین سے ایک مسجد بنی ظفر ہی اسمین ایک پتھر ہی جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہی کہ جس
عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اسکو فرزند عطا فرمادیگا اور کہتے ہین کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ
منورہ مین ہین سب ۳۰۔ ہین انکو اہل مدینہ جانتے ہین اور سات کنوین ہین جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا اور پانی پیا
ہی انہین مین سے بیر بضاعہ ہی۔ ف۔ کتاب الصلوۃ مین بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابوداود رح سے نقل ہو چکی ہی۔
فصل۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد مین جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک
پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کرکے دعا مانگے جسطرح اسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لیے
اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اسکو دنیا و آخرت کی بلاؤن سے محفوظ فرماکر وطن مین پہونچا دے اور رسول اللہ
صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین مین لاوے مع
عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ مین بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث مین

صحیح ہو کہ دعا مانگنے کو اکثر میرے آخری بعد قرار مبارک سے [illegible]

۔ اور آنسو دمت آنسو دن کا جاری ہونا نشان قبول [illegible] ہو کہ ان مقامات پاک کے [illegible]
پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا ان سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور
آیندہ عزم کرتے ہین کو پھر نہ آوین اور دوسرون سے کہتے ہین کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے اور مانند اسکے
کلمات کہتے ہین تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہین کہ اس سے کچھ قبول نہین ہوا اور وہ غضب مین گرفتار
بے نصیب رہا نعوذ باللہ من ذلک سو اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہین چھوڑ سکتے ہین اور
یہ چھوڑنا مقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہو والحمد للہ علی فضلہ لاہل السعادۃ من المؤمنین والمسلمین والصلوۃ والسلام
علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین۔ (آداب رجوع) واپسی مین ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلعم سے
ثابت ہو کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچکر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ
وہزم الاحزاب وحدہ۔ پس اقتدا اور یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شئی ہالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون۔ اور جب وطن
سامنے ہو تو دعا کرے اللہم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین وما اضللن
ورب الریاح وما ذرین فانا نسالک خیر ہذہ القریۃ وخیر اہلہا وخیر ما فیہا ونعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا اللہم اجعل
لی فیہا قرارا وارزقنا رزقا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیجدے جو انکو آگاہ کرے اور اچانک آنکے وہان داخل
نہ ہو جاوے اور نہ رات مین داخل ہو کیونکہ حدیث مین منع ہو۔ پھر جب محلہ مین پہونچے تو پہلے مسجد مین داخل ہو کر دو گانہ
پڑھے جب کہ وقت مکروہ نہ ہو۔ پھر گھر مین جاوے اور وہان دو رکعت پڑھے۔ اور اللہ تعالی کی حمد و ثنا کرے اس
نعمت عظمی پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اسپر جبتک زندہ ہو حمد و شکر کرتا رہے اور ہمیشہ جبتک
زندہ ہو ممنوعات سے پرہیز کرنے مین کوشش کرے خصوص ایسے قول و عمل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو
مٹا دیتے ہین اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہو کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین مین بہتر ہو جاوے سنہ ا تلخیص
ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لہا ہم بفضلہ وکرمہ وجودہ والفضل العظیم
علی ما یشار تدبیرہ والحمد للہ رب العالمین۔ (ملحقات) حج کبیرہ گناہون کا کفارہ ہو اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد
کے۔ اور قاضی عیاض رحمہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہین سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی
قائل نہین اگرچہ قرضہ الہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو۔ ہان ادائے فرضون مین دیر کرنا وغیرہ معاف ہونگے۔ لباس کعبہ کو
خریدکر پہننا منع نہین ہو۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہو نہ غسل کرنا۔ حرم مدینہ مین اختلاف ہو اور میرے نزدیک حق یہ کہ
جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہو دونون لابتین مدینہ کے بیچ مین حرم ہو لیکن دونون حرم کے احکام مختلف ہین حتی کہ حرم مدینہ مین
سکار و درخت کا کاٹنا وغیرہ جائز ہین نہ حرم مکہ مین۔ اور حرم مدینہ مین بعض احکام خاص مذکور ہین انا منجملہ کثرت ثواب طاعت
ہو کمال اجتناب معصیت۔ رابع قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہو لیکن جسقدر زمین مرقد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہو وہ مطلقا افضل ہو حتی کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہو ذکرہ القاضی عیاض رحمہ اللہ مترجم کہتا ہو کہ اسی پر
توہی دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علم اللہ تعالی علام الغیوب جل شانہ ہو۔ وصلی اللہ تعالی علی سیدنا و مولانا محمد و
آلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العالمین۔ یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالی و حسن توفیق حق سے تمام ہوا
ربع دوم اسی التزام سے اسکے بعد لاحق ہو و علی اللہ تعالی التوکل و بہ الاعتصام و بہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام انہ ربی حسبی ونعم المجیب

تم الربع الاول بحمد اللہ سبحانہ و یتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالی شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی نظیریں دیار و امصار مین موجود نہین اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کرین زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ مین ہی دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہی - اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان مین ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے - دوم اسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہو اور کیون نہین کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے - سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا چہارم تتمہ کامل تین اجزا ہین - جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق - سوم علم اعمال جوارح - اس کتاب جامع مین زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالی کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شروح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق رحمہ اللہ تعالی وغیرہ ہے - اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا بلحاظ حجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جسمین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر ابن عینی کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل مین جس حدیث سے استدلال ہے اسکی تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہے ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویون مین اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقا کسی حدیث مین جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہین بس حوالہ کافی ہے - دیگر مین اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انہین کا افادہ مقصود ہے ہشتم مسئلہ مین جو قیود ہین صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہین کیونکہ انکی معرفت دقیق ہے حتی کہ بعض علما نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات ہین جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہین پس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین منصوص ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہین حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل مین فتاوائے مشائخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنے عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور تذییل دیکھو تو مسائل مذہب و فتاوی ہین دہم سب سے عمدہ منفعت و کامل سعی بلیغ یہ ہے کہ تذییل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتوی ہے اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموما اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہین صریح نام ہے اور کہین رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہے لیکن ہر جگہ مثلا یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہے لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہے

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شرح شیخ الاسلام	ع	شرح الجامع	ف	فتح القدیر	مرف	افادات مخصوص	ق	حبسوط امام محمد	المبسوط
عینی رح		بجامع الفتاوی	الفتح	افادہ مترجم	مرت	ورقت ر		مع شرح	
ملخص عینی	مع	ملخص	مف	فتاوی قاضیخان	اللاکاکان	تنویر الابصار	المصبہ	مبسوط امام مع	مبسوط سرخسی
مترجم مع عینی یا ملخص	م ع	ملخص عینی فتح تنقیح	مفع	حاشیہ جامع صغیر	ق	تخریج حدیث	ت	شرح الکافی	
ملخص	م مع		مفف	افادہ بحر الرائق	البحر		تخ		
فتاواے ہندیہ	ع	صدر الشریعہ	المصدر	نتائج الافکار	ن	چلپی	ہ	امام زیلعی شارح کنز	زیلعی

اور جامع نفیس فتاواے عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاواے ہندیہ سے جو مسائل نقل کیے گئے ہین
اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہی اور بدائع وتہذیب ومضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاواے
بے نظیر سے منقول ہین لیکن کمال اہتمام سے صرف انہین اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہی اور جاننا چاہیے کہ فتوی کے علامات
مانند اصح وصحیح وارجح ومختار وبہ یفتی بہ ومعمول بہ وغیرہ کے مقدمہ مین مصرح ہین۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہین
اسیطرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہین بلکہ
سبیل اجتہادمین تفاوت ہی تاکہ سب لوگ جان لین کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی طریقہ
ہین مثلاً امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہین نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا
اور امام ابو حنیفہ وجمہور بدون اسکے حکم نکالتے ہین تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح واجتہاد کی
تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہی اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ واستفادہ پر موقوف ہین چونکہ اس زمانہ
مین اہل اسلام کو نماز وزکوۃ وصوم وحج وعقائد حقہ کی مزید ضرورت ہی لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہی ان فوائد
کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات مین مسائل وکالت وحدود ومکاتب وغیرہ ہین انہین زیادہ تطویل اسوجہ
سے نہین ہی کہ بالفعل مسلمانون کو انکی ضرورت نہین ہی۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہا اس غرض سے واضح کیئے کہ
اہل اسلام صدق ودیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلین تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے
حکام وقت کو کلفت نہ دین اور بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہین - اسی طرح اصل ہدایہ مین کتاب الفرائض یعنی
مسائل میراث نہین تھے لہذا حضرت مترجم عم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر مین کتاب الحیل وکتاب الفرائض کے الحاق
سے تکملہ کردیا الحمد للہ کہ اس کتاب بے نظیر وبے مثل کی جلد اول مطبع منشی نولکشور ریئس سرپرستی وحکم عالی
رئیس باتوقیر وامیر بے نظیر عالی ہمت بلند اقبال جناب منشی پراگ نرائن صاحب خلف جناب منشی نولکشور
صاحب بابقا بیکنٹھ باشی بصحت وخوبی کتابت ماہ ستمبر ۱۸۹۵ عیسوی مطابق ماہ ربیع الثانی ۱۳۱۳ ہجری مین بار اول
طبع ہوئی اللہ تعالی مقبول فرماوے حق تالیت

محفوظ بحق مطبع اودھ اخبار

[illegible]

نسخہ کامل چار جلد [illegible]

[illegible] ہر چہار جلد کامل دو جلدوں میں [illegible]

(۱) [illegible] جلدیں [illegible]

(۲) [illegible]

فتاوائے عالمگیری - ہر چہار جلد کامل دو جلد -

ہدایہ مع شرح الکفایہ - از سید جلال الدین کرلانی [illegible]

[illegible] چار جلدیں [illegible]

[illegible] بہت [illegible] گئے ہیں - بتفصیل ذیل -

ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح -

ایضاً جلد سوم و چہارم تا آخر کتاب

فتاوی قاضی خان مع سراجیہ - از امام قاضی حسن

[illegible] معروف [illegible]

[illegible] جلد کامل -

شرح وقایہ - از امام [illegible]

[illegible]

[illegible]